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) Watt (W.M.): Islamic Fundamentalism and Modernity, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

le monde et s'y comporter spécifiquement en fonction d'une vision qui leur est propre et que l'Islam leur a léguée depuis les origines : selon l'A., il leur serait donc difficile, voire impossible, de percevoir les événements de l'histoire moderne et d'accueillir les exigences de la technologie industrielle, ce qui les maintiendrait dans une position marginale qui se révèle aussi périlleuse pour eux-mêmes que pour le reste des humains. Tel est, semble-t-il, le fil conducteur des six chapitres ici proposés à la réflexion du chercheur.

Dans le *1er chapitre* (1-23), l'A. s'attache à décrire *l'image traditionnelle de lui-même que l'Islam s'est construite* et qui constitue le *non-dit* de ses adeptes aujourd'hui. Les aspects essentiels en sont les suivants : *caractère statique et immuable du monde* où l'innovation est blâmable et l'évolution inconcevable (« Pour les musulmans, l'immutabilité est à la fois un idéal pour les individus et les sociétés, ainsi qu'une perception de la nature actuelle de l'humanité et de son environnement »); *vocation de l'Islam à être la religion ultime*, définitive et donc finale, puisque les autres religions sont corrompues et qu'il ne saurait en advenir une nouvelle (« L'Islam prétend bien être l'ultime religion et trouver donc dans le Coran et la Sunna l'essentiel de la vérité religieuse et morale telle que la requiert l'espèce humaine, aujourd'hui et jusqu'à la fin des temps »); *l'autosuffisance même de l'Islam* avec son « savoir pour vivre » et non « pour dominer » (« Cette foi en l'autosuffisance de l'Islam, en même temps qu'un soupçon constant vis-à-vis de tout ce qui n'est pas islamique et partant la répugnance à emprunter aux autres cultures, continue à régner jusqu'à ce jour. Le corollaire en est que les musulmans montrent curieusement très peu d'intérêt pour toute autre forme de connaissance, quand bien même cela leur serait utile à des fins très pratiques »); *constitution de l'Islam historique en une demeure de l'Islam* à vocation séparée du reste du monde (« La division du monde en une *demeure de l'Islam* et une *demeure de la guerre* n'est aucunement une réalité du passé : aussi longtemps que grandit l'Islam traditionnaliste en force et en puissance, cela pourrait réapparaître au premier plan de la politique internationale »); *l'idéalisation de Muḥammad et de l'Islam des premiers temps*, celui des califes bien dirigés (« Avec ce danger réel que la communauté soit tellement occupée à reconstruire quelque chose du passé qu'elle en oublie de voir et de résoudre les réels défis et problèmes d'aujourd'hui »).

C'est à la lumière de cette analyse rigoureuse de la *self-image* de l'Islam que l'A. relit l'histoire passée et présente dans les sociétés musulmanes. Au *chapitre 2* (24-43), il considère *l'institution religieuse et son déclin* au cours des siècles de grandeur et de décadence de l'Empire ottoman. Force est bien de constater que les temps modernes y avaient réduit le pouvoir des *ʿulamāʾ* plutôt conservateurs et renforcé les intrusions et les innovations législatives et judiciaires du pouvoir séculier plutôt progressiste, d'où de curieuses retrouvailles entre les tenants du fondamentalisme islamique et l'appareil des hommes de religion. Dans le *chapitre 3* (44-61), il passe en revue les témoins des *commencements de la résurgence islamique* en réponse à l'érosion constante de cette image idéale d'un Islam parfait et intègre sous les chocs de la modernité. Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), Ḥassan al-Bannā (1906-1949), Mawdūdī (1904-1979), le colonel Qāḏḏāfī, les Aḥmadiyya sont tour à tour présentés dans leur effort pour défendre l'Islam en son identité menacée par les « attitudes intellectuelles occidentales ». Parallèlement, avec le *chapitre 4* (62-70), l'A. évoque *la recherche libérale d'une nouvelle identité*, telle qu'elle se formule dans la pensée d'un Ahmad Khan, d'un Amīr ʿAlī, d'un Fazlur Raḥmān, d'un

BCAI 7 (1991) Watt (W.M.): Islamic Fundamentalism and Modernity, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Mohammed Arkoun et de bien d'autres, mais sans grand succès vis-à-vis des opinions publiques.

C'est au *chapitre 5* (71-124), plus particulièrement long, que l'A. offre une *critique constructive* de l'Islam contemporain en vue de l'aider à se faire, pour aujourd'hui, *une* self-image *qui soit plus vraie et plus réaliste.* « Ce faisant, dit-il, je ne veux pas attaquer l'Islam comme tel, mais bien plutôt aider les musulmans à mieux ajuster leur communauté au rôle qu'elle doit jouer dans le monde contemporain ». Viennent alors de multiples propositions qui ne sont pas sans envisager bien des mutations en vue d'une meilleure adaptation de cette *self-image* aux exigences de la modernité en évitant toutes les tentations dans lesquelles tombent trop souvent les fondamentalistes et les intégristes de toutes tendances. L'A. invite les musulmans à recouvrer *une image plus vraie* et d'eux-mêmes et du monde où ils vivent, et donc à faire leur aggiornamento tout comme les Églises l'ont fait grâce à un renouveau exégétique et théologique. Cette *reconstruction intellectuelle* suppose que soient acceptées toutes les méthodes exigeantes de la critique historique et toutes les requêtes rigoureuses du savoir moderne, et donc la relativité de l'expression linguistique de la vérité religieuse, l'élément humain indéniable en tout processus de révélation, l'originalité de l'Islam dans le cadre des religions bibliques dont il est inséparable et vis-à-vis desquelles il doit mieux s'expliquer quant à certains faits historiques. On lira avec attention, p. 88, la *liste des cinq points* sur lesquels il conviendrait de réfléchir en ce sens. L'A. insiste aussi sur le nécessaire changement à opérer quant aux *liens entre la religion et la politique* (les formes du pouvoir et de sa légitimité ont changé) et quant aux *relations avec le reste du monde* qui n'est pas musulman (celui-ci n'est pas nécessairement « hostile » à l'Islam et celui-ci se doit d'accepter les règles d'un droit international qui transcende les privilèges médiévaux de la demeure de l'Islam et ne saurait plus admettre un quelconque *ǧihād* guerrier). Il rappelle enfin qu'en matière sociale, beaucoup souhaitent ouvrir toute grande la porte de l'*iǧtihād* pour résoudre bien des problèmes inédits, et accepter, par suite, une certaine convergence des points de vue quant aux droits de l'homme (à redéfinir, à préciser et... à appliquer scrupuleusement), sans oublier la nécessaire et réelle promotion de la condition des femmes. Toutes choses qui ne pourraient, toujours selon l'A., que reconstruire une *self-image* de l'Islam plus sûre et plus crédible : les grandes lignes en sont données à la p. 123.

Les sociétés musulmanes évoluent-elles dans le sens souhaité par l'A. en vue d'une meilleure *image* d'elles-mêmes? Le *chapitre 6* (125-139), qui traite de *l'expérience iranienne*, semblerait affirmer le contraire, étant donné que la contestation shi'īte a toujours engendré certains excès dans l'histoire de l'Islam et que bien des événements récents n'en font que corroborer la gravité. C'est pourquoi l'A. tente d'interpeler ses interlocuteurs musulmans dans son *chapitre 7* qui n'est qu'un bref et dense *épilogue* (140-143) : ce sont des pages d'une grande importance. « La question fondamentale, dit-il, consiste à demander aux musulmans de dire s'ils veulent être membres (à part entière) d'un seul et même monde, ou s'ils préfèrent vivre seuls dans un monde strictement islamique qui leur soit propre. » Peut-on bénéficier des techniques et des avantages de la civilisation moderne tout en refusant « un Occident jugé décadent » parce que valeurs et non-valeurs y sont des plus contrastées? Reprenant les conclusions de ses différents chapitres, l'A. croit pouvoir dire qu'une « correction de cette fausse *self-image* » n'est pas tellement utopique ni irréalisable. « Certains *'ulamā'*, ajoute-t-il, commencent à montrer des

BCAI 7 (1991) Watt (W.M.): Islamic Fundamentalism and Modernity, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

tendances plus libérales et il y a aussi toute une masse, silencieuse, en faveur d'opinions libérales en Islam ». L'A. est convaincu que bien des courants y apparaîtront, qui s'exprimeront par de « nouvelles initiatives ». Certains observateurs abonderaient volontiers dans son sens, tandis que beaucoup d'autres ne peuvent pas ne pas souligner combien sont encore puissantes, graves et rudes, les affirmations du fondamentalisme islamique.

Bien sûr, un tel livre sera mal reçu par les représentants patentés de ce dernier, généralement allergiques sinon polémiques vis-à-vis de tous les orientalistes, fussent-ils les plus amicaux : et c'est le cas d'un Ibrāhīm Sulaimān dans *Impact International* (25 August - 7 September 1989) qui en résume la lecture sous le titre « Watt hopes one day Muslims will secularise Islam ». Le débat reste donc ouvert et W.M. Watt en a montré l'enjeu pour tous. Sa vaste culture islamologique et sa profonde foi chrétienne donnent à ce livre, écrit dans un climat de dialogue pacifique et de respect attentif, une richesse d'information et une largeur de réflexion qui devraient lui permettre d'être bien reçu, accueilli et compris par ceux d'entre les musulmans qui, comme Ḥabīb Boularès, veulent que l'Islam ne soit pas synonyme de peur mais d'espérance.

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

Mohamed KABLY, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*. Paris, Maisonneuve et Larose, et Rabat, éditions Okad, 1989 (coll. « Islam d'hier et d'aujourd'hui », n° 33). 79 p.

L'ouvrage que nous présente Mohamed Kably est bref mais dense et ambitieux car il nous propose une lecture inédite et en profondeur de certains événements du passé arabo-musulman à la lumière de certaines de nos préoccupations actuelles.

La première et aussi la plus importante des trois contributions qui composent l'ouvrage a pour titre : « les soubassements historiques de l'islamisme contemporain » (p. 11-45). Elle a été élaborée dans le cadre du programme de coopération entre la faculté des Lettres de Rabat et la Fondation Konrad Adenauer. Le titre est assez éloquent pour expliciter le but de l'auteur : tenter une approche de l'islamisme actuel qui ne cède pas à la tentation d'en faire une manifestation de tendances récentes dans l'Islam, sans pour autant le réduire à la résurgence d'un phénomène ancien. Pour ce faire, la démarche de l'historien fera jaillir des faits l'éclairage qui convient à la compréhension des concepts en jeu (p. 13 et suiv.) et montrera que depuis fort longtemps l'Occident s'est trouvé confronté à des situations analogues. Car la tendance qui se manifeste dans l'islamisme a surgi depuis les premiers siècles de l'Islam : le message égalitaire et unitaire de l'Islam n'a pas réussi à maintenir sa cohésion. Mais la mise en œuvre de cet idéal par les Omeyyades et les Abbasides devait marquer un grand décalage avec cet idéal et c'est en contestant cet état de fait que commencera à se manifester l'islamisme. M.K., armé de cette clé, va reprendre les grandes lignes du développement des califats omeyyades et abbasides avant de s'attacher à la contestation religieuse au Maghreb médiéval dans son opposition à l'Orient, en particulier à la suite de l'échec de la démarche de la délégation berbère envoyée à Hišām b. ʿAbd-al-Malik.

BCAI 7 (1991) Watt (W.M.): Islamic Fundamentalism and Modernity, recensé par M. Borrmans
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net