suite de ces débats : il semble avoir ignoré les vues du chiisme duodécimain qui vont dans ce sens (p. 75-76); il est par contre bien informé des débats classiques chez les sunnites et utilise habilement les lectures divergentes des Traditions; l'inspiration principale lui vient des mystiques, en particulier d'Ibn ʿArabī et Sirhindī (p. 143-146) :

« C'est vraiment une ironie de l'histoire intellectuelle de l'islam indien qu'Aḥmad Sirhindī, qui a acquis au XX^e siècle l'image d'un parangon d'orthodoxie, ait fourni quelques années plus tôt une inspiration au plus grand hérétique de l'islam indien moderne [...]. La prophétologie aḥmadīe doit donc être considérée comme une renaissance fascinante de la pensée mystique médiévale, exprimée dans le contexte social et politique des temps modernes » (p. 146).

Ce livre, qui fera date comme la précédente monographie sur Aḥmad Sirhindī, doit être lu non seulement par les spécialistes des Aḥmadiyya ou de l'islma indien, mais par tous ceux qui s'intéressent à la doctrine de la prophétie en Islam et aux différentes formes qu'elle a prises.

Marc GABORIEAU
(C.N.R.S./E.H.E.S.S., Paris)

Ali OUMLIL, *al-Iṣlāḥiyya al-ʿarabiyya wa-l-dawla al-waṭaniyya*. Beyrouth, Dār al-tanwīr, 1985. 21,5 × 14,5 cm, 216 p.

Dans cet ouvrage consacré à la problématique du mouvement de réformisme apparu dans tels pays arabes par suite du déferlement contemporain de l'Occident, sept études sont articulées en chapitres faisant suite à une introduction succincte où les parties s'insèrent, une fois définies séparément, dans un schéma d'ensemble annoncé dès l'ouverture comme constat global de référence. De dimensions inégales, ces chapitres pourraient s'appréhender tout aussi bien comme essais autonomes consacrés chacun, dans une même perspective, à préciser telle nuance ou telles orientations particulières. Les titres retenus ainsi sont les suivants : I. Introduction au discours sur l'*iṣlāḥ*; II. *Fiṭra* et « état de nature » ou reconsidération de l'ordre social; III. Islam et État national; IV. De « la tolérance »... est-ce bien là un concept impartial?; V. Le projet de Ṭāha Ḥusayn; VI. Mouvement islamiste et État national; VII. Le réformisme arabe et la question de l'État.

De cette nomenclature, il ressort d'emblée qu'il s'agit là, formulés différemment, soit de concepts, soit de rapports. En fait, ces données se combinent, au plan de la démarche, et la saisie du mental, objet de ces essais, est abordée systématiquement par le biais du culturel profond et du contexte. Autrement dit, l'on part, pour identifier une notion quelconque — même usuelle —, du concret, c'est-à-dire du lexique de l'*iṣlāḥ* et de la terminologie — source du modèle occidental. Pour s'assurer de la correspondance du contenu — ou plutôt, le plus, souvent, du contraire —, l'on recourt au *background* respectif, soit donc, en d'autres termes à l'identité historico-linguistique de chacune des formulations en présence. De sorte qu'il ne tarde pas à s'avérer peu à peu, tant à propos de transpositions évidentes (*šūrā*/démocratie; *ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd* / représentants du peuple; *iǧtihād* / liberté de pensée, etc...) que par rapport aux translations strictes considérées comme littérales (*fiṭra* / état de nature; *iṣlāḥ*/réforme;

BCAI 7 (1991) Oumlil (A.): al-Iṣlāḥiyya al-ʿarabiyya wa l-dawla al-waṭaniyya, recensé par M. Kably
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

maṣlaḥa/intérêt, etc.) qu'il y a eu, en général, déviation plus ou moins flagrante au passage. C'est que la traduction réformiste, dans tous les cas, était encore à connotation islamique alors que le corpus occidental, quant à lui, était laïc et « dégagé vis-à-vis du patrimoine religieux » (p. 26).

L'une des illustrations les plus probantes d'une telle « dérive » est développée à propos du concept bien islamique de *fiṭra*. Élaboré à travers des disciplines aussi diverses que l'exégèse, le *kalām* et la *falsafa* médiévale, ce concept, en se prêtant aux spéculations des modernistes, allait garder intacte, en gros, son acception courante traditionnelle. Si bien qu'à l'inverse de la notion d'« état de nature » considérée cependant comme notion équivalente, la *fiṭra*, pour lesdits modernistes, n'était ni un commencement ni même une étape de transit mais une fin. Soit donc une station ultime, sous l'angle historico-religieux, que tout homme devrait essayer d'atteindre (p. 35-64).

D'où la gravité du paradoxe touchant le sens du projet de référence retenu théoriquement par la pensée unanime des réformistes, fussent-ils arabes, au sens pratique du mot, ou musulmans. Ce qui sous-tendait ce genre de paradoxe, selon M. Oumlil, c'est d'une part le désir pressant de « rattraper » le nouveau maître et d'autre part la vision réductrice qu'on avait à l'évidence de l'itinéraire suivi, sur tous les fronts, par celui-ci. Car pour la pensée réformiste en question, la supériorité européenne, en tant que phénomène historique, était le fait d'États et d'États seuls, c'est-à-dire de systèmes politiques et d'appareils administratifs et militaires. N'étaient pris en compte, pour appréhender l'épanouissement-cible de l'Occident, ni les acquis présents du citoyen ni le support culturel global ni l'impact de la pensée économique ni le rôle de la société au sein du système (p. 88-90 et 96-97). De ce fait, réorganiser l'armée, pour l'ensemble des modernistes, ne passait guère par une implication motivante, à quelque plan que ce fût, des habitants. Pas plus que la réorganisation de l'assiette ne supposait nécessairement, dans l'esprit de tous, une refonte globale des rapports (p. 104-106). Ce qui revient à dire que le mouvement de l'*iṣlāḥ* ne visait que subsidiairement la collectivité soumise et se souciait par-dessus tout, là aussi, du système étatique au pouvoir. Souhaitant ce système équilibré à l'instar de celui de l'occupant, il ne pouvait l'imaginer en aucune manière, vu son approche, ni moderne, au sens technique du mot, ni « national ». Tout au plus le voulait-il organisé et équitable, selon l'auteur, tout en restant *conceptuellement* attaché au modèle islamique anté-umayyade (p. 104 et 202).

Il faut dire, d'autre part, que le discours réformiste, tout en maintenant sa pression en direction de la tyrannie excessive (*istibdād*) et de l'État, avait plaidé ardemment la cause, dans un but de mobilisation ponctuelle, de l'option éducative et de l'école. C'est que la science, dans le cas du modèle prisé de *l'autre*, était la clé, estimait-on, qui en expliquait l'avance par rapport à l'Orient. Et comme la problématique de l'*iṣlāḥ*, précise M. Oumlil, se ramenait en définitive à la dualité contrastée du progrès/retard, reconquérir l'indépendance, selon le même *iṣlāḥ*, passait *aussi* par le savoir. Seulement, en omettant d'intégrer la formation à un projet socio-économique qui passait outre le fait polarisant d'indépendance, les réformistes, dans ce domaine également, allaient demeurer bien en deçà du fond des choses. Puisqu'en étant ainsi subordonnée au politique, l'action enseignante, condition *sine qua non* de promotion, pouvait difficilement, une fois atteint l'objectif d'indépendance, maintenir son statut privilégié. Aussi bien ne tarda-t-elle

BCAI 7 (1991) Oumlil (A.): al-Iṣlāḥiyya al-ʿarabiyya wa l-dawla al-waṭaniyya, recensé par M. Kably
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pas à se muer un peu partout, la démographie aidant, en son inverse, c'est-à-dire en facteur de déstabilisation et de blocage (p. 187-189).

De ce fait, l'on constate qu'à l'arrivée comme au départ, la pensée réformiste, pour l'auteur, demeure égale à elle-même. Animée d'une volonté quasi obnubilante de secouer l'occupant mais pressée en même temps d'en adopter le style de gestion étatique, elle se voit réduite, apparemment, à une vision uniformément fragmentaire, mutilante par conséquent et limitée. Du reste, une telle réalité se vérifie non seulement à propos de l'itinéraire choisi, comme on l'a vu, ou des concepts, mais aussi à l'occasion des résultantes (p. 88-90 et 193-195).

À cet égard, les mêmes éléments d'éclairage — à savoir le culturel profond et l'environnement historique — sont sollicités par M. Oumlil, conjointement ou non, pour expliquer par exemple les divergences relatives au donné islamique de *umma* en rapport, au niveau surtout de la délimitation du territoire, avec celui de *nation* (chap. III et VI). De même qu'on y a recours pour situer séparément et l'échec du projet culturel de Ṭāha Ḥusayn et l'évolution vers l'activisme de l'organisation des Frères musulmans (chap. VI) et « le comportement partisan » des officiers au pouvoir et « la voie martiale » épousée par des hommes de parti convaincus, en théorie, des vertus du pluralisme parlementaire (p. 197 et suiv.). Sans parler des particularismes qui soutiennent en Asie les revendications séparatistes des musulmans de l'Inde (p. 171-177), en Orient arabe l'hostilité aux monarchies locales, au Maroc l'attachement, à l'époque similaire d'occupation, au système royal identifié volontiers, dans ce pays, à la tradition séculaire de résistance (p. 208-215).

Tant de thèmes abordés à partir de l'*iṣlāḥ* pouvaient difficilement, il est vrai, se prêter à une analyse tout à fait exhaustive. Peut-être étaient-ils inégalement destinés à permettre, d'autre part, la concentration sur le seul réformisme arabe annoncé dès le début, dans ses rapports à l'État national. De ce dernier trait résulte, semble-t-il, l'impression que ce réformisme arabe, précisément, est noyé quelque peu dans un espace islamique, au sens large, qui n'est sien que « par excès ». Cela étant, on retiendra à ce sujet — et c'est le principal — que la pensée de l'*iṣlāḥ*, en tant que tout, a donné lieu, de la part de M. Oumlil, à une lecture interrogative profonde et stimulante. Exposés dans une langue à la fois sobre et précise, les problèmes choisis soulèvent, chemin faisant, des questions insoupçonnées parce que se rapportant, en général, à des « évidences » consacrées par la routine.

Reste à ajouter qu'il aurait été souhaitable, s'agissant de concepts et de données historico-culturelles constamment interférentes, qu'on disposât d'index et aussi, dans bien des cas, d'un appareil critique un peu plus étoffé.

Mohamed KABLY
(Université Mohamed V, Rabat)

William Montgomery WATT, *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London and New York, Routledge, 1988. 23 × 14 cm, 158 p.

W. Montgomery Watt se devait d'analyser le fondamentalisme islamique en ses rapports avec la modernité, pour d'autant mieux cerner les malentendus qu'il ne cesse de susciter aujourd'hui. Le fait est que la plupart des musulmans contemporains semblent encore concevoir

BCAI 7 (1991) Oumlil (A.): al-Iṣlāḥiyya al-ʿarabiyya wa l-dawla al-waṭaniyya, recensé par M. Kably
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net