

*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 *ṣūrā*, application des dispositions coraniques quant aux délits et aux peines. Sayyid Quṭb y veut un « fiqh dynamique » suscitant ainsi un « *ba'īt* 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 Ridā (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 *Šari'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).

- III — *Profil de la conscience islamique* (*Cultures*, vol. IV, n° 1, « Pensée et valeurs de l'Islam », UNESCO, 1977, p. 67-93).
- IV — *Pour un remembrement de la conscience islamique* (*Mélanges Henri Corbin*, Téhéran, 1977, p. 191-215).
- V — *Autorité et pouvoirs en Islam* (*Pouvoir et vérité*, le Cerf, 1981, p. 145-182).
- VI — *Religion et société d'après l'exemple de l'Islam* (*Studia Islamica*, vol. LV, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 5-59).
- VII — *Les fonctions de la religion : l'exemple de Lépante* (*Les Religions, facteurs de paix, facteurs de guerres*, Cahiers du CRESUP, n° 2, Univ. Cath. de Louvain, 1979, p. 45-54).
- VIII — *Les unions mixtes en milieu musulman* (*Le Couple interdit. Entretien sur le racisme. La dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité*, Mouton, 1980, p. 75-87).
- IX — *Comment lire le « Jāvidān Khirad »* (*Jāvidān Khirad*, trad. persane de T.M. Shushtari, Institute of Islamic Studies, Téhéran, 1976, p. 1-24).
- X — *Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman* (*Diogène*, n° 93, Paris, 1976, p. 114-140).
- XI — *Présentation d'Ibn Tufayl* (*Les Africains*, tome IV, éd. Jeune Afrique, 1977, p. 261-287).
- XII — *Islam et développement dans le Maghreb indépendant* (*Arabica*, tome XXIX, n° 2, Paris, 1983, p. 113-142).

Les études et les publications de l'A. sur l'humanisme arabe classique (cf. ses deux thèses fondamentales : *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle : Miskawayh, philosophe et historien*, et *Traité d'éthique (Tahdīb al-Āhlāq)*, trad. française avec introduction et notes) l'on rendu familier des méditations sur la pensée arabe et/ou islamique. Les neuf premiers chapitres ici proposés constituent autant d'*Approches de la pensée islamique*, tandis que les trois derniers tentent une *Lecture de l'espace maghrébin*. L'intérêt du présent ensemble réside néanmoins dans la longue *Introduction* (p. 7-40) où l'A. entend suggérer *Comment étudier* (aujourd'hui) *la pensée islamique*. Il y va, en effet, de sa méthode, de ses recherches et de ses projets.

Pour l'A., l'histoire des idées, tant en Islam qu'en Christianisme, devrait dépasser celle des « consistances stables et transhistoriques » pour devenir celle des idées « impensées, refoulées, (voire) dénaturées par l'affrontement idéologique ». Certes, il ne récuse pas les acquis de l'Orientalisme classique : ne l'utilise-t-il pas, d'ailleurs, largement dans ses études et ne lui ajoute-t-il pas sa propre contribution ? Il le trouve néanmoins par trop « positiviste et historiciste » et lui reproche d'aborder « l'autre » d'une manière trop « discursive et rationnelle » : il souhaiterait donc qu'on y intègre l'étude de « l'activité de l'imaginaire travaillant les mythes d'origine », en vue d'une « réévaluation » de la rationalité « à la lumière de toutes les sciences humaines » les plus modernes (anthropologie, sémiotique, sociologie, etc...). Selon lui encore, arabisants, islamisants et « chercheurs musulmans » sont ici défaillants, d'autant plus que « la raison arabe et/ou islamique » connaît de « nouveaux avatars » au nom de maintes révolutions qui l'entraînent trop souvent en une évolution « régressive ».

L'A. propose, non sans un brin d'utopie, les « champs cognitifs » qu'il voudrait voir explorer dans leur « sens global », parce qu'ils représentent des « moments » décisifs qui, jusqu'à présent,

n'ont pas été pris en charge par l'analyse scientifique de « l'imaginaire » qui les anime : 1) Le Coran et l'Expérience de Médine; 2) La génération des *Sahaba*; 3) Les enjeux de la lutte pour le Califat/Imamat; 4) Tradition vivante et traditionalisation (*Sunna* et *tasnīn*); 5) *Uṣūl al-dīn*, *Uṣūl al-fiqh* et *Šari'a*; 6) Statut cognitif et horizons de la *Falsafa-Hikma*; 7) La raison dans les sciences rationnelles; 8) Raison et imaginaire dans la littérature historiographique et géographique; 9) Raison et imaginaire en poésie; 10) Mythe, raison et imaginaire dans les littératures orales; 11) Savoir scolaire et savoir-faire empiriques (« le sens pratique »); 12) La raison positiviste et la *Nahda*; 13) Raison, imaginaire social et révolution; 14) Les enjeux de la rationalité et les métamorphoses du sens. Il s'agit là de quatorze « pôles » autour desquels l'A. voudrait voir se renouveler les études islamiques.

Certes, il est souhaitable que l'on analyse enfin en profondeur « ce qui, effectivement, a nourri et soutenu les sensibilités, les croyances et les conduites des fidèles (intériorisation sous forme d'images idéales) », ainsi que ce qu'il appelle « les instances de légitimation » au plan de l'Orthodoxie : comment fonctionne, en effet, à travers les âges et encore aujourd'hui, « la fonction de transcendentalisation-sacralisation » ? Il est certain que l'étude de la *'āmma* est largement déficiente, alors que l'on privilégie toujours celle de la *hāṣṣa*, mais à qui la faute ? N'est-ce pas la présence ou l'absence du document écrit qui est ici responsable ? L'A. souhaite, à bon droit, que se multiplient les enquêtes monographiques et les recherches sectorielles sur « les traditions locales », le « stade oral » et le « vécu » des sociétés musulmanes actuelles, mais il est le premier à reconnaître que la chose est des plus difficiles : rares sont les sociétés musulmanes où l'Etat tolère ou encourage aujourd'hui de telles recherches, qu'elles soient faites par des nationaux ou des étrangers !

Les projets de l'A. pourraient aider à mieux comprendre les « vagues de fond » qui soulèvent de nos jours nombre de sociétés islamiques. Il est le premier conscient des tentations actuelles et des risques évidents de *re-traditionalisation* de ces mêmes sociétés, d'autant plus que l'Islam actuel multiplie ses « signes culturels » en tous lieux (« mosquées, instituts, banques, célébrations, rites, sermons, colloques, législation », toutes choses qu'il faudrait étudier de très près !) et facilite « la formation d'un monolithisme doctrinal à dominante idéologique d'essence séculière ». La lecture de ces pages devrait permettre de mieux s'interroger sur les itinéraires possibles que prendront les Islams de demain.

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

Fazlur RAHMAN, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982. 14,5 × 22 cm., IX + 172 p. (« Publications of the Center for Middle Eastern Studies » 15).

Le titre ne laisse guère voir l'objet central du livre. C'est « un ouvrage général sur le système éducatif de l'islam médiéval, ses principales caractéristiques et carences, et sur les efforts de modernisation entrepris durant le dernier siècle environ » (p. 1).