

PIERRE RONDOT

**l'Islam et les**

**Musulmans d'aujourd'hui**

★ ★

DE DAKAR A DJAKARTA  
L'ISLAM EN DEVENIR

"LUMIÈRE ET NATIONS"  
ÉDITIONS DE L'ORANTE

Institut kurde de Paris

## DE DAKAR A DJAKARTA L'ISLAM EN DEVENIR

La nécessité, plus évidente que jamais, de considérer, non seulement l'Islam de l'Orient et du Moghreb, mais aussi celui de la périphérie : « De Dakar à Djakarta », appelle un complément à l'ouvrage : *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*.

D'autre part, l'évolution si rapide et si complexe du monde musulman au cours des derniers mois incitait à enrichir le tableau initialement brossé de touches nouvelles propres à faire entrevoir « l'Islam en devenir ».

Pas plus que le tome I, consacré à « la communauté musulmane : ses bases, son état présent, son évolution », ce tome II ne constitue un manuel d'islamologie. Son dessein est de faciliter aux lecteurs occidentaux, que l'actualité d'outre-mer déconcerte trop souvent, la connaissance vivante, la compréhension et le contact sympathique des Musulmans d'aujourd'hui.

---

*En couverture :*

La Mecque au XVIII<sup>e</sup> siècle.  
(Gravure de D'OHSON, 1790)  
Cliché ROGER ROCHE

Institut kurde de Paris



Institut kurde de Paris

L'ISLAM  
ET  
LES MUSULMANS  
D'AUJOURD'HUI

\* \*

DU MÊME AUTEUR

*L'ISLAM ET LES MUSULMANS D'AUJOURD'HUI*  
tome I :

LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE :  
SES BASES, SON ÉTAT PRÉSENT, SON ÉVOLUTION



*LES INSTITUTIONS POLITIQUES DU LIBAN*  
*des communautés traditionnelles à l'État moderne*  
(G.-P. Maisonneuve, 1947)



*LES CHRÉTIENS D'ORIENT*  
Cahiers d'Afrique et d'Asie, IV  
(Peyronnet, 1955)



*DESTIN DU PROCHE-ORIENT*  
(Éditions du Centurion, 1959)



EN PRÉPARATION :  
*ÉCRITS DES MUSULMANS D'AUJOURD'HUI*

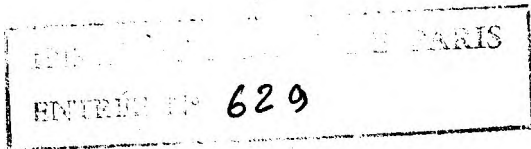
PIERRE RONDOT

14/04/2017  
240 RON ISL (2)

L'ISLAM  
ET  
LES MUSULMANS  
D'AUJOURD'HUI

\* \*

DE DAKAR A DJAKARTA.  
L'ISLAM EN DEVENIR



ÉDITIONS DE L'ORANTE  
23, rue Oudinot, Paris-VII<sup>e</sup>

29  
RON

*Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction  
réservés pour tous les pays.*

© 1960 by Éditions de l'Orante.



## NOTE LIMINAIRE

*En écrivant, en 1958, L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui, nous souhaitions offrir au public de langue française une vue d'ensemble, simplifiée parfois pour être plus accessible, réduite à l'essentiel. Le choix des données retenues, nous l'avons indiqué, comportait une part d'arbitraire; il pouvait faire l'objet de justes critiques; il était principalement guidé par le souci de faire comprendre et sentir l'actualité et « d'accrocher la connaissance de l'Islam à quelque chose de vivant ».*

*En dépit de ses imperfections, dont nous sommes plus conscient que quiconque, cet ouvrage a cependant trouvé un accueil bienveillant. Nous avons donc pensé que sa réédition pouvait, sans trop d'inconvénients, comporter d'abord la reproduction, avec un petit nombre de retouches de détail, du texte originel : tel est le contenu du tome I de la présente édition. D'importants compléments paraissent cependant souhaitables; ils ont été groupés dans ce tome II.*

*Pour l'établissement de ces compléments, nous avons été grandement aidé par les aimables avis de lecteurs attentifs et compétents, auxquels nous sommes vivement reconnaissant. Les indications et conseils que nous avons ainsi reçus des RR. PP. Bouchaud, C.S.Sp.; Dejeux, P.B.; Demeerseman, P.B.; Paréja, S.J.; des professeurs M. Colombe et G. Wiet; et de MM. J. Chelhod, V. Monteil, F.M. Prause, J. Vashitz, nous ont été particulièrement précieux. Nous avons largement utilisé, entre autres, leurs travaux et contributions, ainsi que ceux des RR. PP. J. Jomier, O.P., et Abd el Jalil, O.F.M., de Mme H. Carrère d'Encausse, de Mlle Ch. Quelquejay, des pro-*

## NOTE LIMINAIRE

fesseurs R. Arnaldez, J. Berque, R. Blachère, R. Brunschvig, Cl. Caben, H. Corbin, H. Laoust, R. Le Tourneau, B. Lewis, Th. Monod, Ch. Pellat, J. Schacht, J. van der Kroef, etc., du regretté commandant M. Cardaire; de MM. P. Alexandre, A. Ben-nigien, T. Burckhardt, J. Carret, M. Chailley, L. Fauque, R. Ferry, J. C. Froelich, L. Gardet, R. Jammes, J. Lapanne-Joinville, A. Le Grip, etc., et enfin les œuvres des maîtres éminents cités dans le tome I.

Notre premier travail, délibérément centré sur l'aspect communautaire, et donc unitaire, de l'Islam, faisait à l'Orient, son foyer traditionnel, une place capitale. Phénomène périphérique, l'Islam noir était l'objet de quelques indications sommaires. L'intérêt très vif qui s'attache aujourd'hui au destin de l'Afrique, en particulier conditionné par son islamisation, rendait souhaitable un sérieux complément; en tentant de le fournir ici, nous avons conscience de répondre au vœu de bien des lecteurs. En revanche, une autre forme périphérique de l'Islam, celle du monde malais, ne semble susciter en France que très peu d'attention. En y consacrant quelques développements, nous n'accédons pas à une demande; nous allons au contraire, délibérément, à contre-courant; mais cela ne nous paraît pas moins nécessaire. Cette Septième Partie consacrée à « l'Islam périphérique : de Dakar à Djakarta », concerne près d'un tiers des Musulmans du globe; ce double « cas particulier » n'est donc pas négligeable; il est d'ailleurs, comme on pourra le voir, symptomatique.

Il nous a cependant paru que ce n'était point le seul complément nécessaire. Si nous avons entrepris notre travail initial, non au printemps 1957, mais à l'automne 1959, il eût en effet été différent, et à coup sûr plus nourri : des lectures plus étendues, la participation à de nouveaux enseignements, des contacts multipliés, des voyages en Afrique occidentale, en Iran, au Liban, dans le Moghreb, enfin la considération de trente mois d'une actualité très chargée, auraient accru notre expérience et perfectionné notre vision des choses. Faute d'avoir pu réécrire ce livre, entreprise peut-être fallacieuse d'ailleurs, et incorporer dans le texte primitif ce nouvel acquit,

## NOTE LIMINAIRE

*nous avons tenu du moins à faire état de celui-ci dans quelques chapitres supplémentaires.*

*Une Huitième Partie, « L'Islam en devenir », rassemblera donc ces données. Elle se présente à la fois comme un complément du texte originel et comme une mise à jour. Elle ne prend cependant pas la forme d'une simple série d'additifs; nous nous sommes efforcé de la rendre, malgré son caractère composite, aussi cohérente que possible.*

*Le présent volume apparaîtra donc, dans son ensemble, plus développé, plus détaillé que le précédent; mais non pas, nous le souhaitons du moins, sensiblement plus complexe. Nous nous sommes efforcé de lui conserver le même esprit, voire le même ton. Il s'agit toujours, nous le répétons, d'un simple manuel d'initiation, destiné à donner le goût des sources originales, des ouvrages fondamentaux et des contacts personnels, en vue d'une compréhension plus large et plus humaine du monde musulman d'aujourd'hui.*

Institut kurde de Paris

## SEPTIÈME PARTIE

# A LA PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

Quarante millions de Musulmans en Afrique Noire, quatre-vingts en pays malais : ces régions périphériques de l'Islam rassemblent donc près d'un tiers du peuplement musulman du monde. En Europe l'opinion se préoccupe grandement, et à juste titre, des premiers; mais presque pas des seconds, et bien à tort. Des masses humaines aussi considérables, de pareilles puissances potentielles ne sauraient être négligées.

La situation géographique, également excentrique, de ces deux groupes musulmans, suggère d'aborder simultanément leur étude. A cette première raison s'en ajoutent d'ailleurs beaucoup d'autres. C'est un même type d'Islam, « l'Islam de l'animisme », qui apparaît entre le haut Nil et l'Atlantique comme dans l'archipel indonésien. En ces confins du monde musulman, l'Islam a eu à s'adapter à de vigoureuses réalités religieuses locales, païennes et panthéistes; le réformisme, tout en formulant de plus sévères exi-

## *PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA*

gences, est venu lui offrir des ressources nouvelles; de délicates questions politiques et sociales se posent, très variables dans le détail selon les lieux, que séparent de vastes distances, mais cependant analogues dans l'ensemble.

C'est, pour une part, le destin de l'Islam moderne qui se joue dans ces régions lointaines. L'Islam se montrera-t-il capable, dans ces conditions difficiles, de procurer le ressort politique et social dont ont besoin les nouveaux États qui se forment là-bas; laissera-t-il, au contraire, ceux-ci recourir à d'autres formules d'organisation et de vie, et consacrera-t-il ses ressources, de préférence, au prosélytisme et à l'expansion, dans le cadre relativement limité des îlots païens juxtaposés au monde malais, ou dans le vaste domaine que lui offrent encore les étendues de l'Afrique? En un mot, à quelle phase de son histoire en est l'Islam de la périphérie? Il se peut que ce soient là quelques-unes des questions majeures de la seconde moitié de notre siècle. Nous allons nous efforcer de les éclairer, en examinant successivement l'évolution des pays malais, plus tôt parvenus à l'indépendance, puis celle des pays noirs.

## CHAPITRE XXI

### L'ISLAM MALAIS

Ouvert dès le XII<sup>e</sup> siècle au prosélytisme des marins et des commerçants arabes, le monde malais compte aujourd'hui plus de 80 millions de Musulmans (76 millions en Indonésie, 3 millions et demi en Malaisie et à Singapour, 500.000 dans les Établissements britanniques de Bornéo, 700.000 au Thaïland, plusieurs centaines de mille aux Philippines), dont il faut rapprocher une centaine de milliers de Cham<sup>1</sup> musulmans du Cambodge et du Vietnam méridional et les Tagal musulmans des Philippines, sociologiquement très voisins. Cependant, ni ce grand nombre, ni cette concentration géographique, formidables ressources pour l'avenir, ne font sentir encore tout leur poids. Sur le plan proprement religieux, en dépit de touchants traits de ferveur, comme dans le domaine politique, malgré les violents efforts de quelques activistes, l'Islam malais reste encore marginal.

#### *CARACTÈRES DE L'ISLAM EN PAYS MALAIS*

Les pays malais : péninsule de Malacca, îles « de la Sonde », ont été l'objet d'une pénétration musulmane relativement an-

1. Conformément à la pratique actuelle des sociologues, on n'appliquera la marque du pluriel français qu'aux noms déjà francisés des peuples orientaux; on écrira : les Zénètes, mais les Cham, les Peul...

cienne, remontant au moins au XII<sup>e</sup> siècle, devenue très active à partir du XIV<sup>e</sup>, et le plus souvent pacifique : l'islamisation a été ici le fait de navigateurs ou de commerçants arabes, issus en particulier de l'Arabie du Sud. Cette origine géographique, dont le souvenir reste présent, explique sans doute encore certains aspects de la psychologie religieuse des Malais. Mais c'est surtout la subsistance tenace d'éléments religieux antérieurs qui fait, particulièrement en Indonésie, l'originalité de l'Islam malais.

Comme le note, en effet, un excellent spécialiste néerlandais, le professeur Justus M. Van der Kroef, « dans l'archipel indonésien, l'Islam s'est trouvé mêlé avec des croyances animistes et panthéistes plus anciennes; ou, comme à Java, avec les traditions affaiblies héritées de la civilisation hindouïste. Bien que quelques groupes y aspirent, un État musulman orthodoxe, avec une structure d'administration publique entièrement basée sur le Coran, le *fiqh* et la tradition musulmane, n'existe pas en Indonésie. D'un autre côté, les influences islamiques se sont si étroitement mêlées aux structures culturelles de l'Indonésie, à ses lois et à ses normes de conduite, à ses idéaux éthiques et esthétiques, que l'on peut dire que l'Islam a fourni une base importante pour l'action politique et sociale et le développement du pays<sup>1</sup> ».

Le résultat de l'interpénétration de l'Islam avec les persistances animistes et en particulier la coutume malaise, aussi soigneusement sauvegardée que possible en matière de statut familial et de successions, a été « une curieuse dichotomie culturelle : en bien des cas les Indonésiens ont peu hésité à adopter les doctrines eschatologiques antérieures de l'Islam, bornées souvent à l'acceptation de la suprématie divine, de l'éminence de Mahomet en tant qu'instrument de Dieu, et de la croyance en une autre vie. Mais en même temps les leçons et les conséquences sociales, économiques et politiques de la foi, ou bien ont provoqué une réaction hostile,

1. Justus M. Van der Kroef, « Some social and political aspects of Islam in Indonesia », *The Islamic Review* (Woking), juillet 1957, p. 33.



ou bien ont été tellement atténuées qu'elles ont perdu l'essentiel de leur caractère<sup>1</sup> ».

Les Malais, de caractère particulièrement aimable et policé, sont très sensibles à la pression sociale et sujets au respect humain; ces dispositions expliquent peut-être en partie l'aisance avec laquelle, dans certaines limites, ils se sont pliés à l'Islam, comme cette sorte de complexe d'infériorité qu'ils semblent conserver à l'égard des Musulmans arabes; ils ignorent souvent la langue religieuse; ils connaissent mal les rites; pour eux, comme le dit l'attachant biographe d'un résidant britannique de Sarawak passé à l'Islam, « le pèlerinage constitue le but suprême de leurs espoirs terrestres et à leurs prières<sup>2</sup> ». Dès le plus jeune âge, hommes et femmes pensent à cet acte de culte, paré d'un prestige aventureux, pour lequel ils épargnent patiemment, et reçoivent d'ailleurs les pieuses aumônes des parents, amis et voisins; à la veille de l'accomplir, ils multiplient les exercices religieux et ils tentent de mieux s'instruire. Ils s'efforcent de prolonger pendant trois ou quatre mois leur séjour auprès des Lieux Saints; dès leur arrivée, ils vont à Médine visiter le tombeau du Prophète; ils passent à La Mecque le mois du Ramadan, et consacrent leur temps à parfaire leur éducation religieuse. En Arabie, ils s'en remettent entièrement à des *cheikh* résidant à La Mecque, qui les prennent en charge, les guident matériellement et spirituellement, et leur donnent la garantie d'accomplir un pèlerinage absolument valable. A leur retour ils sont brillamment fêtés, et ils jouissent désormais d'un grand prestige. « Beaucoup de Malais font le vœu, s'ils réussissent à aller à La Mecque, de faire don à leur retour de leur « hauteur » en or. Lorsque le moment est venu d'accomplir ce vœu, celui qui l'a formulé invite ses amis à une fête; un mince fil d'or est soigneusement mesuré à la taille exacte de l'hôte, et il

1. *Ibid.*

2. Owen Rutter, *Triumphant pilgrimage*, Leipzig, 1938, p. 33.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

est coupé en petits morceaux distribués entre tous les participants<sup>1</sup>. »

L'observateur néerlandais que nous avons déjà cité croit pouvoir conclure que « pour l'Indonésien moyen..., l'importance de l'Islam réside surtout en ce qu'il est un idéal culturel durable, dont la réalisation procure un grand prestige social. Ceci est le véritable secret de la force des mouvements musulmans en Indonésie. Mais, remarque-t-il en même temps, le degré d'islamisation, en Indonésie, varie grandement de région à région et d'individu à individu<sup>2</sup> ».

### L'ISLAM ET LES STRUCTURES INDONÉSIENNES

Bien des causes de division, en effet, ont joué et continuent de jouer dans l'archipel indonésien; et il est essentiel de remarquer que l'Islam ne remplit que partiellement ici son rôle unificateur traditionnel, faute en particulier d'avoir pu se traduire par une tendance socio-politique unanime, en sorte que c'est en fait dans une autre idéologie que le gouvernement de Djakarta cherche aujourd'hui les ressorts et les principes de la centralisation dont il est féru.

Première cause de division : la géographie. Trois fois grande comme la France, l'Indonésie se compose de 3.000 îles, réparties sur une longueur de 5.000 kilomètres, soit la distance de Brest à Moscou, et sur une largeur de 1.900, et très inégales en superficie et en population; Kalimantan, la partie politiquement indonésienne de Bornéo, n'abrite, sur la superficie de la France, que 3 millions d'habitants; Java, en revanche, en nourrit difficile-

1. *Ibid.*, p. 86. En ce qui concerne le jeûne, cf. ci-dessus, p. 99.

J. Van der Kroef, « Muslim movements in Indonesia », *Eastern World* (Londres), juin 1954, p. 20.

ment 55, avec une densité de 400 au kilomètre carré. La difficulté des communications est extrême dans les grandes îles mal pénétrées : qu'on se souvienne des évocations de Bornéo dans le film *Le Continent perdu*; elle est notable aussi par mer, surtout depuis que les nationalisations hâtives de l'indépendance ont désorganisé les anciens services néerlandais de navigation.

Autre facteur de particularisme, désormais efficacement combattu : la diversité ancienne des langues. L'archipel possède 200 ou 250 idiomes vernaculaires et dialectes, d'ailleurs de souche commune. Le javanais, langue maternelle de près de la moitié de la population, mais trop complexe, a été officiellement et pratiquement détrôné par le malais; celui-ci, parlé initialement par 6 millions de personnes, est devenu la langue nationale, « l'indonésien »; il constitue un fort utile véhicule commercial et un bon moyen de contact avec les frères de race sur le continent asiatique.

Troisième motif possible d'oppositions internes : la pluralité des groupes ethniques, qui sont au nombre de cinquante-quatre, d'ailleurs apparentés. Cependant, fort heureusement pour l'Indonésie, les divisions ethniques ne correspondent pas aux divisions géographiques : aucune des grandes îles n'est l'apanage d'un seul groupe. Java compte 40 millions de Javanais proprement dits, détenteurs d'une civilisation ancienne, 12 millions de Soudanais, et 3 millions de Madourais, lesquels sont aussi nombreux sur l'île voisine de Madoura.

Une grave disparité doit encore être signalée, celle de l'évolution sociale et du développement économique. Java, dont les ressources agricoles, considérables, sont exploitées au maximum, mais dont la population a décuplé depuis un siècle, compte, sur un effectif « employable » de 27 millions, 10 millions d'inemployés; l'indispensable émigration est difficile à organiser, car tout est à faire dans les éventuelles régions d'accueil, à peine pénétrées, comme Kalimantan. A Sumatra, la différence est grande entre : au nord les gens d'Atjeh qui ont su maintenir leur sultanat jus-

que dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'encontre des Néerlandais, et qui sont aujourd'hui chroniquement rebelles et zéloteurs d'un Islam intégriste; au centre les Batak, touchés par la christianisation; sur la côte ouest, les très évolués et entrepreneurs Minangkabau, héritiers d'un ancien État hindouiste, très pénétrés par la *Naqchbendiya*<sup>1</sup>; actuellement, ils jouent volontiers un rôle dans la politique, et un publiciste américain a pu les comparer aux « gens du Texas ». Ce n'est pas Java, ce sont quelques îles « extérieures » qui servent de support à l'économie indonésienne; Sumatra fournit les grands produits d'exportation, caoutchouc et coprah, et procure 70 % des rentrées de devises.

Comme l'Indonésie est absente de nos manuels courants, il était indispensable, croyons-nous, de donner ces précisions, faute desquelles ne se peuvent comprendre ni les aspects très divers d'un Islam adapté aux réalités locales, ni les grands traits d'une politique nationale jalousement unitaire, ni enfin la fréquente absence actuelle de coïncidence, malgré toutes les déclarations de principe, entre forces musulmanes et forces nationalistes.

### ÉVOLUTION MODERNE DE L'ISLAM EN INDONÉSIE

L'administration néerlandaise a souvent, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, pour des raisons de commodité, favorisé l'expansion et la consolidation de la foi musulmane dans l'archipel. Mais l'ambiguïté de l'Islam indonésien, greffé sur un fond animiste traditionnel demeuré vivace, a eu des conséquences profondes : « D'une part elle a contribué directement à la naissance des idéologies islamiques réformistes, d'autre part elle a donné une expression poli-

1. Cf. t. I, p. 209.

tique à ce que l'on peut, faute d'un autre terme, appeler l'Islam populaire. Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ... elle a conduit à un abaissement du prestige et de la valeur de la foi parmi les jeunes Indonésiens émancipés qui ont fourni les futurs chefs du mouvement national. Le fait que l'Indonésien, en général, ne fait point difficulté pour accepter Dieu et Mahomet, et demeure cependant attaché pour le reste à l'animisme, à la magie et aux anciennes croyances populaires fondées sur l'*adat* (coutume), fait qu'aux yeux des générations nouvelles l'ensemble de l'Islam a paru teinté par d'étranges superstitions et anachronismes, et indigne de la dévotion des Indonésiens modernes<sup>1</sup>. »

C'est contre cet état d'esprit que s'est élevé le réformisme musulman<sup>2</sup>, dont l'essor a revêtu également, à une époque où manquait toute autre formule d'expression politique, une signification nationaliste. Il s'est traduit, en 1911 et 1912, par une double fondation : celle de la *Sarekat Dagang Islam*, « Société commerciale islamique », créée par des marchands de batik de Java soucieux de lutter contre la prépondérance économique des Chinois, devenue bientôt plus largement la *Sarekat Islam*, et celle de la *Muhammadiyah*, interprète des principes réformistes dans la vie économique et sociale et dans le développement général. Mais les éléments progressistes devaient rapidement abandonner ces formes d'action pour des tentatives plus radicales; une réaction conservatrice se manifesta dès 1926 dans la *Nahdatul Ulama*, « Renaissance des *uléma* », qui ne sauvegardera d'ailleurs pas son unité<sup>3</sup>; enfin l'indépendance, formelle dès 1945 et réelle depuis 1948, permet dorénavant des modes d'expression proprement politiques qui dominant désormais la vie publique.

1. J. Van der Kroef, *Islamic Review*, *ibid.*, p. 35.

2. Cf. t. I, pp. 233-246.

3. Ainsi, soulignons-le pour éviter une possibilité de confusion toute formelle, l'étiquette des *uléma* marque en Indonésie une tendance conservatrice et « légaliste », en Algérie (cf. t. I, pp. 248-251) une tendance réformiste.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

### L'ISLAM DANS LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE DE LA RÉPUBLIQUE INDONÉSIENNE

Le président Soukarno, vétéran des luttes nationales et actuellement chef de l'État, mène en effet son action politique indépendamment des forces organisées de l'Islam indonésien. Sans doute assure-t-il en 1945, en même temps qu'il formule sa doctrine, que « si l'on ouvrait sa poitrine on ne trouverait dans son cœur rien qui ne soit musulman »; mais en 1952 il croit pouvoir constater que « l'Islam n'est plus florissant dans les masses ». La « Démocratie dirigée », par laquelle il entend faire passer dans les institutions l'esprit traditionnel de coopération mutuelle, *gotong-royong*, s'appuie sur les « cinq principes » fondamentaux du *Pantjasila* : « croyance en Dieu et liberté de conscience, humanitarisme universel, unité nationale indonésienne, démocratie et justice sociale »; elle doit se traduire par le « Marhaénisme », socialisme autoritaire baptisé du nom d'un paysan dont la conversation fortuite a naguère éclairé le président sur les dispositions d'esprit et les besoins du peuple. M. Soukarno estime que le contenu doctrinal de l'Islam est repris dans ses propres principes, et dès lors il s'estime parfaitement libre, sur le plan politique, à l'égard des organisations musulmanes, dont il constate soit l'incapacité à s'unir pour une action commune, soit la collusion avec des particularismes locaux qui contrarient ses vues unitaires et centralisatrices.

Dans l'état présent des choses, les organisations musulmanes d'Indonésie consistent à la fois en partis politiques parlementaires, en comités sociaux qui sont leurs auxiliaires, et en groupements extrémistes activistes; nous allons sommairement passer en revue les uns et les autres.

Les principaux partis musulmans, au nombre de quatre jusqu'à

ces dernières années, se réduisent pratiquement, depuis l'avènement des cabinets de « Démocratie dirigée » (juillet 1953-août 1955, et de mars 1956 à l'heure actuelle) et les élections législatives générales de l'automne 1955, à deux : *Nabdatul Ulama*, déjà nommée, d'inspiration orthodoxe (chaféite), attachée à l'interprétation stricte de la loi musulmane (président, M. Idham Khalid; « general chairman », M. Abdul Wahab Chasbullah), et *Masjumi* (*Madjelis Sjuro Muslimin Indonesia*, « Conseil consultatif des Musulmans d'Indonésie »), plus modéré, fondé en 1945 pour traduire politiquement les vues réformistes (président, Dr Wirjosandjojo Soukiman, représentant l'aile droite; « general chairman », M. Muhammad Natsir, représentant l'aile gauche; « théoricien », M. Youssouf Wibisono). La *Nabdatul Ulama* est puissante surtout dans le centre et l'est de Java et le sud de Kalimantan, où elle « fait appel au substrat islamique populaire de la société rurale rigide<sup>1</sup> ». Le *Masjumi* touche la jeune intelligentsia des villes, les classes moyennes, dont l'importance va croissant, et les milieux d'entreprise, hostiles à la centralisation javanaise; il exerce une grande influence à Sumatra et dans les îles « extérieures », ainsi qu'en certains points de Java. Lors des élections de l'automne 1955, il s'est trouvé à égalité avec le Parti National Indonésien, obtenant comme lui 57 sièges sur 227; aussitôt après, la *Nabdatul Ulama* venait avec 45 sièges, devant le Parti communiste avec 34. Toutefois cette division des forces parlementaires musulmanes, s'ajoutant à la mésentente foncière entre le *Masjumi* à tendances fédéralistes et le Parti National épris de centralisation, a contribué à conduire ce dernier à réaliser en coopération avec le Parti communiste son expérience de « Démocratie dirigée ».

Les partis parlementaires ne recouvrent d'ailleurs pas tout l'Islam indonésien. A leurs côtés, et dans leur orbite, des organisations sociales musulmanes très variées : coopératives paysannes,

1. J. Van der Kroef, *Islamic Review*, *ibid.*, p. 39.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

féministes, syndicales, scolaires, de bienfaisance, etc., exercent sur les masses une influence considérable; la plus notable reste peut-être la plus que cinquantenaire *Muhammadiyah*. Enfin, et surtout, il faut tenir compte des inlassables extrémistes qui combattent pour le *Dar ul Islam*, l'État théocratique musulman, sans nullement répugner à la violence.

L'habituelle étiquette du *Dar ul Islam* recouvre en réalité plusieurs groupes distincts opérant, dans les régions les plus profondément islamisées, sous les ordres de MM. Daoud Bourouh à Atjeh (Sumatra septentrional), Kartosouwirdjo dans l'ouest et le centre de Java, Ibn ou Hadjar à Kalimantan, Kahar Mouzakkar dans l'île de Sulawesi (aurefois Célèbes). Leur action, qui se veut dirigée à la fois « contre le dragon rouge de la Chine populaire, contre l'ours rouge de Russie, contre le serpent noir de Soukarno et contre le vieux tigre néerlandais », a cependant été ou passe pour être parfois soutenue par certains Occidentaux, naguère le célèbre aventurier « Turco » Westerling, et aujourd'hui, assure-t-on, des agents américains; aussi, bien que parfois, comme à Sulawesi, ces extrémistes persécutent les chrétientés locales, la propagande gouvernementale les dénonce-t-elle volontiers comme vendus aux impérialistes. Toutefois « une indubitable raison de la force constante du *Dar ul Islam* consiste dans le fait que dans une certaine mesure, le mouvement s'est rencontré avec d'autres mécontentements dans les provinces extérieures, et avec le caractère excessivement centralisé et dénoncé comme exploiteur du gouvernement national de Djakarta... Il est clair qu'aucune solution du problème du *Dar ul Islam* n'est possible sans une atténuation de ces mécontentements régionaux<sup>1</sup> ». Bien que vigoureusement combattu par les autorités, ce hardi groupement activiste exécute encore, en 1959, des coups de main sanglants jusque dans l'île de Java.

Un autre aspect de l'extrémisme musulman en Indonésie doit

1. *Ibid.*, p. 38.



encore être mentionné. En effet, si d'une manière générale l'Islam indonésien se montre hostile à l'idéologie communiste, et même à l'alliance tactique des nationalistes avec les communistes au sein de la « Démocratie dirigée », il a cependant subi quelques infiltrations; des professeurs et des politiciens tels que MM. Kjai Chatib, Datouk Batouah et Natar Zaïnuddin professent que le communisme est une extension logique de l'Islam<sup>1</sup>; et, dans l'ouest de Sumatra, des villageois et des ouvriers, sans doute aussi superficiellement renseignés sur les deux doctrines, se sont un moment groupés au sein du *Partai Kommunis Indonesia Lokal Islamit*.

L'impression d'ensemble que peut laisser ce rapide tour d'horizon est celle de diversités et de confusions, invétérées mais aggravées encore par l'évolution récente, que l'Islam n'a réussi ni à clarifier ni à ordonner. C'est, au fond, la leçon de cet échec pratique de l'Islam dans la vie sociale et publique de l'Indonésie, que le président Soukarno a directement tirée. Une fois de plus, nous recourrons à l'expérience du professeur J. van der Kroef pour articuler l'esquisse d'une conclusion synthétique : « Une des idéologies en compétition, qui dans les dernières années en est venue à être mise en œuvre, en particulier, contre l'Islam, est la fusion des principes de la coutume et des concepts séculiers modernes contenus dans une doctrine comme le *Pantjasila*. Cette fusion est, dans un certain sens, une réaction « indigéniste » (*nativistic*) contre les nombreuses innovations ayant atteint l'Indonésie et ses cultures populaires; cependant, il est difficile de tracer bien clairement les lignes du conflit entre cette fusion idéologique et l'Islam, tant l'Islam pré-réformiste a été lui-même profondément incorporé dans la vie indonésienne traditionnelle. On a l'impression que ce sont en particulier certaines manifestations de l'Islam, par exemple la théocratie intransigeante du *Dar ul Islam* ou le modernisme avancé de certains éléments de l'Islam

1. Cf. t. I, pp. 317-321.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

réformiste au sein du *Masjumi*, qui ont éveillé des soupçons dans les milieux « indigénistes ». De même le communisme entre en compétition avec l'Islam. Mais il ne serait pas sage d'ignorer les influences socialistes sur certains des plus jeunes leaders du *Masjumi*. Une seule chose est certaine sur ce confus champ de bataille idéologique : c'est que, pour une grande part, c'est l'éclectisme traditionnel en matière de religion et d'idées, si caractéristique de la vie du peuple indonésien, qui a ouvert la voie à une partisanerie véhémement, laquelle a également grandement altéré la fonction de l'Islam. Une grande part de l'instabilité indonésienne de ces derniers mois doit être attribuée à cette exaltation de la conscience idéologique à tous les niveaux de la société<sup>1</sup>. »

## L'ISLAM EN MALAISIE ET A SINGAPOUR

La péninsule malaise, touchée dès le VIII<sup>e</sup> siècle par des navigateurs arabes à la recherche de l'étain, a été islamisée vers la même époque et dans les mêmes conditions que l'Indonésie. Les souverainetés locales chevauchaient le plus souvent l'archipel et la presqu'île; celle-ci n'a pris sa physionomie politique distincte qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la substitution des Britanniques aux Néerlandais, puis dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle avec le prodigieux développement, dans une petite île côtière, du port de Singapour, et l'immigration massive des Chinois attirés par les entreprises occidentales.

Retardée par une rébellion d'inspiration communiste et chinoise, l'indépendance est effective pour la Fédération de Malaisie depuis le 31 août 1957; Singapour, traité à part depuis 1946, ne

1. J. Van der Kroef, *Islamic Review*, *ibid.*, p. 38.

bénéficie, depuis le début de juin 1959, que de l'autonomie interne.

L'Islam de la péninsule rappelle, par beaucoup de ses traits, l'Islam de l'archipel; l'importance attachée au pèlerinage de La Mecque<sup>1</sup> a même conduit ici un pieux sultan à édifier à Djohore Baharou une *kaaba* en miniature; les souverains naguère protégés, aujourd'hui groupés dans la Fédération indépendante, ont conservé leur autorité traditionnelle dans les matières de statut personnel soumises à la loi musulmane; un certain effort a été accompli en faveur de l'enseignement religieux qui, de Kota Baharou, rayonne sur les Musulmans du Thaïland et du Cambodge. Mais les questions religieuses n'ont pratiquement joué aucun rôle sur le plan politique, et l'indépendance a été édifiée dans une atmosphère de coopération interracial et intercommunautaire; la religion musulmane est celle de la Fédération, mais celle-ci demeure expressément un État séculier; l'alternance des sultans à la tête de la Fédération lui assure cependant un certain caractère conservateur.

Mais si l'Islam, avec le renfort d'une partie des immigrés de l'Inde, conserve une faible majorité numérique (55 %) dans la Malaisie proprement dite, il est nettement minoritaire à Singapour (environ 12 %) devant les Chinois. La constitution entrée en vigueur en juin 1959 à Singapour prévoit expressément la sauvegarde des droits, religieux en particulier, de la communauté malaise; le cabinet formé par le Parti de l'Action du Peuple, présidé par M. Lee Kwan Yew, triomphateur des élections du 30 mai, préconise un nationalisme multiracial fondé sur la culture malaise, et songe à une fusion du nouvel État avec la Fédération malaise; celle-ci se montre réservée, de crainte de déséquilibre ethnique et de contamination communiste ou socialiste, mais des relations amicales se sont d'ores et déjà nouées entre les deux États.

1. Cf. ci-dessus, p. 15.

2. Cf. t. I, pp. 142-149.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

### MUSULMANS DU THAILAND, CHAM DU CAMBODGE ET DU SUD-VIETNAM, MOROS DES PHILIPPINES

Entre Malaisie et Thaïland, la frontière actuelle ne date que de cinquante ans : en 1909, les Britanniques ont soustrait à la domination du gouvernement de Bangkok et pris sous leur protectorat les quatre sultanats du nord de la péninsule; mais au-delà d'une ligne de démarcation assez artificielle subsistent encore au Thaïland quelque six cent mille Musulmans, dont la vie religieuse et, pour une bonne part, culturelle, subit le rayonnement des centres islamiques de Malaisie et en particulier de Kelantan. Pour l'instant, aucun problème politique ne semble se poser pour cette minorité; les autorités locales la traitent avec un paternalisme bienveillant, affrétant par exemple chaque année, comme le ferait un gouvernement occidental, un navire pour faciliter le pèlerinage de la Mecque; mais le caractère massif et la situation géographique excentrique de ce peuplement malais musulman permettent de penser qu'un tel problème pourra fort bien, selon les circonstances, se poser quelque jour.

Au-delà du golfe du Siam, dont la traversée s'effectue en quelques heures de navigation à voile, l'influence religieuse et culturelle malaise touche aussi la minorité musulmane du Cambodge; mais il ne s'agit ici que d'une centaine de milliers de personnes, établies surtout sur la côte et sur les berges des rivières, et qui appartiennent en partie à la souche malaise, en partie à la race Cham. Les bas-reliefs d'Angkor évoquent les luttes historiques des Khmer contre les Cham, alors hindouistes et finalement vaincus; en revanche, les Malais sont venus ici en navigateurs et commerçants pacifiques, et, selon l'hypothèse de Georges Maspéro, c'est à eux sans doute qu'a été due l'islamisation des Cham, rela-

tivement récente et, en ce qui concerne le groupe du Vietnam, demeurée encore partielle.

Les Musulmans du Cambodge sont entièrement loyaux à l'égard du royaume khmer, qui fait régner une tolérance parfaite et une admirable confiance réciproque, dans une atmosphère curieusement composite où la rigueur soigneusement sauvegardée du culte islamique s'accommode d'emprunts au décor extrême-oriental. Parfois un dôme en forme de clochette, analogue à celui d'un *phnom* cambodgien, surmonte et égale, comme à Chruong Chamrès, au nord de Phnom Penh, un sévère minaret carré; à Véal Noréa, près de Battambang, l'antique signe chinois du *taï-ki*, ce disque partagé par une ligne en forme d'S en deux régions, l'une sombre, l'autre claire, symbolisant les deux principes du *yin* et du *yang* affrontés dans l'œuvre de la création, voisine sur le mur de la mosquée avec les pieuses inscriptions arabes; à Chruoi Changvar, en face de Phnom Penh, le baldaquin mobile qui sert à indiquer la *qibla* est une pièce typique d'ébénisterie khmère due à un artisan bouddhiste, et le scrupule des fidèles l'a légèrement décalé par rapport à l'axe de la mosquée, sans doute imparfaitement orientée. Dans ces petites communautés, toute la population masculine se presse, avec recueillement et gravité, à la grande prière du vendredi<sup>1</sup>: pour lire le prône, l'*imâm* prend dans le main droite un long bâton, le *kan*, orné d'une pointe de vermeil et reposant sur son extrémité fourchue en forme de croissant, antique symbole de puissance dont l'usage est ailleurs tombé en désuétude. Dans les villages des bords du Mékong et du Tonlé Sap, les femmes tissent de beaux sarongs, les hommes naviguent, commercent et élèvent du bétail; dans les villages proches de la côte sud, on cultive des rizières; souvent, les arbalétriers croisés dessinent, au faite des maisons de bois montées sur hauts pilotis, une sorte de croissant; l'inévitable épicier chinois du Sud-Est asiatique est écarté de l'agglomération, et le visiteur s'aperçoit qu'il

1. Cf. t. I, pp. 116-118.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

a quitté le domaine du peuplement musulman lorsqu'il entend de nouveau japper les chiens. Chaque année, en dépit de la distance, quelques pèlerins vont à la Mecque.

Au Vietnam, si l'on excepte l'îlot malais de Chaudoc au sud-ouest de Saïgon, le peuplement musulman est purement Cham; il est concentré dans la zone côtière au sud de Nha Trang et ne comporte que quelque cinq mille personnes. Ces Cham Bani (*Ban ul Islam*, « fils de l'Islam »?) se savent très différents, au point de vue religieux, de leurs frères de race et voisins demeurés hindouistes, deux fois plus nombreux qu'eux. « Nous enterrons nos morts, remarquent-ils, tandis qu'eux les brûlent; nous mangeons du bœuf et pas de porc, et pour eux c'est l'inverse. » Mais, en raison sans doute d'un long isolement, leur théologie est chancelante. Les agents du culte, qui font figure de chefs religieux respectés, ignorent l'arabe et lisent sans les comprendre les quelques textes coraniques dont ils disposent. L'un d'entre eux, sur nos questions, affirme : « Oui, nous n'avons qu'un seul Dieu »; il précise que ce Dieu s'appelle Troï, ce qui est un nom vietnamien, et que « le culte chez les Bani ressemble à celui des Arabes. » Tandis que les noms d'Allah, de Mahomet, ne paraissent rien éveiller en lui, à l'énoncé de celui d'Ali<sup>1</sup> son visage s'éclaire : « C'est le fils de Dieu, c'est dit dans la prière; » puis il s'explique : « Celui que l'on appelle Li c'est Dieu; Po Li, c'est le fils de Dieu; Po Li est plus grand que Li. Dans le Livre, on ne prononce pas Li; on marque un arrêt dans la voix. » Puis, reprenant ses explications, non sans apparentes contradictions nouvelles, il annonce qu'il y a « deux plus grands dieux : Po Ahmet et Po Nbi; ensuite viennent Po Li et Ali ». Ces surprenantes déclarations ne peuvent évidemment être comprises que si l'on fait la part et de l'ignorance (l'arabe est lu sans être compris), et de l'influence syncrétiste et panthéiste de l'atmosphère religieuse de l'Extrême-Orient; c'est sans doute un

1. Cf. t. I, pp. 72, 136, etc.

inconscient dédoublement verbal qui amène à « distinguer », par exemple, le « prophète », Nbi (arabe : *nabî*), et Ahmet, un des noms qui désignent Mahomet.

La vie rituelle procure des surprises analogues. Les mosquées semblent convenablement orientées; l'office du *mihrab*<sup>1</sup> est rempli par un baldaquin en bois décoré de dragons, de fleurs et de petits miroirs, et sur lequel repose, en un étui de bambou, le long bâton recouvert d'étoffe rouge que seul aura le droit de saisir le conducteur de la prière; cet objet, sur lequel semble se concentrer ici toute la charge du sacré, ne saurait, en dehors des cérémonies, être montré aux étrangers. Le jeûne du Ramadan<sup>2</sup> est accompli par les seuls « chefs religieux », et durant trois jours seulement, qu'ils passent enfermés dans la mosquée; à l'issue de cette courte période a lieu une sorte de fête de rupture du jeûne, qui comporte une prière solennelle et un banquet, servi dans la mosquée même et durant lequel les fidèles consomment, en particulier, les mets préparés et offerts par les Cham hindouistes des villages voisins, avec lesquels ils ont des relations vraiment fraternelles.

C'est encore à l'Islam malais qu'il faut rattacher, au point de vue historique, et, au moins partiellement, au point de vue ethnique, les quelque 900.000 Moros des Philippines. Il s'agit en effet d'une part d'immigrés malais, d'autre part de Tagal, islamisés à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle par un prédicateur venu de la péninsule et qui, au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, luttèrent avec acharnement contre les Espagnols. Cette petite minorité musulmane, qui ne représente qu'un vingtième de la population de la République, est concentrée surtout dans l'île de Mindanao et l'archipel des Soulou. Bien qu'elle n'ait pas été touchée par la rébellion des Houkbalahap, elle a nourri, en 1932, une dissidence locale animée de l'esprit de *djihad*<sup>3</sup>, qui a nécessité des opérations militaires d'une certaine ampleur.

1. Cf. t. I, p. 114.

2. Cf. t. I, pp. 119-124.

3. Cf. t. I, pp. 150-159.

PERSPECTIVES DE L'ISLAM MALAIS :  
UNE « PLUS GRANDE MALAISIE » ?

L'évolution de la République indonésienne dans le sens autoritaire s'est parachevée, en juillet 1959, par la dissolution du Parlement, la restauration de la constitution « présidentielle » de 1945 et l'avènement d'une sorte de dictature exercée par le président Soukarno; cette « Démocratie dirigée » semble devoir exclure, dans l'avenir immédiat, toute influence directe de l'Islam, gravement divisé d'ailleurs, sur la vie politique indonésienne. Mais la centralisation javanaise, ainsi renforcée, réussira-t-elle à triompher complètement des tendances centrifuges avec lesquelles sont liées, nous l'avons vu, certaines formes de l'Islam local ? On peut d'autre part prévoir que le nationalisme indonésien, ainsi consacré, redoublera d'efforts pour obtenir l'annexion de l'Irian (Nouvelle-Guinée occidentale, encore néerlandaise), dont les frustes populations païennes constitueraient dès lors un champ d'expansion pour l'Islam de l'archipel.

Les perspectives sont tout autres dans la péninsule malaise, où la vie parlementaire et l'activité des nouveaux hommes d'État permettent l'expression de tendances originales. Si l'enthousiasme du jeune président de l'État de Singapour triomphe, à la longue, des hésitations de la Fédération malaise, et obtient une fusion plus ou moins complète entre les deux nations, le rêve d'une plus grande Malaisie, *Greater Malaya*, pourrait commencer à prendre forme. Cette formule « panmalaise » a déjà enflammé quelques esprits dans la péninsule; le parti de *Greater Malaya* a enlevé quatorze sièges, sur cent quatre-vingts, lors des élections législatives qui se sont déroulées fin août 1959 en Malaisie; bien que nettement minoritaire, cette tendance persistante ne peut être



négligée. Si elle s'affermissait dans l'avenir, les régions musulmanes du Thaïland méridional ne tarderaient pas à être expressément visées. Dans l'ensemble du monde malais, cependant, l'importance d'un tel mouvement restera minime, tant que l'Indonésie, qui rassemble l'immense majorité de la population musulmane malaise, continuera de concentrer étroitement toutes ses énergies sur ses affaires nationales.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE XXII

### L'ISLAM NOIR

La position que l'Islam s'est acquise en Afrique Noire, et qu'il renforce et étend chaque jour, retient à juste titre l'attention. Qu'il suffise de se rappeler ici que, selon toute probabilité, plus d'un quart des Africains suit l'Islam, et que celui-ci aurait, en vingt ans, doublé le nombre de ses adeptes dans ce continent<sup>1</sup>.

L'islamisation de l'Afrique Noire a une histoire déjà longue, et d'ailleurs fort confuse : au cours des siècles ont alterné essor, stagnation, recul, rebondissement. Il sera utile d'essayer de situer notre époque dans ce cycle. Mais il importera davantage encore de chercher à discerner les aspects actuels, si divers, d'un Islam que le continent noir, plus que toute autre contrée, a particularisé. Dans quelle mesure cet « Islam noir » est-il original ? De quelle manière se rattache-t-il cependant au tronc commun ? Quelles influences subit-il et quelles sont les perspectives qui s'ouvrent à lui ?

#### *LES ÉTAPES HISTORIQUES DE L'ISLAMISATION*

Dès les premiers siècles de son expansion, l'Islam investit de toutes parts le continent africain, mais avec des fortunes bien

1. Cf. t. I, pp. 40-41.

diverses. Ses avant-gardes s'infiltrèrent, très vite, au loin; mais dans l'ensemble il se heurte en maints endroits à des résistances cohérentes qui l'obligent à de laborieux détours, puis à des assauts répétés, et même au renouvellement de ses armes; en fin de compte, la simplicité de son persévérant dessein lui donne l'avantage sur des peuples désunis, privés du ressort d'une grande civilisation vivace. Enchevêtrement des routes, inlassables recommandements, adaptation aux diversités des hommes et des lieux, nécessaire variété des moyens, tels sont les grands traits historiques qui façonneront durablement ce « caractère essentiel du prosélytisme musulman chez les Noirs : la souplesse<sup>1</sup> ».

Il ne saurait être question de retracer ici, même à grands traits, l'histoire de l'islamisation de l'Afrique. Nous nous bornerons à dégager, de façon très sommaire, quelques points de repère.

A la pointe nord-est du continent africain, l'Égypte, dépendance monophysite, et mécontente, de Byzance, n'oppose aux cavaliers musulmans du troisième Calife que la seule défense de ses garnisons impériales (melchites); son peuple copte change de maîtres sans déplaisir<sup>2</sup>. Dès le milieu du VII<sup>e</sup> siècle, l'Islam prend, de la sorte, solidement pied en Afrique. Mais il se heurte ici vers le sud, comme en Orient vers le nord, à des môles chrétiens plus solides, qui l'endiguent pour quelques centaines d'années. A l'instar de Byzance, qu'ils ignorent sans doute, les royaumes chrétiens du haut Nil, dans lesquels cette fois le sentiment religieux peut renforcer le goût de l'indépendance, barrent la route aux conquérants : Dongola tient jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, Aloa ne succombe qu'au début du XVI<sup>e</sup>; l'Éthiopie, investie de toutes parts, coupée de la côte au X<sup>e</sup> siècle par l'islamisation des Somalis et entamée sur toute sa façade orientale, demeure cependant, de nos jours encore, l'irréductible témoin de cette résistance obstinée.

Faute de pouvoir profondément pénétrer le continent par la

1. P. Azam, « Les limites de l'Islam africain », *L'Afrique et l'Asie*, janvier 1948, p. 27.

2. Cf. notre ouvrage sur les *Chrétiens d'Orient*, Paris, 1955, ch. VII.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

voie naturelle de la vallée du Nil, l'expansion musulmane, dans une deuxième phase, enveloppe l'Afrique par sa périphérie : l'Islam « marin » fleurit à l'est, l'Islam « cavalier » triomphe au nord. A partir du IX<sup>e</sup> siècle, les navigateurs venus de l'Arabie du Sud et du golfe Persique fondent, le long de la côte orientale de l'Afrique, des établissements durables dont le plus célèbre est Zanzibar, réplique kharédjite de Mascate. Mais, dès la fin du VII<sup>e</sup> siècle, la chevauchée d'Oqba parcourt la Berbérie et atteint l'Atlantique : le tremplin berbère du Moghreb extrême, puissant réservoir d'énergies, va permettre à l'Islam de rebondir; toutefois les entreprises islamo-berbères vont d'abord se diriger, de façon assez naturelle, vers les montagnes et les plaines de l'Espagne plutôt que vers les steppes sahariennes.

Peu à peu, cependant, à partir de leurs positions marginales, les Musulmans s'infiltrèrent vers l'intérieur du continent noir; ils le font partout, mais avec une rapidité, une ampleur et une persévérance très variables. Il ne s'agit d'ailleurs pas toujours de véritable prosélytisme, mais, la plupart du temps, du trafic de l'or et de l'ivoire, et de la traite des esclaves; dans ces conditions, la fondation de lointains établissements durables demeure accidentelle. Les caravaniers du Caire et les nomades de la Haute Égypte y réussissent cependant à l'occasion; au XI<sup>e</sup> siècle ils touchent, par Koufra, le Tchad; à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, un royaume musulman se constitue au Kanem. En partant de la côte orientale, les trafiquants musulmans atteignent les Grands Lacs et le Congo, mais de façon toute passagère. A l'extrémité de la Berbérie, les Zénètes, premiers ralliés aux conquérants arabes, et les Senhadja, qui deviendront les agents les plus vigoureux de la foi nouvelle, assurent les progrès initiaux, longtemps discrets, de l'Islam vers le sud : jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle il s'agira surtout de caravaniers et de marchands, mais aussi, trait caractéristique, de quelques marabouts<sup>1</sup> qui, après avoir essaimé sur le territoire de l'actuelle Mauri-

1. Cf. t. I, pp. 212-215.

tanie (baie du Lévrier), ont pu s'établir jusque dans les agglomérations de l'Empire du Ghana (au nord du Haut Sénégal).

Le maraboutisme berbère des Almoravides (les deux termes sont évidemment parents) constitue, au XI<sup>e</sup> siècle, le ressort qui va permettre les progrès décisifs de l'Islam dans l'Afrique occidentale. Avec lui commence une longue période de flux et de reflux, au cours de laquelle l'expansion de l'Islam, « stimulant cyclique des sociétés soudanaises<sup>1</sup> », est liée à la fortune instable des empires : avec la chute de chacun de ceux-ci, c'est une régression brutale, mais incomplète, qui laisse subsister des foyers de vie musulmane, prêts à saisir toute occasion de nouvel essor.

Du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, l'Afrique occidentale connaît ainsi trois vigoureuses poussées musulmanes, dont nous ne pouvons ici retenir que quelques traits sommaires.

Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, les Almoravides d'Abou Bakr ibn Omar suscitent, contre le souverain païen du Ghana, la révolte de ses vassaux; leur victoire leur procure, avant tout, l'or et les soldats esclaves dont ont besoin les combattants musulmans d'Espagne; générale mais précaire, cette islamisation ne laisse subsister, après le reflux des conquérants et un retour massif à l'anémisme, que quelques jalons; les Sarakolé et les Toucouleur restent cependant musulmans, bientôt imités par les Dioula, commerçants et voyageurs qui véhiculeront au loin la foi nouvelle.

Un nouveau cycle d'islamisation généralisée s'ouvre au début du XIII<sup>e</sup> siècle sous l'action des Mandingues, fondateurs de l'Empire du Mali : la conversion d'un souverain, entouré de conseillers, de scribes et de négociants musulmans bien renseignés, sensible aussi aux vertus unificatrices de l'Islam, semble, selon un processus désormais classique, à l'origine de cet essor. Cette brillante domination du Soudan occidental tombe, un siècle et demi plus tard, sous les coups des Sonrhâi, mais il demeure des foyers

1. Expression du regretté J. Richard-Molard, cité par M. Cardaire, *L'Islam et le Terroir africain*, Koulouba, 1954, p. 20.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

musulmans chez les bourgeois et les lettrés; selon son génie propre, l'Islam a été, en effet, à l'origine des cités, Tombouctou, Djenné, formes de groupement social jadis inconnues du monde noir.

Les Sonrhaï eux-mêmes, probablement sous l'analogie impulsion d'un souverain, relèvent, à partir du milieu du XV<sup>e</sup> siècle, sur le Niger, le flambeau de l'Islam. Des chefs Sarakolé fondent, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, la brillante dynastie des Askia; Mamadou Touré va en pèlerinage à La Mecque<sup>1</sup>, coutume que permet la sécurité des routes commerciales et qui contribuera grandement à réunir, en Afrique, les courants musulmans de l'Ouest et de l'Est; il en revient avec l'investiture du calife abbasside<sup>2</sup> du Caire, et il calque l'organisation de son État sur les modèles orientaux. L'Islam s'affirme alors dans le centre de l'Afrique : il a touché les Haoussa, il tient solidement l'Ouadaï, il recouvre enfin le Darfour; le royaume du Kanem est au maximum de son éclat. Un moment décapité, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, par une expédition marocaine, qui met pour quelques années le Soudan sous la domination partielle du Sultan, l'Empire sonrhaï disparaît à son tour, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle; l'hégémonie des Bambara, demeurés animistes, provoque alors un recul considérable de l'Islam, également tenu de longue date en respect par le solide bloc des royaumes mossi.

Après sept siècles d'efforts vigoureux, mais, il est vrai, discontinus et contrariés, l'Islam détient de solides positions dans les villes, il recouvre même certains groupes ethniques; mais il n'a pas encore entamé, dans l'ensemble et de façon durable, les masses paysannes. Il est cependant à la veille de connaître un essor qui va être décisif : à l'habituelle influence de chefs de nouveau surgis, à l'activité d'une vigoureuse peuplade nomade, les Peul, se joint en effet un élément nouveau qui donne toute

1. Cf. t. I, pp. 124-132.

2. Cf. t. I, pp. 188-189.

sa force au vieux ferment maraboutique : l'expansion massive des confréries<sup>1</sup>, qui essaient pour la plupart de Berbérie.

Islamisés de longue date, plus récemment réchauffés par la *Qadriya*, les pasteurs peul venus de l'ouest pénètrent les sédentaires et imposent par les armes leur suprématie aux païens, voire aux Haoussa déjà musulmans; ils fondent, au Fouta Djalon, au Macina, dans l'actuel Nigéria, dans l'Adamaoua, toute une série de royaumes qui « se ressemblent par leur caractère théocratique, puritain et intolérant »; ils prolongent jusque dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle, avec les Ibrahim Sori, les Othman Dan Fodio, les Mohamad Bello, des chevauchées qui, au-delà d'un vaste empire éphémère comme les précédents, laissent du moins subsister les souverainetés éparses, mais étendues, des *lamidat* du Centre africain.

Parmi ces chefs peul, Othman Dan Fodio mérite une mention particulière, non seulement pour son activité unificatrice au sud-est du Tchad, mais pour l'essor nouveau qu'à son retour de pèlerinage il donne à l'Islam dans le Soudan nilotique (Nubie, Kordofan, etc.). Dans cette même région, le voyage circulaire d'un *cheikh* de La Mecque, Mohamed Othman Amirghani, accentue l'influence des Musulmans d'Arabie et introduit une confrérie, l'*Amirghaniya*, qui va parfaire l'islamisation. Parallèlement, en Afrique occidentale et centrale, la pénétration de la *Tidjaniya*, venue de Berbérie, diversifie, jusque chez les Haoussa dont elle

1. Cf. t. I, pp. 203-212.

2. P. Alexandre, « L'Islam Noir », *Marchés tropicaux du Monde*, 12 et 19 octobre 1957, p. 2385. Nous avons beaucoup emprunté à ce brillant exposé, ainsi qu'à ceux de P. Azam et M. Cardaire, déjà cités, et aux travaux récents de trois autres excellents africanistes, A. Le Grip, J. C. Froelich et M. Chailley; ce dernier a bien voulu nous communiquer le texte inédit de son *Aperçu sur l'Islam en A.O.F.*, conférence donnée à Dakar en 1959. Tous ces travaux s'ajoutent utilement aux ouvrages de base sur l'Islam africain, cités dans la bibliographie, qu'ils synthétisent, complètent et rajeunissent.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

soustrait la masse à l'aristocratie *qadri*, les influences confrériques qui donnent désormais une couleur propre à l'Islam africain.

### L'ISLAM DEVANT LA PÉNÉTRATION OCCIDENTALE EN AFRIQUE

A partir du premier tiers et surtout du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, la pénétration occidentale modifie radicalement les conditions d'expansion de l'Islam en Afrique.

Ses effets se manifestent d'abord dans le Soudan nilotique, où la dynastie khédiviale, déjà passablement occidentalisée et aidée par des auxiliaires européens, introduit, avec la traditionnelle et brutale recherche de l'or et des esclaves-soldats, nécessaires pour la guerre contre l'Empire ottoman, de non moins pesants soucis « modernes » d'organisation; le mécontentement qui en résulte prendra forme violente en 1880 avec la révolte du *mabdi*<sup>1</sup>.

Mais c'est surtout dans l'Afrique occidentale que la colonisation française et, selon les lieux, britannique, va influencer sur une expansion musulmane que, paradoxalement, elle favorisera souvent.

Le style des siècles héroïques colore encore, mais de moins en moins authentiquement, quelques entreprises de prosélytisme violent. C'est ainsi qu'al Hadj Omar « sera le dernier des « grands sabres de la Foi »; à sa mort (1864) est révolue l'ère de l'islamisation périodique par le fer et par le feu<sup>2</sup> ». Toucouleur et *tidjani*, il s'efforce de subjuguier les Peul *qadri* comme d'islamiser les principautés demeurées païennes; mais, après la conquête de Nioro, de Bandiagara et de Ségou, il est arrêté à Médine par le général Faidherbe, à la requête même des populations sénéga-

1. Cf. ci-dessous, p. 63.

2. P. Alexandre, *op. cit.*, p. 2386.



laises; les Toucouleur sont désormais tronçonnés. Un peu plus tard Samory Touré, parti de Guinée, affilié à la *Qadriya* mais sans attaches islamiques efficaces, tout en se proclamant « émir des Croyants » combat tous ceux, Musulmans comme animistes, qui s'opposent à ses ambitions: il tombe finalement sous les coups des Sénégalais musulmans des colonnes françaises. Rabah, au Tchad, apparaît aux sultans musulmans de l'Ouadaï, de Baguirmi et de Bornou, malgré ses prétentions émiraies, comme un simple chef de bande; il est tué à l'aube même du XX<sup>e</sup> siècle.

En raison des efforts auxquels ces réactions brutales les obligent, les Français concevront peut-être une idée exagérée des forces, de la profondeur et de l'homogénéité de l'Islam africain; mais leur présence et leur attitude vont contribuer à faire une réalité de ce qui était encore en partie une vue de l'esprit. La paix une fois acquise, bien des tribus récemment islamisées retournent sans doute à l'animisme; l'école européenne détourne beaucoup d'enfants de l'enseignement coranique, d'ailleurs sporadique et très insuffisant. Mais l'accroissement de l'activité économique, la sécurité et la commodité des communications, le développement des villes, le libre rayonnement des foyers de culture islamique, conséquences de la paix, jouent naturellement en faveur de l'Islam. Le prosélytisme marchand, déjà fort ancien, se substitue au prosélytisme guerrier et se montre sous des formes très variées bien plus efficace; parfois il est pour ainsi dire inconscient, car le Noir adopte volontiers le vernis musulman des pratiques, du costume, des noms de personne, qui constituent pour lui une sorte de passeport auprès des commerçants musulmans. Mais l'entregent et l'entraide des adeptes de l'Islam, leur hospitalité, leur solidarité, sont aussi, et c'est un avantage plus précieux encore, à la disposition immédiate du néophyte qui entre dans la Communauté. D'autre part, ce n'est plus seulement sur les routes des caravanes et sur les marchés de l'intérieur que l'Islam marchand se trouve représenté; ses agents sont désormais nombreux et puissants dans les ports de la côte : Libanais Chiïtes; Syriens; Indiens

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

ou Pakistanais sectateurs de l'*Abmadiyya*<sup>1</sup> ou de l'ismaïlisme<sup>2</sup>; voire « Brésiliens », c'est-à-dire anciens esclaves rapatriés « qui sont musulmans, alors que sans aucun doute bien peu l'étaient avant leur émancipation; [il s'agit d'un] phénomène d'auto-défense, pour ne pas être repris par leur ancien milieu<sup>3</sup> ».

Impressionnée d'emblée par l'Islam, nous l'avons noté, l'administration française de l'A.O.F. va apporter plus ou moins consciemment son paradoxal mais efficace concours à cette islamisation multiforme.

D'excellents connaisseurs de l'Afrique jugent sans indulgence ce comportement. « Avec une très libérale obstination, l'administration française accélère l'islamisation de l'A.O.F... D'abord consciemment : elle organise les pèlerinages à La Mecque, édifie des mosquées jusqu'en plein pays païen, s'appuie là sur l'aristocratie islamisée minoritaire, où elle trouve des chefs (qui sans elle n'en seraient pas) plus aptes à administrer que les traditionnels petits sénats turbulents des Noirs du Sud<sup>4</sup>... » — « Dans l'ensemble l'administration française favorisa, souvent à dessein, l'expansion musulmane beaucoup plus qu'elle ne la gêna. C'est qu'en effet, aux yeux des premiers administrateurs, l'Islam était, ou paraissait, chose connue et pratiquée, grâce à une génération d'expérience algérienne... En transposant les habitudes et les méthodes des « bureaux arabes » au Sénégal, par exemple, on facilita la substitution définitive du droit coranique au droit coutumier africain, largement conservé jusque-là par les Musulmans du cru. Les officiers des troupes de marine, ... pris entre une méfiance à l'égard des missions chrétiennes... et une incompréhension, fatale à cette époque, des richesses encore ignorées des cultures ani-

1. Cf. t. I, p. 39, etc.

2. Cf. t. I, pp. 181-182.

3. Observation relative à Porto Novo, au Dahomey, d'après P. Azam, *op. cit.*, p. 45.

4. J. Richard-Molard, *Afrique Occidentale Française*, Paris, 1949, p. 87.

mistes..., s'appuyèrent sur l'Islam et l'appuyèrent... parce que la conversion au boubou du païen tout nu leur semblait un pas en avant... Le chef musulman était plus facilement reconnaissable, identifiable que le chef animiste, [et] déjà familier en outre avec l'expression écrite de la parole, base de notre pratique administrative... En dépit de clairvoyantes exceptions (un Delafosse, par exemple) l'apparente uniformité de l'Islam apparaissait plus séduisante à nos yeux de Français épris d'ordre, de logique et de règlements généraux, que le grouillement mystérieux des religions du terroir... La faveur marquée aux chefs musulmans créa une sorte de snobisme islamophile... La conversion [à l'Islam] était, au demeurant, dans bien des cas, le seul moyen offert aux chefs nommés par nous, plus ou moins artificiels et étrangers à la coutume, pour donner à leur autorité la base religieuse indispensable dans une société où le commandement est d'essence sacrée... Reste que cette attitude administrative (d'ailleurs à peu près abandonnée vers 1930, sous l'influence de Jules Brévié notamment), non plus que les réactions qu'elle provoquait, ne suffirent à expliquer pourquoi l'Islam a plus progressé en surface et peut-être en profondeur pendant les soixante-quinze années de présence européenne que pendant les neuf siècles précédents<sup>1</sup>. »

Nous reviendrons, en effet, sur les causes profondes de la persistante pénétration islamique au cœur du continent africain. Mais ce préambule historique, que l'on jugera peut-être long et confus malgré son caractère extrêmement sommaire, n'aura pas été inutile s'il a fait sentir l'espèce de fascination, toujours renouvelée, exercée par l'Islam dans le monde noir. Jusqu'à ces tout derniers temps, l'Islam a paru, non seulement aux Africains mais à ceux qui, de l'intérieur ou du dehors, entendaient les gouverner, un instrument privilégié de progrès. Le célèbre auteur du *Voyage du Centurion*, lui-même, n'a pas échappé au mirage; il écrivait en 1907-1908 : « Les populations islamisées peuvent devenir faci-

1. P. Alexandre, *op. cit.*, pp. 2386-2387.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

lement fanatiques et hostiles aux Blancs. Mais c'est un fait incontestable aussi que l'islamisme est chez les Noirs un ferment de civilisation; il est susceptible d'augmenter la moralité de l'indigène, il élève sensiblement son niveau intellectuel<sup>1</sup>. »

### LES FACTEURS ACTUELS DE L'ISLAMISATION

Si les Occidentaux, de nos jours, sont devenus plus circonspects, le prestige de l'Islam ne faiblit pas auprès des Noirs; il semble même qu'il se confirme et s'accroît. Bien que les statistiques demeurent, en l'occurrence, fort incertaines, et que faute de bases sérieuses de comparaison dans le passé, même proche, il soit difficile d'avancer un taux d'accroissement, on peut tenir pour assuré, non seulement que la progression de l'Islam se maintient ou même s'accélère, mais encore que dans l'ensemble elle est relativement plus rapide que celle du christianisme.

Sans doute la nature des choses exclut-elle ici un parallèle rigoureux; mais de cette constatation même on devra se garder de tirer des conclusions trop hâtives. Certains observateurs, d'ailleurs très avertis, ont remarqué des différences locales notables dans la profondeur de l'adhésion spirituelle des Noirs à l'Islam; ils ont donc proposé de distinguer, parmi les populations noires touchées par l'Islam, les « Islamisés », superficiellement recouverts d'un vernis musulman tout extérieur, des véritables « Musulmans » solidement instruits de la doctrine et attachés à une pratique rigoureuse. Mais, outre qu'une appréciation de cette sorte est toujours délicate et sujette à caution, on ne saurait oublier que l'Islam, mêlant étroitement le sacré et le profane, le religieux et le poli-

1. E. Psichari, *Terres de soleil et de sommeil*, Paris, 1923, pp. 262-263.

tique, ne peut être valablement « jaugé » selon des critères seulement spirituels. Un individu caractérisé comme seulement islamisé, parce qu'il n'aura de la doctrine musulmane qu'une connaissance superficielle et qu'il mêlera nombre de réminiscences païennes à une pratique musulmane lacunaire, n'en ressentira pas moins son adhésion sociale à la communauté musulmane; il pourra se montrer extrêmement sensible aux entraînements collectifs suscités par la solidarité islamique et aux consignes données en son nom par des personnages influents ou des détenteurs de l'autorité; et son attachement global à l'Islam, quels qu'en soient les facteurs, n'en sera pas moins constant, ni moins efficace, surtout sur le plan social et politique.

Certes, beaucoup de pratiques et de superstitions païennes subsistent dans l'Islam noir. Nombreux sont les Africains musulmans qui continuent de suivre, en partie, des croyances et des pratiques animistes. Il arrive même que certains groupes ethniques soient divisés, tels les Lebou du Sénégal, chez lesquels l'homme suit l'Islam tandis que la femme reste fidèle au culte païen. Cette constatation doit être notée, mais il ne faut pas exagérer l'importance réelle de ces faits. La survie de pratiques animistes peut être observée également dans les pays berbères du Moghreb<sup>1</sup> et en Indonésie<sup>2</sup>. Elle donnera lieu en Afrique Noire, comme nous le verrons, à d'analogues réactions réformistes. Mais, si elle compromet la pureté de l'Islam, elle ne fait que mieux assurer son enracinement. Plus peut-être que l'animisme berbère ou malais, l'animisme noir comporte des traits auxquels l'Islam s'ajuste aisément. Dans la tradition négro-africaine, remarque un de ses bons connaisseurs, « la Société et la religion ne font qu'un, car le monde est une création continue dont l'homme maintient l'harmonie<sup>3</sup> ». La communauté musulmane combine le religieux et

1. Cf. t. I, pp. 45, 212-215, etc.

2. Cf. ci-dessus, p. 14.

3. M. Chailley, *op. cit.*

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

le social et s'efforce de promouvoir une soumission à Dieu qui reflète, en toutes les structures terrestres, l'ordre divin; le parallélisme est évident.

Au moment où l'Africain voit s'effondrer, sous le choc de la civilisation moderne, le système social et religieux de la tradition animiste, l'Islam vient mettre un terme à son isolement, lui offrir un secours bien adapté, le « réintégrer ». De même, « la propension du Noir au symbole et à l'ésotérisme, à l'accomplissement de « mystères »... sa croyance en une force que l'on peut par des rites capter, transférer, intensifier<sup>1</sup> », le rend perméable aux pratiques maraboutiques et confrériques qui continuent de constituer, comme dans un proche passé, un des meilleurs véhicules de l'Islam en Afrique. En laissant, en quelque sorte, le créneau ouvert sur le merveilleux, l'Islam précisera la croyance plus ou moins confuse du Noir en un Dieu créateur et fera émerger celui-ci du panthéon des divinités secondaires, procurant ainsi au néophyte le sentiment, lié au monothéisme, d'une religion plus haute et plus pure.

L'adhésion du Noir à l'Islam est donc aisée. Cette facilité, ménagée par la réduction des formalités rituelles au minimum, constitue certainement l'un des motifs de sa pénétration rapide en Afrique Noire. Aucune étude préalable de la doctrine n'est exigée; seules sont vérifiées la connaissance du principe fondamental de l'Islam et l'adhésion à ce principe; il suffit donc que le néophyte prononce sincèrement, devant témoins, l'attestation de l'unicité de Dieu et de la mission prophétique de Mahomet<sup>2</sup>. Et, si ses connaissances religieuses se bornent là, ce qui d'ailleurs n'est pas toujours le cas, il aura loisir de les compléter par la suite; en lui faisant accueil, avec la traditionnelle largesse de l'hospitalité musulmane, la communauté dans son ensemble assurera à la fois l'absorption sociale et l'enseignement rituel et dogmatique du nouveau Croyant.

\* 1. *Ibid.*

2. Cf. t. I, pp. 71-85.

Ainsi apparaissent plusieurs facteurs, étroitement associés en fait, qui jouent un rôle capital dans l'islamisation de l'Afrique : l'accueil de la communauté musulmane est total et, tout en donnant au nouveau Croquant le sentiment d'une ascension sociale, il l'introduit dans un milieu qui ne le dépayse guère, car il est africain ou asiatique : l'Islam, en effet, bénéficie du privilège d'être véhiculé par des non-Occidentaux.

Ce privilège est aujourd'hui très précieux : il joue sur le plan passionnel. Peu importe, dans l'ensemble et pour la masse, que jusque dans un passé très récent l'Islam ait surtout été propagé par l'égoïsme, plus ou moins arbitraire et cruel, de négriers, de trafiquants, de princes et de chefs ambitieux et tyranniques; peu importe même que ce soit encore le cas de nos jours, par exemple sur la côte orientale, à la diligence des commerçants, prêteurs plus ou moins usuraires et accapareurs de terrains, que sont trop souvent les immigrés indo-pakistanaïses : l'Islam paraît d'emblée familier au Noir, à cause du teint, de la langue, de l'appartenance ethnique des Asiatiques, des Arabes ou des Africains qui le professent et l'enseignent. Il est à peine exagéré de dire qu'il apparaît comme une forme de vie, religieuse et sociale, typiquement afro-asiatique. « Se proclamer musulman, pour beaucoup de jeunes, n'est pas adhérer à une religion (combien préfèrent, hors une certaine façade, la vie européenne), c'est se montrer africain. C'est faire preuve d'indépendance dynamique. Il y a maintenant un snobisme de l'Islam<sup>1</sup>. »

1. M. Chailley, *op. cit.* Bien que notre dessein ne soit ici que de parler de l'Islam, notons en passant que le christianisme serait bien à tort tenu pour « occidental », parce que présenté d'abord par des missionnaires blancs dont l'apparition a coïncidé avec celle de soldats et d'administrateurs, leurs compatriotes. On démontrerait aisément que nos ancêtres n'ont été, après tout, que les convertis des Syriens (nous n'y pensons sûrement pas assez), que le christianisme est d'essence universelle, que les clergés noirs le « nationaliseront » en Afrique comme le clergé vietnamien l'a fait depuis trois siècles en Cochinchine, en

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

A cela s'ajoute l'absorption immédiate du néophyte dans la communauté musulmane, complète et chaleureuse, grâce à la notion islamique de l'hospitalité. L'Islam représente, de nos jours comme naguère, « pour l'individu qui veut se dégager de l'emprise tribale, une solidarité supérieure, un niveau de vie supérieur, une culture supérieure et aussi un laissez-passer valable pour voyager comme une introduction dans d'autres ethnies<sup>1</sup> ». « Le jeune homme qui quitte sa tribu descend tout naturellement à sa première étape chez le logeur musulman, aussi étranger que lui dans un village étranger. A la seconde il adopte un nom musulman, achète un boubou à la troisième et, tout naturellement, est amené à « faire *salaam* », même après son retour au pays. C'est la première génération, celle du « Musulman de boubou »... A la deuxième, l'Islam est déjà habitude de famille, s'étendant en tache d'huile dans les rameaux de la parenté, bientôt dans tout le village<sup>2</sup>. » Le rang social et économique souvent détenu par les Musulmans, bourgeois et lettrés issus de l'islamisation ancienne, ou bien commerçants libanais, syriens et pakistanais récemment installés, joue spontanément ici en faveur de l'Islam. Le petit employé, le client, le simple obligé même, d'un « patron » musulman, s'affranchit dans une bonne mesure de son infériorité

Annam et au Tonkin. Mais il faudra longtemps avant que ces arguments, surtout rationnels, s'imposent, tandis que le caractère afro-asiatique de l'Islam n'a pas besoin de démonstration pour être ressenti d'emblée. Sur ce problème, et sur l'ensemble des questions musulmanes africaines, on consultera avec profit J. Bouchaud, *L'Église en Afrique Noire*, Paris, 1958.

1. M. Chailley, *op. cit.*

2. P. Alexandre, *op. cit.*, p. 2435. — Dans ce texte comme dans le précédent, nous ne croyons pas avoir trahi la pensée des auteurs en mettant au présent les constatations que leur récit décrivait dans un proche passé. — On remarquera que, dans la terminologie courante négro-africaine, *salam* ou *salaam*, qui signifie en réalité « salut », avec une nuance religieuse affirmée, est souvent employé pour *salat*, « prière rituelle ».



initiale dès qu'il adhère à l'Islam, lequel croit à l'égalité fondamentale de tous les Croyants et ne fait pas acception de races; sa situation morale change du tout au tout; admis dans la communauté, le néophyte l'est, parallèlement, dans la famille; s'il voyage, il sera l'hôte, reçu par les coreligionnaires et, à tout le moins, hébergé dans la mosquée; nulle part il ne se trouvera sans interlocuteur, sans répondant; il cesse à tout jamais d'être seul, aubaine extraordinaire pour un Africain toujours dépaycé hors de la chaleur d'un groupe social.

On ajoute souvent que, par opposition au christianisme qui se présente en Afrique sous les aspects divisés et rivaux du catholicisme et de diverses dénominations protestantes, l'Islam apparaît aux Noirs revêtu du prestige de l'unité. La réalité est moins simple que ce schéma, mais en fin de compte l'observation reste, paradoxalement, valable. Ce ne sont pas, en effet, seulement des Musulmans orthodoxes, des Sunnites, qui ont islamisé et islamisent encore l'Afrique. Les Kharedjites<sup>1</sup> venus de Berbérie semblent avoir tenu jadis une place importante au Soudan, où ils auraient laissé leur empreinte sur l'architecture musulmane. De nos jours, les Chiites<sup>2</sup> du Liban Sud sur la côte occidentale, les Ismaïliens<sup>3</sup> de l'Inde et du Pakistan sur la côte orientale, exerçant les uns et les autres le commerce et toutes les activités annexes, voire même les adeptes de l'*Abmadiyya*<sup>4</sup> spécialisés dans l'activité missionnaire au Ghana, au Dahomey, en Haute-Volta et surtout au Nigéria, jouent un rôle considérable dans la propagation de la foi musulmane. Mais la notion que l'Africain a de l'Islam, et la manière dont il l'emprunte, sont l'une et l'autre assez sommaires pour que les différences de ces sectes, dont les zéloteurs d'ailleurs ne se comportent pratiquement pas en concurren-

1. Cf. t. I, pp. 176-178.

2. Cf. t. I, pp. 178 s.

3. Cf. t. I, pp. 181-182.

4. Cf. t. I, p. 39, etc.

## *PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA*

rents, demeurent en fait inaperçues. La présence et les efforts de tous les Musulmans, orthodoxes ou non, profitent en fin de compte à un Islam global, dans lequel les variations qui prévaudront ne procéderont pas des traits particuliers des sectes classiques, mais des aménagements locaux que permettra l'interprétation populaire habituelle de la mystique musulmane.

Car la grande communauté de l'Islam sait offrir aussi des cadres plus étroits, qui permettent de conserver à l'occasion les particularismes, et au sein desquels la rigueur du culte régulier le cède à des pratiques qui, par un bonheur supplémentaire, flattent les goûts ancestraux de l'Africain pour les rites initiatiques et magiques : l'action des confréries et des marabouts joue ainsi dans l'Islam noir un rôle profond et caractéristique, déjà signalé et sur lequel il nous faut assez longuement insister.

### *MARABOUTS ET CONFRÉRIES DANS L'ISLAM NOIR*

Marabouts et confréries<sup>1</sup> ont ancré et propagent plus que jamais l'Islam en Afrique; mieux encore, leur action le façonne au gré des tendances les plus profondes des Africains. Pour d'aucuns, c'est ici la clef du problème de l'Islam noir; c'est du moins l'un de ses traits capitaux, et peut-être actuellement encore sa donnée majeure.

Dans ce milieu africain où l'animisme, même démantelé, conserve des attaches vivaces, l'influence des marabouts s'exerce aisément, et le caractère initiatique des confréries rejoint les traditions noires; à certains égards encore, l'aspect total de l'Islam convient à une civilisation qui mêle étroitement le temporel et

1. Cf. t. I, pp. 203-215.

le surnaturel. L'interpénétration qui se réalise alors si aisément permet à un excellent observateur de penser « qu'il s'agit plutôt d'une nigrification de l'Islam que d'une islamisation de l'Afrique Noire, ceci surtout à l'échelon des villages et des villageois<sup>1</sup> ».

L'Africain vit traditionnellement au contact du surnaturel; il a le goût du mystère; il est toujours soucieux de conjurer ou de capter les forces secrètes qu'il pressent autour de lui. A ces tendances et à ces préoccupations le marabout répond aisément; il offre des pratiques rituelles que rehaussent la majesté et l'universalité de l'Islam, ainsi que le prestige de l'écriture; il prépare l'amulette, objet stable et rassurant, aux vertus à la fois religieuses, magiques et médicinales, et auquel le Noir, attaché à l'aspect concret des choses, prête plus d'efficacité qu'à une prière qui s'envole; certains groupes ethniques, Toucouleur et Haoussa, se sont faits de cette fabrication une véritable et profitable spécialité. Dès lors « le marabout, intermédiaire entre l'humanité et Dieu, est considéré comme une sorte de fétiche protecteur... Presque partout on a vu les marabouts s'attribuer les pouvoirs surnaturels des magiciens païens et, utilisant les mêmes procédés, se livrer à des cérémonies magiques fort peu orthodoxes, pour obtenir en faveur de leur client la réalisation d'un désir ou l'éloignement d'une calamité. C'est ce qu'on appelle, au Sénégal, le maraboutage<sup>2</sup> ».

Le prestige, efficace et présent, du marabout, contribue peut-être à estomper encore, dans l'esprit des Noirs, la lointaine figure du prophète Mahomet, thaumaturge respectable, mais dont on ne sait pas grand-chose; il a pratiquement supplanté toute référence à l'autorité des califes<sup>3</sup>, traditionnellement moins connus en Afrique que les *chérif*<sup>4</sup> de La Mecque, habituellement rencontrés

1. P. Alexandre, *op. cit.*, p. 2386.

2. *Ibid.*

3. Cf. t. I, pp. 135-139, etc.

4. Cf. t. I, pp. 191, 226, 227.

durant des siècles par les princes et les personnages de qualité qui se rendaient en pèlerinage aux Lieux Saints. Le marabout sait opportunément réglementer la pratique des grands devoirs de l'Islam; il enseigne le témoignage de l'unité divine, mais laisse le Noir, aux persistantes tendances panthéistes, n'y trouver qu'un « talisman verbal mystérieux »<sup>1</sup>, voire la dévier en une louange du *cheikh* de confrérie ou de son lieutenant; il octroie des dispenses de jeûne; il insiste peu sur la correction des prières coraniques, généralement dites seulement trois fois par jour et extrêmement simplifiées; fréquemment, il perçoit à son profit l'aumône légale.

Toujours issu, dans les débuts historiques de l'islamisation, du Moghreb, le marabout a tout naturellement transposé dans le milieu africain les procédés par lesquels avait été concilié avec l'Islam monothéiste, dans l'atmosphère berbère, un animisme profondément enraciné. Non moins naturellement le marabout, qui achève de rassurer ses fidèles en les persuadant qu'il les emmènera derrière lui au paradis, a véhiculé dans le monde noir les formes de groupements confrériques, issues de l'Orient ou de la Berbérie, qui avaient déjà prospéré au Moghreb et qui, avec leur habituelle souplesse, donnent éventuellement naissance ici à des types nouveaux, parfois très originaux. Les confréries, par leur caractère initiatique et mystérieux qui les apparente en quelque sorte aux sociétés secrètes, par leur diversité et leurs facultés de fragmentation et de prolifération qui assurent leur adaptation aux particularismes ethniques, tribaux et cantonaux, par la quiétude qu'elles procurent à des fidèles ignorants de la doctrine, mais prompts à s'en remettre au chef fort et saint, béni de Dieu, chargé du salut du groupe, correspondent aussi bien aux exigences spontanées des Africains qu'à celles des Kurdes et des Berbères.

Si certaines grandes confréries ont joué un rôle historique considérable et gardent, sous divers aspects, une influence notable, la

1. P. Alexandre, *op. cit.*, p. 2386.

prolifération presque indéfinie de cellules autonomes, qui se sont détachées des précédentes pour mieux suivre leurs tendances propres, et qui, s'accommodant aux réalités de l'époque, naissent ou disparaissent au gré des événements, constitue un phénomène sociologique caractéristique de l'actuelle Afrique Noire; sans entrer dans le détail d'une très complexe « politique confrérique », domaine des spécialistes de l'Islam noir, il faut ajouter ici quelques compléments au rapide tableau, présenté précédemment, des principales confréries<sup>1</sup>.

La *Qadriya*, propagée d'abord chez les Maures, et dont la présence en Afrique Noire est très ancienne, a joué dans l'islamisation de l'Afrique occidentale un rôle considérable, prolongé jusqu'à la période contemporaine par la poussée des Peul vers l'est. Sa relative décadence, au Sénégal, a été interrompue à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par l'initiative d'un marabout toucouleur de Diourbel, Amadou Bamba M'Backé, qui en fait sortir une branche nouvelle, le mouridisme. Le principe essentiel de cheikh Amadou consiste dans la soumission totale que consent, à la personne du maître, le disciple (*mourid*, variante phonétique du terme *mouroud*, d'où le nom désignant cette nouvelle voie dans le vocabulaire français courant). « Chez les Mourides, Amadou Bamba est l'Élu, le représentant visible de Dieu sur la terre. Il est l'intermédiaire obligé entre la divinité et l'homme. La foule inculte va plus loin : le maître de l'univers, c'est Amadou Bamba; elle adore ce Dieu qui a bien voulu se faire homme et habiter parmi nous<sup>2</sup>. » On voit combien l'Islam négro-africain, sous l'influence du maraboutisme, s'éloigne aisément de l'orthodoxie classique, allant jusqu'à renier ingénument les plus caractéristiques et fondamentaux des principes islamiques classiques. « Après l'islamisation du Sénégal, le mouridisme est la wolofisation de l'Islam<sup>3</sup> »;

1. Cf. t. I, pp. 207-210.

2. P. Alexandre, *op. cit.*, p. 2386.

3. *Ibid.*

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

ses adeptes, dont l'effectif est d'environ quatre cent mille, sont en effet très nombreux chez les Wolof, dont ils renforcent le particularisme dédaigneux.

Le corps d'Amadou Bamba, décédé le 19 octobre 1927, repose dans la ville sainte de Touba, fondée par lui-même en 1886 à soixante kilomètres à l'est de Diourbel, sur un emplacement qu'il affirmait lui avoir été indiqué, sous les auspices de l'archange Gabriel, par l'apparition du « poisson qui soutient le monde »; l'anniversaire de sa mort est commémoré au cours d'une fête particulière de la nouvelle confrérie, le *magal*, qui rassemble environ deux cent mille pèlerins et éclipse l'éclat des fêtes musulmanes classiques. Une grandiose mosquée, selon le vœu du fondateur, est en cours d'édification auprès de son tombeau; elle constitue d'ores et déjà « un monument islamique unique au Sénégal<sup>1</sup> ». Touba est la résidence du chef actuel de la confrérie, le khalife général Falilou M'Backé, et des principaux dirigeants et marabouts, qui assurent l'instruction religieuse de la jeunesse et rassemblent autour d'eux, de façon permanente, les plus fervents des adeptes.

« Le mouvement... est aussi une excellente affaire financière qui a fait la fortune des successeurs d'Amadou Bamba. Celui-ci a persuadé ses disciples de la vertu sanctifiante du travail manuel. Il a fondé des villages de culture travaillant pour lui... En développant la culture de l'arachide, les Mourides sont devenus un facteur primordial de l'économie sénégalaise<sup>2</sup> »; par la même occasion, ils ont considérablement amélioré leurs relations avec les autorités administratives, d'abord passablement méfiantes; ils ont profondément ébranlé les cadres sociaux traditionnels, et ils se sont mis en mesure de jouer un important rôle politique local. Mais on a pu, en sens contraire, signaler « les inconvénients de

1. A. Bourlon, « Actualité des Mourides et du Mouridisme », *L'Afrique et l'Asie*, II, 1959, p. 12.

2. P. Alexandre, *op. cit.*, p. 2386.

cette monoculture extensive et destructrice, uniquement tendue vers un bénéfique matériel immédiat<sup>1</sup> »; il conviendra d'amener leurs chefs à la notion de la modernisation rurale.

Plus récente que la *Qadriya*, la *Tidjaniya* se répand en Afrique occidentale à partir du deuxième quart du XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier sous l'influence de Hadj Omar Tall. Comme la *Qadriya* qu'elle a combattue âprement, et parfois supplantée, par exemple en Guinée et chez les Haoussa, elle a donné naissance à une branche « réformée », le hamallisme. Fondée à Nioro, en 1905, par un ascète, Sidi Mohamed ibn Amadou, cette confrérie nouvelle acquiert son influence notable surtout au Soudan, et le nom dont on la désigne couramment, sous l'impulsion du cheikh Hamallah; rendu responsable de désordres sérieux auxquels a donné lieu l'activité de son groupement, celui-ci mourut en exil à Montluçon, en 1912, ce qui lui valut de passer parfois pour un martyr de la cause africaine.

L'originalité du hamallisme réside à la fois dans ses particularités rituelles et dans son esprit de revendication et d'émancipation. Dans l'ensemble soucieux de favoriser la spiritualité par l'abandon d'une réglementation trop étroite, il allège le rituel, déjà simplifié, de la *Tidjaniya*: il abrège la prière, qui est parfois « hurlée »; il préconise l'utilisation de l'ancien chapelet à onze grains, d'où le nom qu'on lui donne aussi de « tidjanisme à onze grains ». Faits plus importants et vraiment caractéristiques de son particularisme, il modifie la direction de la prière, la *qibla* hamalliste étant constituée par la ville de Nioro et non plus par La Mecque<sup>2</sup>; il remplace la *chabada*<sup>3</sup> régulière par cette attestation : « Il n'est d'autre divinité qu'Allah et notre maître est cheikh Hamallah. » Dans sa veine mystique, il a produit une belle figure, celle de Tierno (maître) Bokar, que l'on a pu appeler un « François d'Assise noir » en souvenir, en particulier, d'une

1. A. Bourlon, *op. cit.*, p. 28.

2. Cf. t. I, pp. 112-113.

3. Cf. t. I, pp. 109-110.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

leçon de théologie qu'il avait interrompue pour sauver une hironnelle en détresse et enseigner ainsi à ses élèves la primauté de la charité. Mais, bien que son fondateur se soit détourné du « social », à ses yeux identique au « profane », le hamallisme possède un aspect revendicatif et émancipateur très marqué, confinant chez les Bellah et les *baratin*<sup>1</sup> à une sorte de spartakisme, et qui a souvent paru subversif. La confrérie « vit se rassembler beaucoup d'opposants à l'ordre social et historique traditionnel; elle groupa les descendants des victimes d'al Hadj Omar; elle marqua une aspiration des basses classes à se regrouper face aux familles aristocratiques. Ce fut une réaction des pauvres contre les riches, des jeunes contre les vieux. Les femmes eurent le droit de s'affilier comme les hommes<sup>2</sup> ».

Les observateurs de l'Islam noir ne semblent pas s'accorder sur l'importance actuelle et virtuelle du hamallisme. Pour les uns son influence est en baisse sensible. Pour d'autres, bien que décapité et dispersé, il recèle encore des possibilités de réaction violente. Aux yeux de certains, son orientation « moderne », voire révolutionnaire, peu habituelle dans une confrérie, n'est pas sans intérêt, et les rigueurs dont il a été l'objet auraient été excessives et dénuées de clairvoyance.

C'est encore de la *Tidjaniya* qu'est récemment sortie la confrérie *at Tarbiya*, « l'Éducation », plus couramment appelée nyassisme, du nom de son fondateur. Cheikh Ibrahima Nyass, un forgeron de Kaolack, au Sénégal, doit son prestige à sa science islamique et à ses efforts de rénovation de l'enseignement religieux; hors des États de la Communauté, Haute-Volta, Niger, il exerce son attraction jusque dans le Nigéria où son mouvement apparaît comme un facteur d'opposition aux émirs. Les avis des spécialistes sont plus partagés encore sur les chances du nyassisme que sur celles du hamallisme.

1. Cultivateurs, anciens esclaves et sédentaires, au service des nomades.
2. M. Chailley, *op. cit.*



La variété et l'originalité sans cesse renouvelée de ces mouvements confrériques noirs méritaient, croyons-nous, cette esquisse, encore bien sommaire, de leurs activités; à n'en pas douter, nous touchons ici à une des réalités foncières de l'Islam africain d'aujourd'hui. L'importance politique actuelle de ces groupes est indéniable; il y a plus de dix ans que l'on pouvait observer, au Soudan, la coïncidence de recrutement d'une confrérie comme le hamallisme et d'un parti politique comme le Rassemblement Démocratique Africain (R.D.A.); et, lors du référendum d'octobre 1958, la discipline confrérique, au Sénégal, a pleinement joué en faveur du « oui ». Rien de commun encore, par conséquent, avec le démantèlement des confréries dans la plus grande partie du Moghreb. Mais une question se pose : ces influences maraboutiques, cette vie confrérique intense, reflets et facteurs de puissants particularismes, sont-ils des séquelles du passé, ou correspondent-ils à des éléments psychologiques et sociaux permanents qui vaudront encore dans l'avenir ? Il convient de remarquer que, depuis l'épisode du référendum au Sénégal, les *cheikhs* de confréries ne semblent plus jouer de rôle notable dans l'évolution politique des États de la Communauté : plusieurs ont même été traités en suspects par les gouvernements autonomes, et tout se passe comme si leurs troupes, happées par des mouvements politiques et sociaux modernes, commençaient au moins partiellement à se détourner de ces chefs traditionnels.

RÉFORME, CONTRE-RÉFORME, MAHDISME;  
AVENIR DE L'ISLAM AFRICAIN

Le réformisme inspiré par l'Orient<sup>1</sup> poursuit désormais, en Afrique Noire, cette lutte qu'il mène de longue date au Moghreb

1. Cf. t. I, pp. 233-245.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

contre les particularismes locaux, déviations qu'il réproûve au nom de l'unité musulmane aussi bien qu'en celui de la pureté de l'Islam. Il s'y heurte, toutefois, à des forces traditionalistes bien ancrées, qui se défendent vigoureusement. D'autre part, comme chaque fois que le réformisme est en jeu, des considérations politiques interviennent, avec un grand poids, auprès des soucis d'ordre spirituel. L'avenir du continent africain et de ses relations avec l'Occident paraît aujourd'hui dépendre, pour une large part, de la solution qu'y recevra le problème de la réforme de l'Islam.

L'action réformiste trouve en Afrique Noire un terrain particulièrement favorable, en raison du scandale suscité par l'ignorance et la cupidité de trop de marabouts et de dignitaires de confréries. Un spécialiste averti pouvait écrire, il y a quelques années : « Des campagnes de médiocres marabouts caricaturaient l'enseignement des maîtres. N'ayant le plus souvent subi aucune initiation, totalement ignorants de l'esotérisme des prêches rituels, ils pratiquaient un charlatanisme éhonté contre lequel les maîtres ne surent ou ne purent réagir, peut-être parce que certains d'entre eux vivaient un peu des mêmes méthodes... L'enseignement religieux [lui non plus n'était] pas mis à l'abri de la fantaisie et de la cupidité des marabouts de la campagne<sup>1</sup>. » La « protestation contre l'ordre établi<sup>2</sup> », remarque un analyste très fin de l'Islam africain, amène les mécontents au réformisme aussi bien qu'à une forme confrérique révolutionnaire telle que le hamalisme.

Au sein des élites, il est vrai, s'affirmaient, en contrepartie, des tendances modernes, mais qui ne tarderont pas elles-mêmes à comporter diverses nuances. L'éducation occidentale avait déjà touché d'assez nombreux Africains, auxquels elle avait souvent permis d'accéder à des fonctions politiques et administratives

1. M. Cardaire, *op. cit.*, p. 136.

2. A. Le Grip, « Aspects actuels de l'Islam en A.O.F. », *L'Afrique et l'Asie*, I, 1954, p. 60.

importantes; cette pratique directe du monde contemporain les avait portés à admettre, en fait, la distinction du spirituel et du temporel, et à considérer l'Islam comme une affaire privée; sur eux, le réformisme ne pouvait guère avoir de prise. Mais leurs cadets pour lesquels l'horizon s'est élargi bien au-delà de l'orbite française, sont parfois sensibles au prestige de l'Orient musulman, et inclinent à penser que l'étroite conjugaison des facteurs religieux et des facteurs politiques peut constituer une des raisons de la force qu'ils lui prêtent; bien que le souci spirituel ne soit pas chez eux primordial, ils sont assez disposés à admettre, en raison de son ambiguïté même, l'action du réformisme.

Les chefs de l'Islam traditionnel ont bien aperçu le danger. Mais l'ignorance habituelle de leurs lieutenants les empêche souvent de prendre le problème à la base en éclairant mieux leurs disciples; ce n'est pas sans raison qu'un Ibrahim Nyass estime nécessaire d'en venir à un renouvellement total, mais pareil effort excéderait les moyens de la plupart des maîtres; ils se contentent de recours plaintifs aux autorités administratives et politiques, et de la sorte ils ne font que prêter davantage le flanc à une critique réformiste toujours hostile aux « influences corruptrices étrangères ».

Rien dans tout cela de très original. Mais les véhicules par lesquels le réformisme pénètre dans le monde noir : il s'agit à la fois de marchands et de lettrés, et l'étiquette que souvent il arbore paradoxalement, celle du wahabisme<sup>1</sup>, semblent des traits caractéristiques sur lesquels il convient d'insister.

Les grands marchands (ce sont fréquemment des Dioula, dont le rôle dans l'islamisation a déjà été évoqué), riches mais sans culture, ont souvent pu accomplir le pèlerinage de La Mecque; ils en retirent un prestige qui les relève de leur infériorité sociale, et des notions généralement tout extérieures, comme la pratique wahabite de la « prière les bras croisés », qui les font à bon compte

1. Cf. t. I, pp. 235-236.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

passer pour savants en face des marabouts et *cheikh* abâtardis. De jeunes lettrés noirs, formés en grand nombre dans les sciences religieuses par l'Université al Azhar du Caire, organisent un enseignement nouveau, évidemment supérieur aux médiocres leçons maraboutiques, qui adopte la langue arabe pour véhicule et se consacre avec verve à la critique de déviations trop évidentes. Le prestige de l'Orient, la réputation d'al Azhar complaisamment décrite comme la première université du monde, la personnalité frappante du roi Ibn Séoud, type du souverain musulman « moderne », entrevu à La Mecque et célébré par d'adroits émissaires, la situation occupée à Médine par un lettré soudanais, cheikh Adberrahman ben Youssef al Ifriki, apôtre du puritanisme wahabite et censeur éloquent des confréries, le reflet de l'enseignement volontiers wahabite du *Manar*<sup>1</sup> expliquent qu'en Afrique Noire le wahabisme soit devenu, plus que partout ailleurs, synonyme de réformisme, et que les aspects rigoureux et sommaires de la leçon islamique rénovée soient, paradoxalement, ceux qui exercent le plus de séduction dans un milieu où c'est par la souplesse que l'Islam s'est imposé et continue de progresser.

La doctrine réformiste, de façon cette fois vraiment moderne, est propagée par des « sociétés » et non plus par des confréries. « Plus de *cheikh*, de *moqaddem*, plus de pèlerinages ni de santons. Un président, un bureau, des sections, des congrès, des motions, une presse. Le plus important de ces groupes, récent d'ailleurs (1953), est l'*Union Culturelle musulmane*, dont le centre est à Dakar et dont les sections les plus actives siègent à Bamako, Bouaké et Sikasso. Les buts religieux de l'U. C. M. sont nets : épurer et étendre la religion, rattacher l'Islam africain à l'*oumma*, lutter contre le christianisme. Un de leurs principaux objectifs est la réforme de l'enseignement<sup>2</sup> », fondée sur l'exigence de l'usage de l'arabe, non seulement dans les *medersa* réformées mais

1. Cf. t. I, p. 240.

2. M. Chailley, *op. cit.*

jusque dans l'enseignement officiel. « Mais en même temps qu'il s'épure l'Islam se politise », résultat habituel, nous le savons, du réformisme; « les leaders politiques les plus avancés sentent tout ce que le courant musulman moderne peut véhiculer d'idées convenant à leur politique, [et les réformistes] ont mesuré tout ce que l'action politique de ces leaders pouvait apporter d'aide à la diffusion de leurs idées... Pour les uns il s'agit du triomphe de l'*oumma* sur le plan politique et sur le plan religieux. Pour les autres il s'agit, en exacerbant le sentiment islamique, de s'opposer et de répudier l'Occident afin de parvenir plus vite à l'indépendance<sup>1</sup> ».

Autre trait qui paraît caractéristique de l'Afrique Noire : en face du défi politico-religieux du réformisme, l'Islam traditionnel semble réagir plus fortement que partout ailleurs, sans doute parce qu'en dépit de la décrépitude de beaucoup de ses tenants et de ses institutions il garde en réalité des assises assez profondes. Les spécialistes de l'Islam noir ne craignent pas, devant l'ampleur de ce mouvement, de parler d'une « contre-réforme ».

Bien que cette réaction constitue un phénomène assez récent, on peut déjà y discerner diverses tendances, que différencie peut-être le degré plus ou moins élevé de confiance que leurs protagonistes croient pouvoir faire aux ressources profondes de l'âme africaine.

Pour certains des tenants de la contre-réforme, le réformisme doit être défié et combattu sur le terrain même qu'il a choisi : l'étude des sciences religieuses. C'est ce qu'a entrepris le cheikh Ibrahima Nyass, qui dénonce avec force et courage les faux semblants rituels et les excès puritains du wahabisme, et leur oppose une conception plus souple, mais non pas plus « africaine », de l'Islam. On peut se demander si le succès de cette méthode n'aboutirait pas à faire du nyassisme une confrérie « réformée modérée », compromis qui constituerait sans doute une victoire du réformisme plutôt que de la tradition. Mais, nous l'avons déjà indiqué, il est

1. *Ibid.*

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

douteux que d'autres organisations confrériques de l'Afrique Noire soient en mesure de suivre cette voie difficile, en sorte que la portée de l'expérience nyassiste risque de rester, de toute façon, limitée.

Aussi quelques protagonistes de la contre-réforme renoncent-ils à polémiquer sur des textes et sur des interprétations; ils préféreraient faire appel aux ressources de la sensibilité, à laquelle le réformisme ne concède rien; ils s'efforcent de toucher le vieux fond historique, social et culturel africain, et ils y cherchent les éléments d'une rénovation vraiment puisée aux sources locales; ils espèrent que la pensée religieuse ainsi dégagée pourra, sans risque de malentendu avec la civilisation moderne, rejoindre au sommet, pour une sorte de synthèse originale, les traits les plus universellement valables de la spiritualité islamique. Dans une certaine mesure, ces pionniers relèvent de la tradition confrérique, mais sous la forme la plus assouplie, issue du hamallisme; c'est en effet dans la tradition de l'admirable Tierno Bokar que se placent délibérément M. Hampaté Ba et ceux qui œuvrent à ses côtés. Ils tentent « une difficile synthèse des aspects mystiques de la spiritualité islamique avec une partie de la philosophie et des traditions sociales africaines, en même temps que l'utilisation raisonnée des apports européens<sup>1</sup> ». L'enseignement rénové dans cette ligne sera musulman plutôt qu'arabe; les sciences religieuses islamiques, présentées dans les langues vernaculaires, complètent l'enseignement laïc français sans le concurrencer; la culture arabe n'interviendra que dans un second cycle. L'effort ainsi amorcé nécessite de vastes investissements; il faut des maîtres, des traductions, des locaux, difficiles à se procurer sans un vigoureux appui officiel. De l'attitude des gouvernements autonomes ou indépendants dépendra donc désormais, dans une large mesure, le succès de cette tentative, dont les premiers résultats montrent, tout au moins, qu'elle a trouvé localement une véritable résonance.

1. P. Alexandre, *op. cit.*, p. 2437.

Une autre question, cependant, ne nous paraît pouvoir être éludée. Les progrès du modernisme laïcisant, qui dans l'Islam même peuvent se prévaloir de précédents, comme celui du kémalisme<sup>1</sup>, ne risquent-ils pas de rendre de plus en plus étroit le terrain sur lequel opéreront les protagonistes de la contre-réforme ? La jeune élite nouvelle ne manquera pas d'être sensible au reproche qui leur sera fait, de bonne ou mauvaise foi, de ne travailler que sur les legs du passé, et de ne vouloir cependant considérer qu'un passé relativement récent puisque influencé, par définition, par les apports de l'Islam. N'est-ce pas au-delà qu'une véritable Afrique fondamentale viendra se retrouver, en suivant les théoriciens de la « négritude » ? Et, dans l'ordre pratique, la séduction grandissante du marxisme n'écartera-t-elle pas une bonne partie de la jeunesse intellectuelle de démarches qu'elle soupçonnera de refléter, sous des masques divers, un obscurantisme attardé, subtilement favorisé, en sous-main, par l'Occident ?

Au demeurant, quelle que soit l'importance numérique et morale des Musulmans noirs de l'Afrique occidentale, ils ne sont pas seuls à entrer en ligne de compte. L'existence d'un puissant bloc musulman dans le Nigéria; l'éventualité de progrès de l'Islam dans l'Afrique équatoriale et dans l'Afrique orientale, encore disponibles pour une large part; le rôle joué par l'Islam dans la Mauritanie et dans le Soudan nilotique, aux confins du peuplement noir et du peuplement blanc, méritent de retenir un instant notre attention.

Le Nigeria, qui doit devenir indépendant en 1960, constitue, avec une vingtaine de millions de fidèles, le rassemblement le plus nombreux des Musulmans africains sous l'Équateur. L'islamisation de cet État garde la trace d'étapes très diverses : au nord, l'Islam ancien, mais peu rigide, du Kanem et du Bornou; passage à l'Islam, sous l'autorité des Peul d'Othman Dan Fodio, des Haoussa, dont l'aristocratie est demeurée *qadri* et le peuple devenu

1. Cf. t. I., pp. 277-295.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

*tidjani*, et qui forment, avec huit millions d'âmes, le groupe ethnique musulman le plus considérable d'Afrique Noire, tout en disposant d'une langue, transcrite selon les cas en caractères arabes ou latins, au rôle véhiculaire très étendu, ainsi que d'un vaste rayonnement commercial; dans le Sud, islamisation tardive, partielle et incomplète, plus sensible dans les villes, des Yorouba, sous l'influence surtout des commerçants haoussa. « Il n'est pas étonnant que le bloc haoussa... constitué par une population dont l'évolution sociale, le degré de civilisation, les qualités intellectuelles et le sens commercial sont au-dessus de la moyenne... fasse rayonner puissamment l'Islam autour de lui... Il est en train de devenir le foyer de beaucoup le plus important de l'Islam noir<sup>1</sup> »; il convient d'ajouter que les centres culturels islamiques du Nigeria, en particulier celui d'Ibadan, entendent désormais rivaliser, pour l'Afrique Noire, avec ceux de l'Égypte.

L'Afrique équatoriale n'a été, jusqu'à présent, que peu touchée par l'Islam, précédé ici par la prédication chrétienne, mais qui s'efforce de rattraper ce retard initial. Il n'est pas, à l'heure actuelle, jusqu'au Congo belge, que la foi musulmane ne pénètre simultanément par l'ouest et par l'est. L'Islam revêtira-t-il d'emblée, au moins partiellement, une forme plus moderne dans ces régions? On peut citer, en ce sens, l'effort que tente le « Centre islamique » de Brazzaville, sous l'impulsion de M. Édouard Eliet, Musulman d'origine européenne, de nationalité et de culture françaises, mais dont la portée semble jusqu'à présent assez limitée matériellement. En revanche, les progrès d'ores et déjà réalisés par l'Islam en Afrique orientale, surtout sous l'influence des Ismaïliens, tendent à placer de façon inquiétante cette région dans l'orbite de l'Asie; il sera, au demeurant, curieux d'observer quel genre de combinaison la déviation ismaïlienne réalisera avec l'animisme noir; il est possible que nous assistions là, dans un certain délai, à la naissance de formes musulmanes assez originales.

1. P. Azam, *op. cit.*, p. 24.



Mauritanie et Soudan nilotique ont déjà été mentionnés brièvement ci-dessus, en raison du rôle que ces régions ont joué dans l'islamisation de l'Afrique Noire. Il convient de souligner qu'il s'agit aujourd'hui d'États dont le territoire recouvre des peuplements blanc au nord, noir au sud; le premier, complètement islamisé en pratique, porte désormais l'appellation de République islamique de Mauritanie, cette formule semblant surtout destinée à faire échec à des prétentions politico-religieuses du Roi du Maroc; le second, en revanche, n'est islamisé que dans sa partie blanche (Nubie, Kordofan, Darfour, Djézireh) et agit en fait comme un facteur politique d'islamisation sur ses populations noires (Bahr al Ghazal, Equatoria).

Cette République du Soudan (capitale Khartoum), qu'il faut désormais se garder de confondre avec la République soudanaise (capitale Bamako), possède une physionomie musulmane assez particulière, issue d'un passé relativement récent et demeuré très vivant dans les esprits. En 1880, tandis que la domination du Caire pèse lourdement sur la région, se dresse un *mabdi*<sup>1</sup>, Mohamed Ahmed, fils d'Abdallah, affilié à la *Qadriya*, charpentier de barques dans le Dongola. Cet illuminé lève une véritable armée de partisans exaltés; son soudain prestige tient en échec Égyptiens, puis Britanniques; le général anglais Gordon est vaincu par lui et mis à mort; peut-être les mahdistes avaient-ils vu successivement en lui Issa, le Christ, venant selon la croyance commune se rallier au *mabdi*, puis le *deddjâl*, l'Antéchrist. Le *mabdi* survit peu de temps à sa victoire; et son « État » puritain médiéval, qui a cependant suscité dans le peuple un réel élan d'enthousiasme et un précoce sentiment d'indépendance, s'écroule dans la misère, avant d'être reconquis de 1897 à 1899 par Kitchener, pour le compte du Khédive. Cette aventure, en dépit de son complet échec matériel, marque aujourd'hui encore la vie politico-religieuse du Soudan; elle a en effet divisé la population en deux groupes

1. Cf. t. I, p. 46.

## PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM : DE DAKAR A DJAKARTA

profondément opposés, celui des partisans du *mahdi*, dirigé jusqu'à ces derniers mois par son fils, Sir Abderrahman al Mahdi, et identifié au parti de l'*Oumma*, acquis à l'indépendance complète du pays, et celui des fidèles de l'*Amirghaniya*, correspondant au Parti unioniste désireux d'un accord étendu avec l'Égypte. Lorsqu'en novembre 1958 le général Abboud suspend à Khartoum la vie parlementaire, son premier soin est de rendre visite aux chefs des deux groupes politico-religieux, dont il s'efforce de se concilier la bienveillance et qui continuent à jouer, derrière la façade de la dictature militaire, un rôle mal défini, mais notable.

Si l'on ajoute que durant la guerre de 1914 un Mad Moullah s'est levé dans les pays somalis, et que de petits foyers de mahdisme continuent de s'allumer, de temps à autre, en Afrique, en particulier sur la côte du Bénin; si l'on note que des mouvements confrériques comme le hamallisme affectent parfois des aspects madhistes, inspirés par l'attente du retour du chef, on comprendra que la croyance madhiste ne saurait être absente d'un tableau, si sommaire soit-il, de l'Islam africain. « Quand le temps n'aura plus qu'un jour à durer, aurait dit le Prophète, Allah suscitera un homme d'entre les miens, qui abreuvera la terre de justice, autant qu'elle aura été remplie d'iniquité... Si le *mahdi* doit faire auprès de mon peuple un court séjour, il y demeurera sept ans; sinon, il restera neuf. Mon peuple jouira pendant ce temps d'un bien-être tel qu'on n'en a jamais entendu célébrer de pareil; la terre produira toute chose bonne à manger, et ne lui refusera rien; l'argent sera comme ce que l'on foule aux pieds; un homme se lèvera et dira : ô *mahdi*, donne-moi, et le *mahdi* répondra : prends<sup>1</sup>. » On conçoit aisément que l'effet de ces anticipations puisse être grand sur des peuples pauvres et enclins au merveilleux.

Est-il enfin possible, au terme de ces rapides analyses, d'esquisser une appréciation des perspectives de l'Islam négro-africain ? L'am-

1. Cité par J. Darmesteter, *Le Mahdi*, Paris, 1883, pp. 15, 116-118.

pleur des positions déjà conquises, son enracinement, le zèle de ses protagonistes, les appuis et concours qu'ils reçoivent de l'extérieur, permettent de pronostiquer à coup sûr la continuation de son expansion. Il est plus difficile de dire quelles tendances domineront : passéisme, réformisme, contre-réforme traditionaliste, modernisme laïcisant; sans doute leur débat continuera-t-il longtemps encore, et l'influence des grandes idéologies mondiales et des Puissances majeures, États-Unis et U.R.S.S., ne manquera pas de jouer, concurrentiellement avec les succès ou les difficultés de l'indépendance.

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

## HUITIÈME PARTIE

### L'ISLAM EN DEVENIR

L'islamologie, la science de l'Islam en soi, comporte en dépit de ses difficiles et constants progrès une certaine stabilité. En revanche la connaissance, concrète et pratique, des Musulmans d'aujourd'hui, doit être non seulement perfectionnée avec soin, mais en quelque sorte « toujours recommencée » ; elle est chose mouvante, et d'ailleurs, par là même, d'autant plus prenante. On accumulera donc les observations, les contacts et les lectures d'études d'actualité, dont heureusement le nombre et la qualité s'accroissent beaucoup<sup>1</sup>. Mais on ne négligera jamais de conférer les indications ainsi recueillies avec les données fondamentales de l'Islam classique, auxquelles une sorte de coloration changeante viendra, de la sorte, s'appliquer. Ainsi se laissera, dans une certaine mesure, entrevoir « l'Islam en devenir » : Islam d'aujourd'hui, de demain, et, dans

1. Soulignons l'extrême utilité, pour ces recherches pratiques, de périodiques comme *Orient* (Paris), MIDEO (Le Caire), IBLA (Tunis), *L'Afrique et l'Asie* (Paris), etc.

## L'ISLAM EN DEVENIR

sa persévérante volonté d'accord avec son plus lointain passé, Islam de toujours, sous ses vêtements différentes.

Dans les chapitres qui suivent se trouveront donc juxtaposées, à quelques indications complémentaires sur les bases islamologiques, de nombreuses données d'actualité. On jettera d'abord un coup d'œil sur les aspects présents de la communauté musulmane et sur ses attaches avec les racines de la sensibilité islamique. On examinera ensuite, toujours dans la perspective des Musulmans d'aujourd'hui, les fondements de l'Islam, puis les grandes lignes de son développement religieux. On considérera enfin les démarches musulmanes vers la modernisation politique et sociale. Aussi le chapitre XXIII, ci-après, recouvrira, en tenant compte des informations et des tendances les plus récentes, les première et deuxième parties du tome I; le chapitre XXIV la troisième partie, le chapitre XXV la quatrième partie, le chapitre XXVI les cinquième et sixième.

## CHAPITRE XXIII

# LES ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE ET LES RACINES DE LA SENSIBILITÉ ISLAMIQUE

Variable selon les lieux et les circonstances, la vitalité de l'Islam, dont nous venons d'évoquer, à propos de l'Afrique Noire, quelques formes vigoureuses et originales, s'affirme, dans l'ensemble, d'un bout à l'autre du monde musulman. Ambitions temporelles et spirituelles, soucis croissants d'expansion, attachement constant, sous réserve de diverses adaptations, aux racines traditionnelles de la sensibilité islamique, caractérisent cette vitalité de l'Islam d'aujourd'hui.

### *AMBITIONS DE L'ISLAM*

« Où en sommes-nous aujourd'hui, nous autres Musulmans ? » s'écrie à al Azhar, le 20 mars 1959, le colonel Anouar as Sadat, un des plus proches collaborateurs du président Gamal Abdel Nasser. « C'est seulement, poursuit l'homme d'État égyptien, pen-

## L'ISLAM EN DEVENIR

dant les quatre siècles qui ont suivi la révolution de Mahomet que l'Islam a vécu fort et redouté, car les Musulmans adhéraient vigoureusement à leur religion... Aujourd'hui il y a dix siècles que, nous autres Musulmans, nous luttons... Le colonialisme continue à nous combattre en affaiblissant notre foi, en jetant le doute dans nos âmes... Et aujourd'hui nous devons faire front dans une nouvelle lutte : le monde est actuellement bouleversé pas les idéologies. Il en est qui demandent : qu'est-ce que la démocratie ? qu'est-ce que la justice sociale ? qu'est-ce que le capitalisme ? qu'est-ce que le communisme ? Ces principes se combattent l'un l'autre. Le monde islamique et les Musulmans vivent dans cet univers dans lequel les principes se heurtent; ils doivent nécessairement prendre une position... Au milieu par rapport à toutes ces tendances, à ces conflits, nous autres Musulmans nous avons la solution, qui est d'une extrême simplicité. Retournons à notre révolution, accomplie par notre prophète Mahomet il y a quatorze siècles environ; méditons sur ce qui est contenu en elle en ce qui concerne les domaines de la connaissance, de la nature, de la société et de l'esprit<sup>1</sup>. »

Choisi entre ces nombreux discours, différents de ton et de contenu, prononcés par les hommes d'État musulmans d'aujourd'hui, ce texte mérite à bien des égards de retenir l'attention. Son auteur cumule de hautes fonctions, l'une nationale, l'autre communautaire; il est secrétaire général, à la fois, de « l'Union nationale », mouvement unique de la République Arabe Unie, et du « Congrès islamique » fondé conjointement par le président Gamal Abdel Nasser, le gouverneur général du Pakistan Ghoulam Mohamed et le roi Séoud d'Arabie<sup>2</sup>. Il parle à l'occasion de la commémoration des « martyrs de l'arabisme » en Iraq, c'est-à-dire des rebelles au gouvernement de Bagdad, tombés lors de l'insurrection

1. *Al Abram*, 21 mars 1959, cité par *Oriente moderno*, avril 1959, pp. 298-299.

2. Cf. ci-après, pp. 74 et 105.



## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

de Mossoul, et il fait donc appel à des sentiments communautaires islamiques à propos d'une échauffourée inter-arabe. Son inspiration coranique est évidente; on aura reconnu l'allusion au mystérieux verset, susceptible de tant d'interprétations : « Nous avons fait de vous une communauté médiale » (II, 137)<sup>1</sup>. Mais ce texte nous semble surtout caractéristique et intéressant parce qu'il rappelle, avec une éloquence passionnée, le rôle aussi bien temporel que spirituel de l'Islam.

La communauté musulmane, en effet, surtout depuis qu'elle a reçu l'enseignement du réformisme, est bien consciente que sa vocation de « soumission » active à la volonté de Dieu implique qu'elle doit refléter sur terre, en tous domaines confondus, l'ordre divin, en sorte que son échec serait le signe assuré d'un comportement blâmable. Le chrétien ne verra guère de leçon religieuse particulière à tirer de l'insuccès temporel collectif<sup>2</sup>, car le Christ a enseigné que son Royaume n'était pas de ce monde; mais le Musulman, dépositaire d'une Révélation qui ne comporte rien de semblable, conclut à l'obligation d'un redressement, par des voies spirituelles certes, mais également sociales et politiques.

C'est là une des causes foncières du dynamisme terrestre de l'Islam. L'expansion communautaire accomplit ainsi, dans un domaine à notre sens temporel, la mission universelle prescrite, en termes que nous estimerions spirituels, au Prophète « envoyé d'Allah vers vous tous... afin qu'il avertisse le Monde » (VII, 157; xxv, 1). Cette conjonction marque toute l'histoire musulmane; il n'est pas indifférent de noter qu'aux origines, la « vocation musulmane » de La Mecque est préparée, selon les remarques de M. J. Chelhod<sup>3</sup>, par l'essor de son activité commerciale lorsque le conflit entre Byzance et l'Empire perse rejette le trafic de l'Orient vers les routes méridionales; et de nos jours, une mani-

1. Cf. t. I, p. 26.

2. Cf. t. I, p. 21.

3. J. Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, 1958.

## L'ISLAM EN DEVENIR

festation comme la Conférence de Solidarité économique, organisée au Caire par Gamal Abdel Nasser, assure en quelque sorte dans ce domaine matériel un reflet nécessaire de l'ordre divin prescrit. Reflet d'un caractère encore bénin, d'ailleurs; car, selon les interprétations récentes du Caire, l'universalisme imparti à l'Islam implique sa domination totale, une paix juste ne pouvant se concevoir que dans la vérité, c'est-à-dire sous la loi révélée. « L'Islam, écrit Gamal Abdel Nasser en 1954, est la religion de l'humanité tout entière... Seul l'Islam a le droit de vivre, le reste n'est que ténèbres et ignorance. La paix ne peut régner que dans la justice et la vérité, dans l'ordre établi par Dieu, c'est-à-dire par l'Islam<sup>1</sup>. »

### FORCE ET MÉTHODES D'EXPANSION

Au panorama du peuplement musulman, tel que nous l'avons esquissé naguère<sup>2</sup>, il n'y a que peu de traits nouveaux à ajouter. L'U.R.S.S. a permis le retour partiel, sur son territoire européen, des peuples musulmans déportés en 1946<sup>3</sup>. La migration des travailleurs musulmans d'Algérie vers la métropole, redevenue notable, maintient le nombre de ces immigrés aux environs de 350.000<sup>4</sup>. Les dénombrements récemment opérés par la République Populaire de Chine fixent aux environs de 10 millions seulement le chiffre, souvent exagéré naguère, de ses citoyens musulmans, la plupart d'ailleurs de race turque; l'effectif des Musul-

1. Préface à l'ouvrage de MM. Amine Chaker al Ariane et Moustafa Amine, *L'Afrique du Nord dans le passé, le présent et l'avenir*, Le Caire, 1954.

2. Cf. t. I, pp. 22-35

3. Cf. t. I, p. 37.

4. Cf. t. I, pp. 37-38.

mans d'Asie pourrait, dès lors, être estimé aux environs de 280 millions<sup>1</sup>. On vient de voir, d'autre part, quelle est la situation actuelle de l'Islam en Afrique<sup>2</sup>.

Mais les Musulmans d'aujourd'hui semblent de plus en plus enclins à organiser de façon systématique l'expansion, jadis surtout spontanée, de l'Islam, et à généraliser les efforts missionnaires principalement tentés, jusqu'à présent, par des dissidents comme les Ismaïliens et les sectateurs de l'*Abmaliyya*. Les grandes universités musulmanes, dont les diplômés trouvent difficilement emploi dans les États orientaux modernisés, accentuent leur rôle de centre de formation missionnaire; sur les 23.000 étudiants d'al Azhar, 8.000 appartiennent aux peuples périphériques de l'Islam, noirs et jaunes, et reçoivent une pension mensuelle du gouvernement du Caire; environ 200 prédicateurs azharistes sont envoyés en mission par l'université, aidée par « l'Association islamique du Progrès »; la revue publiée par al Azhar fait état de demandes pressantes adressées par les Mau-Mau du Kenya, d'ouvertures faites par l'U.R.S.S. pour le Caucase et l'Asie Centrale, etc... Ces soucis missionnaires ont beaucoup contribué à faire introduire l'enseignement des langues vivantes dans les programmes d'al Azhar. En 1959, le gouvernement de la République Arabe Unie contribue pour 550.000 livres aux entreprises missionnaires de la grande université du Caire.

A Tunis, les milieux musulmans traditionalistes souhaitent que l'université Zeitouna, avec le concours financier du gouvernement, assume des tâches analogues; le président Bourguiba ayant, dans une de ses allocutions hebdomadaires, conseillé aux Tunisiens d'aller commercer dans le Ghana, une feuille tunisienne suggère que soient subventionnés les commerçants et les professeurs de la Zeitouna « qui désirent se rendre là-bas pour enseigner la religion

1. Cf. t. I, p. 39.

2. Cf. ci-dessus, ch. XXII.

## L'ISLAM EN DEVENIR

musulmane aux nombreux Musulmans du Ghana, lesquels en sont fort ignorants<sup>1</sup> ».

Auprès de la diaspora sont d'ailleurs créés de nouveaux centres de rayonnement et d'enseignement musulman, de style résolument moderne et adapté aux conditions de la vie locale. La mosquée de Washington, dont la construction a été subventionnée par quinze États « musulmans », parmi lesquels la Turquie, est inaugurée le 20 juin 1957 par le président Eisenhower; sa salle de prière comporte une installation de conditionnement de l'air, et son minaret « haut de 55 mètres » diffuse des enregistrements sur bande magnétique, dus aux meilleurs muezzins orientaux; il est accolé à la mosquée un « Centre islamique » comportant bibliothèque et salle de conférences, et qui, habile à flatter les tendances syncrétistes et le goût de la coopération internationale répandus dans une bonne partie du public américain, n'a pas hésité à se présenter d'emblée comme « le symbole vivant de l'alliance entre le Croissant et la Croix et de la collaboration entre les puissances musulmanes du monde ».

Le Congrès islamique<sup>2</sup>, dirigé par le colonel Anouar as Sadat, coopère activement à l'œuvre d'apostolat, mais tient à se défendre de toute coloration politique. Selon son secrétaire général adjoint, M. Amine Chaker al Ariane, il forme « une entité diplomatique indépendante dont le budget, de 600.000 livres égyptiennes, est couvert à égalité par les trois pays fondateurs, Égypte, Arabie Séoudite et Pakistan... Il est simplement une institution religieuse dirigée par des laïcs et qui se propose d'enseigner aux Musulmans les vrais principes de l'Islam... Dans tous les États membres du Congrès, nous luttons contre la misère, l'ignorance et la maladie. Nous avons fondé des dispensaires aux Philippines et en Birmanie, des hôpitaux au Pakistan, au Nigeria et au Kenya, une université qui compte aujourd'hui 500 étudiants en

1. *Az Zeitouna*, Tunis, 28 mars 1957.

2. Cf. ci-dessus, p. 70, et ci-dessous, p. 105.

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

Malaisie, des écoles dans l'Ouganda, le Bouganda, le Tanganyika, la Somalie, l'Érythrée et le Soudan<sup>1</sup>... ».

### L'ISLAM ET LA CONJONCTURE POLITIQUE

Tandis que se développe ce zèle missionnaire subsiste assurément ce que nous appelions naguère, non d'ailleurs sans hésitation, « la ferveur politique musulmane<sup>2</sup> ». Mais l'expression intérieure de la primauté de l'Islam dans les États « musulmans » semble parfois se modifier, du moins dans la forme.

La constitution de la République Arabe Unie, par exemple, promulguée le 5 mars 1958, ne fait plus mention de « l'Islam religion d'État », et n'indique plus que le président de la République doit être musulman; cependant la pression sociale et politique reste vive à l'égard des chrétiens; sensible de longue date dans la vallée du Nil, elle s'étend maintenant aux communautés de Syrie, naguère traitées de façon plus libérale, et elle entraîne les protestations de leurs chefs religieux. En sens inverse, la nouvelle République Iraquienne sauvegarde dans sa constitution provisoire du 27 juillet 1958 les vieilles formules; mais elle cherche ouvertement la faveur des minorités. Enfin le Pakistan, tout en s'imposant la discipline de l'autorité militaire, renonce de façon significative au titre de « République islamique » et s'affranchit ainsi des problèmes organiques qu'il soulève; son chef actuel, le général Ayoub Khan, précise néanmoins que la future constitution sera « d'inspiration islamique<sup>3</sup> ». On ne se hâtera donc pas de conclure; mais cet aspect des choses, sur lequel nous re-

1. *L'Orient* (Beyrouth), 20 décembre 1958, propos rapportés par M. Édouard Saab.

2. Cf. t. I, p. 48.

3. Déclarations à M. Éric Roulleau, *Le Monde*, 1<sup>er</sup> août 1959.

## L'ISLAM EN DEVENIR

viendrons en étudiant l'État moderne en pays d'Islam<sup>1</sup>, ne saurait être suivi avec trop de lucide attention et de volonté d'impartialité.

Parallèlement d'ailleurs, les grandes perspectives politiques de l'Orient musulman se sont quelque peu infléchies depuis deux ou trois ans. La primauté du conflit arabo-israélien<sup>2</sup> a cessé d'être aussi absolue, bien que ce thème, le seul avec celui de l'Algérie à pouvoir susciter des manifestations d'unanimité dans l'arabisme oriental, retrouve de temps à autre son actualité, comme c'est précisément le cas en septembre 1959, à l'occasion de la session de la Ligue arabe à Casablanca; le fait capital de l'Orient d'aujourd'hui semble bien être désormais, en effet, l'intrusion soviétique<sup>3</sup>, dont les effets sont d'ailleurs visibles dans les rebondissements récents du conflit arabo-israélien; et certains esprits généreux, en Israël même, estiment que cet État pourrait et devrait, en affirmant son caractère oriental et en atténuant ses liaisons avec l'Occident, devenir « hébraïque » plutôt que « juif » et préparer ainsi les voies d'une conciliation, au sein de quelque future « Fédération sémitique », avec les États arabes voisins<sup>4</sup>.

Toutes ces perspectives sont encore fort obscures, mais il est indispensable de tenir compte de ces symptômes d'évolution.

Durant l'année 1958, la conjoncture dans les pays arabes d'Orient<sup>5</sup> a d'ailleurs subi des modifications si profondes qu'avec l'arabisme l'Islam même ne peut manquer d'en être affecté. La création de la République Arabe Unie, le 1<sup>er</sup> février 1958, a réuni la Syrie à l'Égypte, sans d'emblée résoudre les problèmes

1. Cf. ci-dessous, p. 159.

2. Cf. t. I, p. 51.

3. Telle est la thèse que nous soutenons, en particulier, dans notre récent essai, *Destin du Proche-Orient*, Éditions du Centurion, 1959.

4. Il s'agit en particulier du « Mouvement sémitique » de M. Uri Avneri, analysé dans notre article : « Une conciliation arabo-israélienne est-elle possible ? », *Études*, avril 1959.

5. Cf. t. I, p. 52.

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

posés par une telle tentative d'intégration. La révolution iraquienne du 14 juillet 1958 a supprimé le trône hachémite de Bagdad, associé nation kurde et nation arabe au sein du peuple iraquien, libéré l'expression longtemps réprimée de tendances politiques diverses, incluant même l'extrême-gauche, provoqué le départ de l'Iraq de l'Organisation du Pacte de Bagdad, devenu au milieu d'août 1959 le C.E.N.T.O. (*Central Treaty's Organisation*) et surtout donné une vigueur nouvelle au conflit entre le Caire et Bagdad pour le *leadership* arabe. Mais il est difficile d'apprécier à quel point cette évolution de la conjoncture affecte réellement le dosage d'unité et de diversité que nous avons signalé<sup>1</sup>. Les observateurs les plus avertis ne s'accordent guère; M. Marcel Colombe<sup>2</sup> est sensible surtout aux dissonances, M. Jacques Berque<sup>3</sup> aux facteurs permanents d'unité et à la coloration nouvelle apportée à l'arabisme par « l'amertume sociale ». Encore devra-t-on se garder de confondre arabisme et Islam.

Ce qui reste incontestable, c'est cette vitalité déjà soulignée d'un Islam aux trois aspects étroitement combinés : religion, sentiment de communauté, élément politique<sup>4</sup>, dont il demeure essentiel de scruter les fondements si l'on veut se reconnaître, jour après jour, dans une évolution aux détails souvent déroutants.

### LA NOTION ISLAMIQUE DU DIEU UNIQUE

Il nous paraît nécessaire de revenir un instant sur la notion du Dieu unique, centrale et capitale dans l'Islam<sup>5</sup>.

1. Cf. t. I, pp. 52-53.

2. En particulier dans les excellents « Panorama du trimestre », de sa revue *Orient*, Paris.

3. J. Berque, *Les Arabes*, Paris, 1959.

4. Cf. t. I, p. 53.

5. Cf. t. I, pp. 57-65.

## L'ISLAM EN DEVENIR

La métaphysique musulmane atteste l'importance de ce principe. « La doctrine islamique, écrit M. Titus Burckhardt, est contenue tout entière dans le *tawhid*, l'« affirmation de l'unité divine »... La formule : « il n'y a pas de divinité si ce n'est la Divinité » contient simultanément deux sens apparemment opposés l'un à l'autre; d'une part elle distingue entre autre-que-Dieu et Dieu lui-même, et d'autre part elle ramène le premier au second. Elle exprime donc à la fois la distinction la plus fondamentale et l'identité essentielle et résume ainsi toute la métaphysique... De quelque manière qu'on veuille l'envisager le monde est essentiellement la manifestation de Dieu à Lui-même, ainsi que l'exprime le *hadith* qui ramène l'idée de création à celle de connaissance : « J'étais un trésor caché; j'ai voulu être connu (ou connaître), et j'ai créé le monde<sup>1</sup>. »

De pareilles conceptions, la critique théologique occidentale tire des conséquences qu'il peut être intéressant de méditer, même pour le simple praticien des questions musulmanes. « Les théologiens musulmans n'ont pas su distinguer les deux ordres différents des causes secondes et de la cause première. Ils en viennent à supposer un conflit où les causes secondes sont niées. Attribuant à la volonté divine ce qui est à l'intelligence, ils n'imaginent pas que les lois naturelles puissent exister à titre de causes secondes sans que Dieu de quelque manière y soit soumis. Ils tombent dans une sorte de *volontarisme divin*... Dans le but de mieux respecter l'unité divine, ils n'ont pas su en concilier l'unité essentielle et les distinctions de raison, ce que Dieu est en lui-même et les connaissances fragmentaires que nous avons ici-bas selon le mode discursif de nos facultés intellectuelles<sup>2</sup>. » Il est vrai, croyons-

1. Titus Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Alger-Lyon, 1955, pp. 54, 55, 61-62. L'auteur est un Musulman d'origine européenne.

2. L. Gardet, « Raison et Foi en Islam », *Revue thomiste*, avril 1938, p. 348.



nous, que dans un certain sens M. Titus Burckhardt semble tenir compte de cette objection et réserver, à l'encontre même des théologiens de l'Islam, le domaine de ses métaphysiciens mystiques, lorsqu'il écrit que « seule l'intuition informelle accède à l'Unité<sup>1</sup> ».

Sur un plan plus proche de la croyance courante et des réalités quotidiennes, nous croyons devoir citer encore un commentaire privé occidental faisant ressortir que dans l'Islam « la transcendance d'Allah l'unique réside souverainement et uniquement dans sa puissance absolue, que rien ne lie, à laquelle tous ses autres attributs : justice, sagesse, bonté, miséricorde même, sont subordonnés. Allah n'est « lié » par aucune règle morale, aucune notion du juste et de l'injuste, de sage ou de déraisonnable, de bien ou de mal. Tout ce qu'il décrète est juste, quelle que soit notre conception humaine de la règle morale ».

Dans la pratique et dès les origines de l'Islam, comme le constate le R. P. Jacques Jomier, excellent islamologue et en même temps observateur hors de pair des Musulmans d'aujourd'hui, « à mesure que la lutte contre les opposants se durcit, l'accent est mis [dans le Coran] sur une bonne œuvre considérée comme la principale : confesser que Dieu est unique<sup>2</sup> ». Le même auteur fait très bien comprendre comment la communauté musulmane a été conçue comme devant refléter cette préoccupation centrale d'unité dans la notion de fraternité des Croyants, « une des réalités sociologiques les plus nettes du monde musulman... Le Coran a fondé la fraternité sur des bases plus vastes [que la loi du désert] : la communauté est devenue l'unité à l'intérieur de laquelle s'établissent des rapports analogues à ceux de la tribu et du clan<sup>3</sup> ». Et de citer ce texte coranique : « Les Croyants et les Croyantes sont des affiliés les uns pour les autres » (ix, 72).

1. Titus Burckhardt, *op. cit.*, p. 54.

2. J. Jomier, *Bible et Coran*, Paris, 1959, pp. 63-64.

3. *Ibid.*, pp. 125-126, 126-127.

### RÉVÉLATION MUSULMANE ET CORAN

On a beaucoup écrit, ces derniers temps, sur les antécédents bibliques, judaïques et chrétiens, de la prédication de Mahomet, et pas toujours avec suffisamment de prudence et de sens critique. Le lumineux petit ouvrage du R. P. Jomier, *Bible et Coran*, d'accès merveilleusement facile et qui va d'ailleurs encore au-delà des promesses de son titre, fait le point sur cette délicate question. « La doctrine enseignée par le Coran apparaît sous le signe d'un certain syncrétisme... Durant les années de prédication à La Mecque, il est évident que le Coran voit l'Islam dans la ligne des religions bibliques antérieures... [Mais] la vue musulmane de l'histoire subit une rupture avec la venue de Mahomet. Un décret du Coran enseigne que Mahomet sera le dernier en date des prophètes... (xxxiii, 40)<sup>1</sup>... Au refus des Juifs médinois de suivre Mahomet, répondit l'ordre du Coran de changer la direction de la prière<sup>2</sup>... Le Coran parle avec éloge de la Bible, mais le Musulman ne la lit pas... Pratiquement, les Musulmans s'en tiennent au Coran seul. Ils ne lisent pas nos Écritures<sup>3</sup>. » Tout l'exposé, dont les citations ci-dessus ne constituent qu'un jalonnement, est à lire avec attention.

Comme l'indique fort bien le R. P. Jomier, il faut conclure que « la vue religieuse de l'histoire du monde dans le Coran diffère totalement de celle du judaïsme orthodoxe et du christianisme... Pour l'Islam, il n'y a pas de progrès dans la révélation du Mystère de Dieu. La religion, religion naturelle, immuable, est rappelée périodiquement aux hommes par les prophètes... L'Islam se pré-

1. Cf. t. I, p. 75.

2. Cf. t. I, pp. 112-113.

3. J. Jomier, *op. cit.*, pp. 19, 23, 25-26, 31, 38.

sente comme la dernière communauté de l'histoire appelée maintenant à propager l'immuable religion naturelle, le monothéisme intransigeant<sup>1</sup> ».

On ne saurait trop insister sur la place que tient le Coran dans l'Islam<sup>2</sup>; nous nous excusons d'y revenir ici brièvement. Il ne nous paraît pas excessif de suggérer que le Coran assume dans l'Islam, aux yeux des Musulmans, le rôle d'intermédiaire entre le Créateur et la création que tient, dans le Christianisme, la personne même du Christ, continué par l'Église; ce qui caractérise bien, d'ailleurs, la différence d'atmosphère entre le Christianisme, où cette haute fonction est assurée par une Personne, divine et humaine à la fois, qui peut et qui doit être aimée, et l'Islam, où le même rôle est rempli par un Livre, dont la connaissance revêt dès lors une valeur tout à fait extraordinaire et dont le commentaire prend une importance souvent démesurée et dangereuse. Comme l'écrivit cet observateur occidental que nous avons déjà cité : « Dieu a tout dit dans le Coran, mais ainsi l'on emprisonne Dieu dans ces pages; c'est le Livre qui a le dernier mot, ou plutôt ce que ses commentateurs veulent y trouver. » L'Islam devient de la sorte, si l'on nous permet ce néologisme, une « nomocratie » plus encore qu'une théocratie : le règne de la Loi, partant, celui de ses interprétations.

La position intransigeante adoptée naguère encore par l'Islam au sujet de la traduction du Coran<sup>3</sup> paraît se nuancer; des distinctions sont désormais admises. En 1955 encore, le recteur d'al Azhar, alors cheikh Abderrahman at Tag, justifiait ainsi son opposition aux émissions coraniques en langue anglaise de la radio iranienne : « Toute traduction est impossible... chaque terme du Coran a un sens que nul autre ne saurait rendre... Les idées du Coran, les intentions divines, ne peuvent être exprimées qu'avec

1. *Ibid.*, pp. 140, 143, 144.

2. Cf. t. I, pp. 93 s.

3. Cf. t. I, pp. 92-93

## L'ISLAM EN DEVENIR

les termes choisis par Dieu lui-même. D'ailleurs, il y aurait alors un Coran particulier pour chaque nation... Par là même, la valeur sociale du Coran serait détruite, parce que l'humanité tout entière ne serait pas unifiée par lui, mais, au contraire, le Coran serait divisé à l'image de l'humanité. C'est ainsi que le Coran perdrait son caractère sacré et deviendrait vite périmé. » Cependant, « la majorité des théologiens musulmans admet aujourd'hui qu'on puisse traduire les « idées » du Coran afin de répandre la connaissance de l'Islam<sup>1</sup> ». Et le gouvernement de la République Arabe Unie fait lui-même entreprendre, à l'automne 1958, une traduction officielle du Coran en français, anglais et allemand, par les soins d'une commission exclusivement musulmane de linguistes et de théologiens. Le point de vue de l'homme d'État a prévalu sur celui du philosophe religieux.

Il reste que pareille traduction à l'usage pratique « ne doit jamais être considérée comme le Coran lui-même et donc ne doit jamais servir à aucun usage liturgique. Il y a cependant quelques théologiens moins stricts admettant l'usage de la langue vulgaire (donc de morceaux traduits du Coran) dans la prière rituelle, uniquement pour ceux qui ne connaissent absolument pas l'arabe<sup>2</sup> ». Il nous semble d'ailleurs que, d'une façon générale, une réaction organisée se dessine en faveur de l'usage liturgique de l'arabe, partout où le particularisme national ou le souci d'adaptation locale avait poussé à le restreindre; cet usage se rétablit progressivement en Turquie; les missions islamiques auprès des Musulmans noirs et jaunes agissent dans le même sens.

L'usage d'exemplaires imprimés du Coran est maintenant entré dans les mœurs, mais il convient que le travail de typographie ait été exécuté par des Musulmans. C'est ainsi que le ministère israélien de l'Instruction publique ayant décidé, au début de 1959, de mettre quelques milliers d'exemplaires du Coran à la disposition

1. J. Jomier, *op. cit.*, p. 16.

2. *Ibid.*

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

des Arabes d'Israël, a fixé son choix sur les produits des presses turques; les éditions égyptiennes ne pouvaient être acquises en raison du blocus arabe, et les éditions allemandes, composées à l'aide de caractères dessinés et fondus en Europe, ne convenaient pas aux Musulmans appelés à les utiliser.

L'imprégnation coranique<sup>1</sup>, caractéristique de la vie musulmane, doit-elle être réalisée seulement par le moyen traditionnel de la récitation et de la lecture? ou bien peut-on admettre aussi les modes modernes de diffusion, tels que la radio, fût-ce avec accompagnement de musique et de mise en scène? La question est posée devant l'opinion musulmane. « Peut-on mettre le Coran en musique?... Dans la presse égyptienne, les deux thèses s'affrontent. La revue *at Tabrir* et l'hebdomadaire *Sabah al kbeir* ont ouvert depuis quatre mois leurs colonnes aux *uléma* comme aux musiciens, aux poètes et aux simples fidèles... Pour les cérémonies officielles comme pour les émissions de radio, en engage les meilleurs chantres du Coran. Ils deviennent des « vedettes » du chant sacré... Le ministre égyptien des institutions religieuses, cheikh Ahmed Hassan al Bakhouri, rappela au bon sens et à la dignité religieuse ceux qui étaient chargés de lire le Coran... Le grand poète arabe Mahmoud al Akkad regimba le premier contre la mercuriale du cheikh al Bakhouri... Mais les *uléma* les plus conservateurs... non seulement refusent qu'on transforme la récitation du Coran pour en faire un chant moderne, mais critiquent la lecture des versets sacrés à la radio. Ils sont écoutés, disent-ils, grâce aux hauts-parleurs, dans les endroits les moins faits pour le recueillement et la prière. Dans tous les cafés, au-dessus des tables où s'accourent buveurs et fumeurs, l'on entend passer la lecture du Coran<sup>2</sup>... »

Un souci analogue de respect du texte sacré inspire, au Liban, à l'occasion des élections législatives du printemps 1957, l'inter-

1. Cf. t. I, p. 94.

2. *L'Orient* (Beyrouth), 1<sup>er</sup> juin 1957.

## L'ISLAM EN DEVENIR

diction gouvernementale de l'usage de versets du Coran dans les tracts et professions de foi des candidats, prononcée à la requête du *mufiti* de la République Libanaise, cheikh Mohamed Alaya.

La généralisation de réactions analogues pourrait avoir une grande portée. Le respect du texte coranique est certes avant tout l'affaire des Musulmans eux-mêmes; mais, si pareille considération doit en effet conduire à éviter de le galvauder, il peut en résulter une atténuation de cette atmosphère, habituelle aux pays de majorité musulmane, de diffusion islamique quasi-obsessionnelle. Si celle-ci choque désormais, non seulement les minoritaires qui sous la pression sociale ne sauraient évidemment rien objecter contre elle, mais les Musulmans eux-mêmes, dans leur sens de la correction religieuse souhaitable, il pourrait s'établir en pays musulmans une atmosphère à la fois plus neutre et plus digne, à la satisfaction générale. Et de tels scrupules musulmans préparent peut-être, de la sorte, la voie vers un commencement de distinction pratique, dans l'Islam même, du domaine du spirituel et de celui du temporel.

## CHAPITRE XXIV

### CONSERVATION ET ADAPTATION DES FONDEMENTS DE L'ISLAM

Pratiques juridiques et rites liturgiques de l'Islam, consacrés par une foi encore vivace chez beaucoup et, en tout cas, par un attachement communautaire intact chez tous, semblent cependant difficiles à maintenir intégralement dans la pratique actuelle, devant d'évidentes nécessités de modernisation et sous l'influence de conceptions rationalistes et matérialistes de plus en plus répandues. On peut noter, sans trop préjuger de leur sens définitif et de leur portée finale, des efforts d'adaptation qui doivent beaucoup, à la fois, à des exemples occidentaux et à des préoccupations socio-politiques, et auxquels des interprétations hardies du réformisme<sup>1</sup> fournissent le couvert d'acceptables arguments.

#### *LES « IDÉAUX DE BASE » ; PRESSION SOCIALE, RITUALISME, PURETÉ*

A la base même de la loi musulmane, nous l'avons vu<sup>2</sup>, figure une combinaison complexe du fonds traditionnel et de « l'effort » d'interprétation; de plus, la notion du « consentement général »

1. Cf. t. I, ch. XVII.

2. Cf. t. I, pp. 103-108.

## L'ISLAM EN DEVENIR

permet d'éventuelles adaptations, portes entrouvertes pour l'évolution libérale.

Mais il convient d'ajouter qu'en maint pays musulman (c'est le cas, entre autres, au Moghreb, et en particulier dans cette Algérie qui apparaît, à d'autres occasions, pénétrée d'influences occidentales profondes) le fonds traditionnel est largement anté-islamique; il a seulement été « conservé » et « sacralisé » par son revêtement musulman; d'autre part, le « consentement général » apparaît souvent comme une soumission collective à la pression sociale, rendue plus forte par le caractère de droit divin assumé, avec l'Islam, par la communauté qui l'exerce.

Pour un connaisseur averti de l'Algérie d'aujourd'hui, la plupart des « idéaux de base », en ce pays, « dérivent de concepts largement anté-islamiques, d'origine bédouine ou africaine<sup>1</sup> » — « Le libéralisme de l'Islam, poursuit M. René Jammes, ne put résister à la pression unanime, et les textes furent interprétés de façon à faire sanctionner les anciennes aspirations... La pression sociale a envahi le comportement musulman algérien. L'opinion supposée de la communauté donne le ton en morale, en religion, en politique... Ainsi gouvernaient jadis les féodaux et les marabouts, et, depuis trente ans, les partis nationalistes. De l'ensemble des idéaux anciens est issue la fameuse *bachouma*, ou *bichma*, cette « honte conditionnée » des sociétés arabo-musulmanes. Imitation des Anciens, vénération des ascendants et du sang, proscription des innovations et puritanisme de la décadence musulmane, se sont agglomérés dans un étrange amalgame de tabous, traduisant pour l'étranger un comportement de refoulé et de frustré tout à fait caractéristique. Mais la *bichma* est tout de même une règle de vie sociale et sa disparition brutale signifierait dans l'immédiat anarchie morale et politique »; aussi des Musulmans aussi modernes que les leaders de l'*Istiqlal* marocain y voient-ils une

1. René Jammes, « Sur le comportement des Musulmans; réflexions sur quelques idéaux sociaux algériens », *L'Afrique et l'Asie*, III, 1959, p. 19.



## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

« vertu » de l'Islam. « La religion... a profondément influencé les sentiments par ses symboles chargés d'affectivité (croissant, étoile, couleurs privilégiées comme le vert, le blanc et le rouge) et par ses notions spéciales comme la pureté légale..., idéal socio-religieux essentiel<sup>1</sup> » qu'exploite par exemple Gamal Abdel Nasser lorsque, parlant à Port-Saïd le 13 décembre 1958, il exalte « la terre sainte et pure » de l'arabisme, souillée par les impérialistes.

La législation musulmane, constate lui aussi le R. P. Jomier, est dominée par « l'idée de pureté. Sans être fréquemment exprimée, cette idée n'en est pas moins une des pièces maîtresses du Coran. La communauté musulmane est une communauté de purs... De quelle pureté s'agit-il ? D'une pureté légale, évidemment, mais qui comporte également la pureté plus intérieure obtenue par certains actes comme l'aumône<sup>2</sup> ».

Ainsi le ritualisme, possédant à la fois un aspect extérieur d'étroite contrainte et une exigence interne de haute qualité, joue-t-il dans l'Islam un rôle qu'illustrent bien les conditions d'accomplissement des « grands devoirs<sup>3</sup> ». Mais ces actes rituels ne suffisent cependant pas toujours à alimenter suffisamment la vie intérieure, d'où la recherche, elle-même contestée et critiquée, d'actes surrogatoires. « Le ritualisme semble dominer l'Islam officiel... Les rites doivent suffire non seulement aux croyants minimistes, mais encore être le canal de la piété des plus ardents... tout ce qui tente de s'y ajouter doit être rejeté comme une innovation (*bid'aa*) qui altère la pureté de la religion. Aussi la piété personnelle... reste plutôt dans la ligne du ritualisme. Cependant, elle met en œuvre certains éléments authentiquement musulmans de religion « intérieure » conservés dans le Coran et la *soumma* et que la prière rituelle ne fait pas assez valoir<sup>4</sup>. »

1. *Ibid.*, pp. 25-26.

2. J. Jomier, *Bible et Coran*, p. 124.

3. Cf. t. I, pp. 109-134.

4. J. Abd el Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1949, pp. 141-142.

LES FORMES MODERNES DE L'INTERPRÉTATION

Le principe traditionnel de l'effort d'interprétation, *ijtihad*<sup>1</sup>, a été revivifié par le réformisme<sup>2</sup>. Mais un observateur aussi compétent que le professeur J. Schacht décèle, dans les recherches des modernistes, « sincérité et honnêteté personnelles » plutôt que « consistance et droiture objectives ». — « Ils réclament l'*ijtihad* mais ils s'abritent... derrière les opinions, choisies au hasard, des anciens juristes...; leur *ijtihad* est essentiellement arbitraire...; nous y retrouvons la même combinaison de rigidité doctrinale et d'incertitude pratique... que dans le passé... » Dès lors, ils échappent difficilement à des contradictions fondamentales : « En tâchant de retourner aux origines, les modernistes, faute d'entendement historique, se trouvent entravés par les traditions... [Leur] dessein... est d'exprimer les idées modernes, qui leur sont venues de l'Occident, dans une forme traditionnelle, mais on ne paraît pas s'être bien rendu compte du fait que les deux programmes sont contradictoires. » Le problème est pour eux « d'arriver à une synthèse nouvelle » qui « devra n'être ni un remaniement mécanique et arbitraire de la doctrine traditionnelle, ni l'érection d'une structure séculière derrière une façade qui se prétende islamique », mais « résulter d'une évaluation nouvelle de la vie sociale moderne et des institutions légales modernes à la lumière d'une nouvelle formulation des principes fondamentaux de l'Islam<sup>3</sup> ».

1. Cf. t. I, pp. 105-106.

2. Cf. t. I, pp. 234-235.

3. J. Schacht, « Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam », dans le recueil du Symposium de Bordeaux, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957, pp. 157, 147-148, 155-156.

## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

Il ne serait pas malaisé de faire application de ces critiques à mainte démarche du réformisme opportuniste contemporain, qui a cependant le mérite de chercher à rendre acceptable aux masses un certain degré de modernisation.

A la diligence des pionniers du réformisme, la notion de « consentement universel », *ijma*<sup>1</sup>, s'est précisée. Sous l'influence de Mohamed Abdou et de Rachid Rida, on admet que le consentement qui aura force de loi sera celui des « détenteurs de l'autorité... [qui] en décideront après avoir délibéré... Ce sont les docteurs de la loi, les chefs militaires, les commerçants notables, les industriels, les cultivateurs, les leaders des travailleurs et des partis, les directeurs de grands journaux, leurs rédacteurs en chef<sup>2</sup> ». Les docteurs du *Manâr* ne semblent pas avoir en vue les gouvernants proprement dits, qui sont d'ailleurs à leur époque des dominateurs venus de l'extérieur et sans attaches populaires; mais, à l'heure actuelle, les chefs d'État ou de gouvernement, plébiscités en quelque sorte, se considèrent volontiers comme les porte-parole réguliers du consentement général et exercent l'effort d'interprétation; ainsi, par exemple, le président Bourguiba en Tunisie<sup>3</sup>.

Cette extension réformiste du pouvoir d'interprétation au-delà du cercle étroit des « docteurs » suscite en Tunisie même des controverses, à l'occasion desquelles joue l'esprit politique partisan. Lors des cérémonies du 27 Ramadan 1376 (1957), un prédicateur cite, à la Grande Mosquée de Tunis, devant le président et les membres du gouvernement, ce verset coranique : « O vous qui croyez, obéissez à Allah! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » (IV, 62). Contrairement à l'opinion de l'orateur, le grand *mufti*, cheikh Abdelaziz Djâit, estime que

1. Cf. t. I, pp. 106-108.

2. J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris, 1954, p. 202.

3. Cf. t. I, pp. 263-265.

## L'ISLAM EN DEVENIR

cette expression recouvre les chefs politiques et les journalistes. Le journal d'opposition *as Sabah* réproouve cette dernière interprétation : « Nous refusons ces droits... Comme tous les humains, nous pouvons nous tromper. La créature n'est pas obligée de désobéir à Dieu<sup>1</sup>. » Un *uléma* notable, cheikh Bechir an Nifer, partage cet avis restrictif. Mais la presse gouvernementale intervient en faveur de « l'interprétation la plus large<sup>2</sup> ».

La question se lie, en fait, à l'initiative que vient de prendre le président Bourguiba de prononcer désormais ses allocutions le jeudi, afin de permettre aux prédicateurs de s'en inspirer dans les sermons du lendemain<sup>3</sup>. La presse gouvernementale justifie cette initiative dans les termes suivants : « [Jadis] il était répréhensible pour les *imâm* d'évoquer dans leurs prênes un sujet social ou politique. Le régime colonialiste avait créé dans les âmes un complexe, en s'efforçant d'éliminer la politique de l'école et de la mosquée, alors que rien dans l'Islam ne sépare la religion de la politique, car toutes deux visent à renforcer l'Islam... [Désormais] nos prédicateurs doivent montrer à leurs auditeurs qu'il n'y a aucune distinction entre la religion et la politique. De même que la politique vise à rétablir la dignité du pays et à assurer la force, la prospérité et la dignité à tous ceux qui vivent sous son drapeau, et à les protéger, la religion islamique vise ces mêmes buts. Dans la force de l'État se trouve la force de l'Islam, et dans sa dignité celle de la religion islamique<sup>4</sup>. » Et quelques jours plus tard : « Nous voulons que nos prédicateurs... apprennent à notre peuple musulman que sa religion n'est pas comme les autres religions... Notre religion va de pair avec le gouvernement, elle le soutient et renforce ses assises, elle assure à l'État sa gloire et la puissance... Que nos savants, comme nos gens simples, sachent que notre

1. *As Sabah* (Tunis), 27 avril 1957.

2. *Al Amal* (Tunis), 30 avril 1957.

3. Cf. t. I, p. 68.

4. *Al Amal*, 26 avril 1957.

## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

religion, que nous avons désignée pour l'éternité comme étant la religion de notre État, est propre à suivre les évolutions de la vie sociale. Les prédicateurs sont invités à l'affirmer<sup>1</sup>. »

Quelques mois plus tard, un lecteur d'*al Amal* dénonce à ce quotidien l'attitude d'un *imam* prédicateur de Tunis, qui a négligé, dans son prône, d'évoquer la proclamation de la République. Celle-ci a d'ailleurs, en effet, été avalisée par une *fetwa* du grand *mufti*, qui a déclaré que l'adoption de ce régime par les représentants élus du peuple était « conforme aux prescriptions islamiques<sup>2</sup> ». Le même point de vue est développé par la presse gouvernementale; elle l'appuie en invoquant l'exemple de Mahomet, refusant d'être assimilé à un roi et s'abstenant de désigner un membre de sa famille pour lui succéder, le précédent de l'élection du second calife, etc.<sup>3</sup>.

### L'ADAPTATION DE LA LOI MUSULMANE

A l'occasion de la fête du Mouloud 1378 (1959), le chef de l'État tunisien expose sa conception des fondements de la loi musulmane et de ses facultés d'évolution, en des termes énergiques et audacieux qui méritent d'être relevés : « Cette antique institution religieuse [la mosquée Sidi Oqba de Kairouan] symbolise pour moi la grandeur des principes de la religion musulmane... son esprit libéral basé sur les lois et les fondements de la foi et sur deux solides piliers : la Révélation d'abord, et ensuite la raison qui a permis à l'homme... de réaliser des découvertes et des inventions surprenantes. » Après une allusion à la fusée lunaire dont

1. *Al Amal* (Tunis), 28 avril 1957.

2. *As Sabab* (Tunis), 26 juillet 1957.

3. *Al Amal* (Tunis), 25 juillet 1957.

## L'ISLAM EN DEVENIR

l'envoi vient de réussir, le Président reprend : « Il est vraiment réconfortant de constater quel degré de liberté intellectuelle l'Islam a procuré à ses adeptes en leur accordant la faculté de modifier et de réviser ses lois religieuses, la possibilité de sauvegarder leurs intérêts vitaux et de les préserver par un système juridique fondé sur la réflexion personnelle et sur l'effort... Chacun [des docteurs du passé] a été l'interprète des nécessités et des aspirations de son époque, en sorte que les décisions prises pour une époque pouvaient être abrogées ou abolies dans une époque ultérieure... Puis vint la stagnation qui s'est manifestée dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce fut le désordre et l'anarchie jusqu'à la renaissance du début du siècle dernier et le retour aux vrais et nobles principes... C'est sur la base de cette vocation réformatrice que nous marchons, c'est la voie des illustres ancêtres que nous empruntons. Nous ne nous écartons pas des principes musulmans, comme on l'a fait dans le passé. Nous ne prétendons pas qu'ils ne correspondent plus aux besoins du siècle, mais nous essayons de les comprendre comme ils doivent l'être... » Et, faisant allusion au lustre qu'il vient d'offrir à la mosquée, M. Bourguiba conclut : « Le patrimoine religieux musulman sera éclairé par une lumière nouvelle et rationnelle, conforme à la clarté du siècle et à son évolution industrielle, semblable à cette lumière que nous observons ce soir dans cette mosquée et qui consacre la parfaite harmonie entre l'évolution de l'industrie moderne et l'ancienne et immortelle architecture des temps passés<sup>1</sup>. » Une allusion finale aux savants *uléma*, capables d'aider l'État dans son action réformatrice, et au perfectionnement des études dans l'université de la Zeitouna, termine cette partie du discours et l'orateur aborde alors les problèmes de la politique arabe.

1. *Radio-Tunis*, 14 septembre 1959. La traduction reproduite par la presse est un peu différente et souvent condensée.

## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

### LES PILIERS DE L'ISLAM : L'ATTESTATION DE DIEU, LA PRIÈRE RITUELLE

La profession de foi, *chahada*<sup>1</sup>, vaut à son récitant de copieux mérites : elle compte pour de bonnes actions, elle efface les péchés, elle mène au Paradis. Selon les mystiques, les confréries et la croyance populaire, ces mérites sont réversibles sur autrui.

Le caractère « pesant » de la prière rituelle<sup>2</sup> détourne, depuis longtemps déjà, de nombreux Musulmans de son accomplissement régulier. Le réformisme a tenté d'encourager sa pratique en invoquant des arguments rationalistes. Ainsi, pour al Kaouakibi, « la pureté légale, les ablutions constituent la base même de la « toilette » ou tout au moins une partie de celle-ci... Quant aux gestes de la prière, ils constituent la base de « la gymnastique » et même sont mieux conçus que celle-ci, car ils sont bien répartis<sup>3</sup> ». Commentée de la sorte, la prière apparaît comme un acte parfait, parce que total. Mais l'argumentation rationaliste n'est pas sans dangers, car elle peut être retournée. Pour de jeunes Musulmans d'aujourd'hui, chez qui le sens du spirituel s'est émoussé, l'imperfection de cette hygiène et de cette gymnastique rituelle constituerait aisément une raison de plus de négliger la pratique. Quant aux cinq prières quotidiennes, confie l'un d'entre eux, « la vie moderne, si accaparante, ne nous permet guère de les faire. Et puis, qui vous dit que ce n'est pas pour des raisons d'hygiène

1. Cf. t. I, pp. 109-110, et ci-dessus, pp. 47 et 71. La deuxième partie de la formule s'énoncera plus correctement, en traduction française : « Et Mahomet est l'Envoyé d'Allah. »

2. Cf. t. I, pp. 110-116.

3. N. Tapiéro, *Les idées réformistes d'Al Kawâkibi*, Paris, 1956, p. 41.

## L'ISLAM EN DEVENIR

et d'exercice que Mahomet a prescrit la prière ? L'hygiène, on la fait autrement de notre temps, et l'exercice physique continuuel n'est point épargné au corps qui a aujourd'hui plutôt besoin de repos<sup>1</sup> ».

La prière solennelle communautaire du vendredi<sup>2</sup> court un autre risque, celui de donner lieu à des manifestations politiques qui, au-delà même des émotions communautaires invoquées comme justification, servent parfois d'aliment aux luttes de clans les plus particulières. Voici un exemple récent, choisi au Liban, d'essai de manifestations de cette sorte, déjoué d'ailleurs par une réaction de fermeté et de sagesse. En mars 1958, les autorités libanaises apprennent qu'une manifestation contre la politique française en Algérie, à l'occasion du procès de Mlle Jamila Bouhired, doit avoir lieu à l'issue de la prière du vendredi devant la Grande Mosquée de Beyrouth; elles font aviser les chefs de l'opposition qui devaient prendre la tête du mouvement, et peut-être le transformer en démonstration contre le régime, que la police s'opposerait à ce projet, au besoin par la force. Les leaders se bornent donc à haranguer la foule à la sortie de la mosquée, en lui demandant de se disperser dans le calme, afin que l'on ne puisse pas prêter au mouvement un caractère confessionnel; cet appel est compris, et parmi les acclamations qui lui répondent, certaines s'adressent au patriarche maronite, dont on sait les sympathies pour l'opposition. On perçoit déjà ici un souci de ne pas prêter à confusion entre le politique et le religieux, qui témoigne d'une réelle évolution de l'Islam dans un pays comme le Liban.

1. Conversation mise en œuvre dans : Kouriba Nabani et général Charbonneau, *Des Africains s'interrogent*, Paris, 1955, pp. 69-70.

2. Cf. t. I, p. 116. Variable selon les rites, le nombre des participants exigés pour la prière du vendredi n'est que de douze chez les Malékites.



LE JEUNE DU RAMADAN

A la différence de la prière rituelle, qui marque désormais de façon moins visible l'activité sociale musulmane, le jeûne<sup>1</sup> tient toujours une place aussi grande dans la vie de la communauté, dont il constitue un événement capital; sa signification et ses modalités, essentielles ou accessoires, sont d'ailleurs débattues de plus en plus librement dans les pays évolués.

Une remarquable étude des RR. PP. J. Jomier et J. Corbon<sup>2</sup> nous renseigne très complètement sur l'importance du jeûne du Ramadan, son accomplissement et son esprit dans l'Égypte moderne. Tous les commentaires locaux de ce Ramadan cairote de 1956 soulignent son caractère d'acte religieux, visant à la domination des instincts et des passions, à l'acquisition d'une plus grande maîtrise sur soi-même, à la purification de l'âme, à l'endurance et à l'humilité; mais presque tous soulignent aussi la difficulté accrue de cette pratique à l'époque actuelle : « Jadis, écrit un publiciste connu, M. Kamel ach Chennaoui, le Ramadan s'emparait de nous et nous le faisons nôtre. Il nous faisait dormir le jour et veiller la nuit. Maintenant il nous tient éveillés jour et nuit. Il était sommeil et jeûne, et il est devenu travail et jeûne pour les uns, travail sans jeûne pour les autres. Il était craint et respecté; sa vénération est maintenant mise en jeu<sup>3</sup>. » Le cas des travailleurs de force est assurément difficile. « Le jeûne, constatent ces observateurs impartiaux, est un point d'affrontement entre l'Islam et la civilisation

1. Cf. t. I, pp. 119-124; ci-dessus, p. 29 (Cham du Vietnam); ci-dessous, p. 180 (U.R.S.S.).

2. J. Jomier et J. Corbon, *Le Ramadan, au Caire, en 1956*; MIDEO, *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 1956, pp. 1-74.

3. *Al Youm* (Le Caire), 19 mai 1956, cité par J. Jomier et J. Corbon, *op. cit.*, pp. 19-20.

## L'ISLAM EN DEVENIR

moderne<sup>1</sup>. » Faut-il décider que, comme en Arabie Séoudite, les administrations ne travaillent que de nuit ? Faut-il faire du Ramadan une période de vacances, ce qui correspondrait au but de détente psychologique et spirituelle poursuivie entre autres par le jeûne ?

Dans les quartiers populaires du Caire, relate le chroniqueur cité ci-dessus, la tradition s'oppose vigoureusement à la rupture publique du jeûne; des enfants poursuivent avec acharnement un fumeur distrait. « Le Ramadan est certainement un mois de piété collective. La communauté prend conscience de son unité en songeant que le jeûne est pratiqué dans toute la terre d'Islam, que des pauvres et des riches y sont soumis<sup>2</sup>. »

Le repas quotidien de rupture du jeûne, l'*iftar*, constitue « une sorte de sacramental de la fraternité musulmane<sup>3</sup> », encore liée dans les campagnes à l'exercice d'une hospitalité traditionnelle, et il procure une joie légitime. Les veillées ont le plus souvent un caractère familial et social. Le Ramadan est aussi un mois de prière; le Coran occupe une place exceptionnelle dans son déroulement; on le récite fréquemment, on le commente; c'est « le mois de l'enseignement religieux<sup>4</sup> » par excellence. « L'idée de fraternité a été souvent rappelée durant le Ramadan. Elle a été parfois liée à celle de la force que représente une telle fraternité... Le mois de Ramadan a été plusieurs fois représenté comme le mois des deux guerres, des deux *djihad* : la guerre contre ses propres passions d'une part, et la guerre contre les infidèles d'autre part<sup>5</sup>. » « Le jeûne est une guerre sainte, *djihad*<sup>6</sup>. » On rappelle les victoires de l'Islam des origines. « Ramadan est aussi le mois de

1. J. Jomier et J. Corbon, *op. cit.*, p. 21.

2. *Ibid.*, p. 26.

3. *Ibid.*, p. 29.

4. *Ibid.*, p. 49.

5. *Ibid.*, pp. 54-55. Cf. t. I, pp. 150-159.

6. *Radio-Le Caire*, 19 avril 1956, cité *ibid.*, p. 13, n. 2.

la puissance de l'Islam<sup>1</sup>. » Les observateurs que nous suivons remarquent que « les problèmes de l'heure présente ont été surtout abordés sous le biais de la lutte armée<sup>2</sup> », cependant « l'idéal du Ramadan a souvent été présenté comme un idéal spiritualiste...; il s'agit d'une forme de spiritualisme, axée à la fois sur l'ordre de la nature et sur l'obéissance à Dieu, suivant des règles extrêmement précises, que formulent le Coran et la tradition... L'impression générale que donnait le Ramadan, au Caire, en 1956, était que la communauté se recueillait sur elle-même, sur son patrimoine, sur ses richesses... pour raviver sa foi, purifier son dévouement sincère à son idéal, renforcer les volontés individuelles et collectives afin de revivre plus intensément les valeurs qui firent jadis sa gloire<sup>3</sup> ».

L'atmosphère particulière du Moghreb, peut-être plus modernisante, sera illustrée par quelques aspects du Ramadan de 1957. Celui-ci s'ouvre, au Maroc, par une allocution du sultan invitant son peuple à la solidarité et demandant aux intellectuels marocains de lutter activement contre l'analphabétisme; en Tunisie, par un sermon du grand *mufti*, cheikh Abdelaziz Djaït, récemment nommé, lequel loue le gouvernement de montrer, en participant à cette cérémonie, son intérêt pour les questions religieuses et d'orienter sagement le peuple à la fois vers le progrès matériel et le progrès spirituel, et invite les fidèles à un strict accomplissement du jeûne et au resserrement de la solidarité musulmane, avec allusion finale à l'Algérie.

La presse de Tunis émet, sur le jeûne, des commentaires qui ne manquent pas d'intérêt, et dont la diversité constitue, en elle-même, un symptôme notable. *Al Amal*, quotidien gouvernemental, est optimiste et apologétique; nous avons déjà cité<sup>4</sup> l'article dans

1. *Lioua al Islam* (Le Caire), mai 1956, cité *ibid.*, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 61.

3. *Ibid.*, pp. 65, 67, 70-71.

4. Cf. t. I, pp. 120-121.

lequel il célèbre « le mois du triomphe sur soi-même..., du dynamisme et de l'action, etc... ». Dans un autre article, le même quotidien déplore l'habituelle insignifiance des prênes dans les mosquées et exprime le vœu que la nomination d'un grand *mufti* contribuera à permettre la transformation des prédicateurs en véritables éducateurs populaires; il opine d'ailleurs que, « puisque dans l'Islam il n'y a pas d'ordres religieux ni de fonctions spécifiquement religieuses, chaque bon Musulman peut être son propre prédicateur; chacun doit faire apparaître les enseignements de la religion dans son action quotidienne, l'ouvrier en accomplissant honnêtement son travail, et le patron en rétribuant équitablement et intégralement son ouvrier » (2 avril 1957). *Al Amal*, enfin, considère avec satisfaction que la présence des autorités aux cérémonies d'ouverture du Ramadan manifeste le caractère islamique de l'État tunisien, en conformité avec la constitution en cours d'élaboration (5 avril). Le quotidien *as Sabab*, organe de l'opposition, est plus critique; il blâme la vaine multiplication des pieux conseils, « acte traditionnel sans nulle influence pratique. Tout le monde parle de la philosophie du mois de Ramadan et insiste sur la nécessité de nourrir et de vêtir les malheureux durant ce mois sacré; mais la plupart, y compris ceux qui parlent ainsi, ... consacrent toute leur attention à la vie d'ici-bas, avec l'égoïsme sordide qu'elle implique; ... ils montrent ainsi que leurs rapports et leurs écrits ne sont qu'une forme d'ostentation, que Dieu réprouve » (4 avril). *Al Watan*, conservateur, commente, dans un poème en langue dialectale, la cherté de la vie et la nécessité de la charité (4 avril).

Les correspondants provinciaux des quotidiens tunisois rapprochent la coïncidence des dépenses supplémentaires, en alimentation et habillement, occasionnées par le mois de Ramadan, avec « l'affaiblissement considérable... du pouvoir d'achat des masses laborieuses » (Medjez el Bab, *Le Petit Matin*, 11 avril), ou notent avec une satisfaction ingénue que « le mois de carême a débuté dans une ambiance de ferveur et de piété du fait que, dans sa

deuxième journée, le bon Dieu nous a gratifiés de la pluie tant attendue » (Kalaat al Andleus, *ibid*, 5 avril). Dans ce même quotidien gouvernemental de langue française, M. H. Tlatli, en hygiéniste, étudie « le Ramadan, cure de santé » ; il insiste sur les bienfaits physiologiques du jeûne et invoque à ce sujet un *badith* du Prophète (2 avril); il formule les règles pratiques de la « cure de jeûne », blâme la trop grande abondance des repas nocturnes, préconise la culture physique, le repos psychique, etc.; « Le jeûne, conclut-il, doit être le point de départ d'une vie nouvelle; il doit nous apprendre à ne plus commettre d'erreurs tant au point de vue de l'hygiène alimentaire, physique, que psychique. Le jeûne nous apprendra à dominer nos passions physiques, gourmandise, sensualité, aussi bien que nos défauts psychiques, colère, envie, jalousie, haine » (12 avril). L'hebdomadaire de langue française l'*Action*, organe de jeunes néo-destouriens d'esprit particulièrement moderne, après avoir évoqué la maussaderie et la somnolence des jours, en contraste avec les réjouissances tant « occidentales » qu' « orientales » des nuits, insinue que, selon « quelques philosophes, ... certains pays d'Islam ont bien mieux que nous résolu les problèmes sociaux posés par le Ramadan. En Indonésie, par exemple, dit-on, par souci du bien-être des populations et du potentiel de productivité de la nation, les citoyens musulmans ne jeûnent que le premier et le dernier jour de Ramadan. Le reste du mois, c'est le grand *mufti* qui s'en charge et qui remplit, au nom de la population, le devoir d'abstinence. Compromis remarquable, il faut l'avouer... nous ne saurions trop attirer l'attention de nos responsables sur ce cas particulier » (15 avril).

Deux ans plus tard, la baisse de l'activité et du rendement pendant le mois de Ramadan continue de préoccuper l'opinion tunisienne. M. Abdelmajid ben Slama, dans le *Petit Matin* (15 mars 1959), émet « une suggestion qui, tout en préservant Ramadan de son caractère sacro-saint [*sic*], dispenserait l'activité nationale des pertes qu'elle pourrait subir... Le mois de jeûne est prétexte à des excès de toute sorte; les veillées sont très longues,

## L'ISLAM EN DEVENIR

harassantes... Nous ne pouvons que constater une diminution considérable des forces physiques... Nous ne pouvons nous permettre le luxe... de gaspiller en vain nos forces physiques et intellectuelles... Soyons modérés et austères. Faisons que nos veillées soient aussi brèves que possible ». Une tendance analogue se manifeste dans la plupart des pays musulmans évolués; son succès, il n'est pas besoin de le souligner, restaurerait le véritable caractère canonique du jeûne.

En Tunisie, en particulier, l'animation reste traditionnellement très grande pendant la soirée du 27 Ramadan, date la plus probable de la « nuit du Destin<sup>1</sup> »; extraordinaire animation des *souk*, boutiques pavoisées et illuminées, visites des autorités, que l'on asperge de parfum, participation active des cellules destouriennes et des syndicats; des personnes charitables vêtent de neuf de jeunes orphelins et font célébrer en grande pompe la circoncision de garçonnets pauvres; les visites des cimetières se prolongent jusqu'à une heure avancée de la nuit; en dépit du discrédit grandissant de la piété maraboutique, des pèlerinages sont effectués, jusque dans la banlieue de Tunis, aux tombeaux des saints localement vénérés. Au Maroc, au contraire, la vie nocturne du mois de Ramadan, pratiquement abolie durant les événements de 1953-1955, n'a guère repris.

Au Liban, l'*iftar*, repas qui suit la rupture vespérale du jeûne<sup>2</sup>, constitue au niveau des autorités une manifestation symptomatique de la vie sociale et politique, qui a fidèlement reflété, durant ces dernières années, les difficultés gouvernementales et les fluctuations de l'opinion. En 1957, le président du Conseil, M. Sami Solh, ne cache pas son mécontentement au président de la Ligue des *Uléma*, le cheikh Chafiq Yammout : celui-ci a organisé un *iftar* auquel ont pris part les chefs de l'opposition, voire des fonc-

1. Cf. t. I, pp. 72 et 121.

2. Cf. t. I, pp. 119-120 et 123-124.

## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

tionnaires, et qui a constitué une sorte de réunion politique. En 1958, le *mufti* de la République Libanaise offre un grand *iftar* auquel ne sont conviés que les membres de l'opposition; les « gouvernementaux » ripostent par un contre-*iftar*, et la « guerre des *iftar* » défraye la chronique pendant tout le mois. En 1959, le nouveau président de la République Libanaise, le général Fouad Chéhab, reprend la tradition, interrompue par les difficultés des trois années précédentes, de l'*iftar* officiel offert par le chef d'État chrétien; cinq cents notables de toutes tendances, de toutes confessions et de toutes nationalités, assistent le 31 mars à ce repas solennel; à la droite du président figurent le *mufti* de la République Libanaise et les ambassadeurs de la République Arabe Unie et de l'Arabie séoudite; à sa gauche l'archevêque maronite de Beyrouth et l'ambassadeur de Turquie: les leaders de l'opposition et les chefs gouvernementaux se groupent toutefois à des tables séparées.

Signalons enfin, avant d'en terminer avec le jeûne, un curieux cas d'espèce qui a été récemment posé à la sagacité des casuistes musulmans. On sait que le jeûne doit être observé du lever au coucher du soleil. Que faire dès lors dans les régions polaires où, selon les cas, la clarté solaire peut se prolonger durant toute la journée ou manquer complètement? La question a son intérêt pour les quelques Musulmans de Finlande, et éventuellement pour des voyageurs. Consulté sur ce point en 1955, le recteur d'al Azhar, à l'époque cheikh Abderrahman at Tag, a opiné que, si le soleil ne se levait, ni ne se couchait, au moment du Ramadan, le Musulman devait jeûner pendant tout le temps qu'il estimerait compatible avec ses forces. Si les jours sont très longs, mais que le soleil se couche, rien n'est changé à la règle habituelle, mais le jeûneur peut interrompre le jeûne pendant une certaine durée, en compensant par un jeûne ultérieur. Ces solutions révèlent à la fois le désir de maintenir la règle intangible et une disposition limitée à quelque accommodement.

## LE PÈLERINAGE

Toujours très vivant aussi, le pèlerinage à La Mecque<sup>1</sup> supporte, davantage encore, les répercussions de la conjoncture, car les événements politiques du Proche-Orient peuvent gêner les déplacements des pèlerins. En 1957, on estimait à 1.100.000 le nombre de Musulmans rassemblés à La Mecque pour la Fête du Sacrifice, *Aïd al kebir* ou *Aïd al Adba*: parmi les 215.700 pèlerins dénombrés comme venant de l'étranger, 43.773 sont venus du Yémen, 23.670 du Pakistan, 21.622 d'Afrique occidentale française (chiffre record, caractéristique des progrès de l'Islam noir), 13.168 de l'Inde, 13.157 de l'Indonésie. En 1958, le nombre des pèlerins venus de l'extérieur n'excède pas 206.000. En 1959, on compte 557.000 pèlerins; 207.171 sont venus de l'extérieur, dont 38.917 de la République Arabe Unie. Ces chiffres globaux sont inférieurs à la moyenne des années précédentes.

Le pèlerinage se trouve quelque peu entravé, en 1957, par la publication d'un communiqué conjoint du roi Séoud d'Arabie et du roi Hussein de Jordanie, déclarant qu'en raison de l'attitude d'Israël le passage des pèlerins par le golfe d'Aqaba ne serait pas possible, et par la notification d'une décision séoudite fixant, afin d'éviter la surcharge des services quaranténaires, une date limite rapprochée pour l'arrivée à Djeddah. En fait, la prétendue difficulté du golfe d'Aqaba n'est soulevée que dans le dessein d'accuser Israël de mettre obstacle au pèlerinage musulman; son prétexte réside dans le seul fait que la navigation israélienne a repris dans le golfe, à la faveur de la présence des forces de l'O.N.U., sur la rive occidentale du détroit de Tiran; Israël confirme d'ailleurs, dans une note remise à l'Arabie séoudite par l'intermédiaire d'une

1. Cf. t. I, pp. 124-132; ci-dessus, pp. 15, 25, 28 (Islam malais); ci-dessous, p. 180 (U.R.S.S.).



## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

tierce puissance, qu'il ne fera nul obstacle à la libre circulation des pèlerins musulmans à travers le golfe. Néanmoins, le gouvernement syrien décide de suspendre les transports par voie maritime à destination de Djeddah, et près de quatre mille pèlerins syriens doivent interrompre leur voyage.

Le pèlerinage de 1958 apparaît, un moment, devoir être partiellement compromis par la tension survenue entre le roi Séoud et le président Gamal Abdel Nasser, le second ayant fait état d'un complot fomenté par le premier en vue de l'assassiner à Damas. En fait, la diminution du nombre des pèlerins venant de l'étranger, par rapport aux prévisions, est due aux mesures restrictives prises à la suite d'une épidémie de choléra signalée dans la péninsule indienne et le Sud-Est asiatique.

Une tendance assez nette se manifeste actuellement, dans les pays musulmans indépendants, en faveur d'une limitation du nombre des pèlerins, en vue de ménager les ressources financières de la nation. Dans le Moghreb, tandis que le retour des pèlerins constitue toujours l'occasion de réjouissances dans les campagnes, certains préconisent l'affectation à des buts nationaux, défense et développement, des sommes dépensées à l'occasion du pèlerinage; le grand *mufti* de Tunisie est interrogé, au printemps 1958, sur le bien-fondé d'une telle mesure; et les jeunes Marocains d'esprit moderne exposent volontiers qu'à leur avis, il serait urgent de mettre un terme à cette évaporation de capitaux au détriment de l'économie nationale et à ces dépenses somptuaires qui obligent les paysans pauvres à s'endetter, tant à l'occasion des frais de voyage qu'en vue des réceptions ostentatoires qu'il leur faut offrir à leur retour. Au Pakistan, le gouvernement du général Ayoub Khan constate qu'en 1958 quelque 17.000 pèlerins ont dépensé environ 6 millions de dollars; il décide qu'en 1959 le nombre de départs sera réduit à 9.200; les économies ainsi réalisées sur les allocations de devises seront consacrées au développement national.

La bienveillance avec laquelle naguère les autorités des Protectorats, par libéralisme à l'égard de l'Islam, toléraient la baisse de

l'activité administrative durant le mois de Ramadan et organisaient, d'ailleurs en les contrôlant, les voyages des pèlerins vers les Lieux saints, et l'attitude analogue que continuent d'observer, de l'Algérie au Thailand, les autorités non musulmanes administrant des populations musulmanes, constituent actuellement des arguments supplémentaires, parfois avancés publiquement et plus souvent encore chuchotés ou sous-entendus, contre les formes sociales classiques du Ramadan et du Pèlerinage. Le jeune Islam entend de plus en plus traiter lui-même ses affaires rituelles, et d'aucuns n'hésitent pas à les réviser d'une manière radicale, qu'aucune autorité étrangère n'aurait pu adopter et qui d'ailleurs suscite le scandale des milieux conservateurs et des personnes d'âge.

Les autorités gouvernementales séoudites continuent cependant d'utiliser à des fins de propagande politique le rassemblement des pèlerins à La Mecque. Durant le pèlerinage de 1959, le roi Séoud d'Arabie prononce, à l'occasion de la « fête des délégations », un discours dans lequel il dit, entre autres : « Louons Dieu de nous avoir donné la possibilité d'accomplir un modeste effort en vue d'aider moralement et matériellement nos frères d'Algérie; nous continuerons à leur offrir notre assistance jusqu'à ce qu'Allah leur donne la victoire et force à la retraite le dernier soldat français, usurpateur de leur territoire... Nous n'entendons pas reprendre les relations avec la France avant que les choses ne s'orientent vers la reconnaissance à nos frères d'Algérie de leurs droits à la liberté et à l'indépendance complète<sup>1</sup>. » On sait que de grands travaux, en cours à La Mecque<sup>2</sup>, permettront bientôt de mieux organiser le groupement des pèlerins et l'audition des prônes, ce qui ne saurait évidemment que faciliter la propagande dans ce cadre; il faut ajouter que cette propagande ne se borne pas, et se bornera moins encore dans l'avenir, à la seule occasion du pèle-

1. *Al Alam*, 4 juillet 1959, cité par *Oriente Moderno*, juillet 1959, p. 542.

2. Cf. t. I, p. 130.,

## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

rinage; en tout temps, le prestige de ville sainte qui s'attache à La Mecque peut être utilisé. Ce n'est certainement pas sans dessein que le président Gamal Abdel Nasser avait fait choix de ce lieu pour théâtre de la réunion politique qu'il projetait à l'automne 1959 avec le roi Séoud et le roi Hussein sur le thème de la lutte contre le communisme, et sans doute avec la préoccupation de son propre duel avec le général Kassem, chef du gouvernement de l'Iraq.

Au cours du pèlerinage de 1953 a été fondé, par les gouvernements séoudite, égyptien et pakistanais, un « Congrès islamique » ayant pour mission « de relever le sort des Musulmans, de rassembler leurs forces dispersées et de les diriger dans une voie juste, au service de la paix et de l'humanité, pour faire croître les liens d'affection qui les unissent, et la coopération entre les Musulmans des diverses parties du monde »; ouvert à tous les Musulmans, isolés ou groupés, le Congrès doit être une « Société de peuples », ou une « Société de nations ». Pour atteindre ses objectifs, le Congrès devra : « 1) étudier la situation des Musulmans dans les diverses parties du monde pour connaître leurs conditions de vie, leur histoire, leur situation sociale, etc...; 2) apporter aux populations musulmanes une aide culturelle, sanitaire, matérielle; 3) renforcer les relations économiques et financières entre les pays musulmans; 4) coordonner les lois religieuses et civiles qui règlent la vie des Musulmans; 5) renforcer les liens culturels et les problèmes d'enseignement<sup>1</sup>. » Durant ses trois premières années d'activité, les collaborateurs du Congrès ont préparé 51 études, dont la liste est symptomatique<sup>2</sup>; l'une d'entre elles intitulée : *Le pèlerinage est un Congrès islamique général*, « fait ressortir les avantages du pèlerinage au point de vue politique, social et économique<sup>3</sup> ».

1. MIDEO, 1956, p. 471. Cf. ci-dessus, pp. 70 et 74.

2. Cf. *ibid.*, pp. 475-478.

3. *Ibid.*, p. 476.

### L'AUMONE

L'aumône légale, *zakat*<sup>1</sup>, a été, historiquement, une contribution communautaire du riche au profit du pauvre plutôt qu'un impôt proprement dit; elle survit à son exigence juridique, au titre d'une entraide interprétée de façons très diverses.

On retrouve ici l'influence des réformistes qui, sous différentes formes, ont demandé la restauration de l'aumône légale dans son sens primitif et son organisation en moyen moderne de solidarité. Al Kaouakibi estimait que l'appauvrissement de la nation musulmane provenait de ce que, contrairement au principe de la *zakat*, les gouvernements avaient frappé les pauvres au profit des riches et des gaspilleurs. Rachid Rida pensait que l'application correcte de cette notion permettrait de résoudre les difficultés financières dans lesquelles se débat l'Occident. Au lendemain de la deuxième guerre mondiale, un excellent observateur occidental constate que les Musulmans du Caire, estimant « que les dispositions de la *zakat* répondaient à tous les besoins... en rêvaient comme d'une sorte de « secours national » ou de « *Winterhilfe*<sup>2</sup> ». La même conception s'affirme dans le Moghreb. A Tunis, un quotidien préconise « son affectation à la construction d'asiles, d'écoles et de facultés<sup>3</sup> », tandis qu'un hebdomadaire estime que la souscription ouverte durant quelques mois au profit de l'armée doit devenir permanente, « car elle constitue la *zakat*, obligation religieuse dont on peut s'acquitter à n'importe quel moment<sup>4</sup> ». L'idée de *zakat* est parfois liée à celle de *djihad*; en juillet 1959, dix *uléma* tunisiens proclament ainsi que : « puisqu'il est licite de transférer

1. Cf. t. I, pp. 132-134.

2. J. Jomier, *Commentaire...*, p. 221, n. 2.

3. *As Sabab* (Tunis), 30 avril 1957.

4. *Al Afrit* (Tunis), 26 août 1957.

la *zakat* à qui en a le plus grand besoin », les Algériens « pauvres et besogneux... qui luttent pour Dieu, car ils combattent pour libérer leur pays et le garder musulman », ont droit à la *zakat*, par priorité sur le pèlerinage et les autres œuvres pieuses; « la patrie islamique est une et la communauté musulmane est une<sup>1</sup> ».

Le médiocre succès de la Conférence des pétroles arabes, tenue au Caire en avril 1959, inspire à l'éditorialiste de *the Islamic Review*<sup>2</sup> l'idée d'une « *zakat* inter-étatique » : observant que l'état actuel des choses, caractérisé par l'inégale répartition des revenus du pétrole entre les différents pays musulmans, est contraire aux principes de l'Islam, selon lesquels : « Les Croyants sont des frères » (XLIX, 10), « de leur richesse il faut faire une part pour quiconque le demande et en a besoin » (LI, 19), l'auteur préconise la création d'un « Fonds de *zakat* inter-étatique » alimenté par une part des revenus des États musulmans producteurs de pétrole et permettant l'octroi de prêts de développements sans intérêt aux autres pays membres.

### LES FÊTES RITUELLES

Les fêtes rituelles de l'Islam : *Mouloud*, *Aïd as sagbir*, *Aïd al kebir*, *Achoura*, continuent d'être marquées par de grandes réjouissances populaires et enfantines, un chômage officiel et des manifestations publiques auxquelles les hautes autorités prennent généralement part; l'anniversaire de l'hégire (*Ras al Am*, nouvel an musulman) est célébré dans une moindre mesure. On peut toutefois se demander si les nouvelles fêtes nationales et sociales, dont

1. *Taraboulous al Gharb* (Tripoli de Libye), 13 juillet 1959, cité par *Oriente Moderno*, septembre 1959, pp. 691-692. Sur le *djihad*, cf. t. I, pp. 150-159, et ci-dessous, pp. 118 s.

2. *The Islamic Review* (Woking), juin 1959, pp. 3-4.

## L'ISLAM EN DEVENIR

le chevauchement des années solaire et lunaire provoque parfois la coïncidence avec les fêtes rituelles, ne sont pas destinées à éclipses, partiellement au moins, certaines de celles-ci; de légers indices pourraient être relevés dans ce sens; mais, plus généralement, l'atmosphère de liesse, l'enthousiasme et la solidarité sensible, suscitée par les fêtes rituelles, favorisent le développement de thèmes unitaires et nationaux, ou l'esquisse de manœuvres politiques.

En 1956, à l'occasion de la fête de rupture du jeûne, *Aïd as saghir* ou *Aïd al Fitr*, le cheikh al Bakhouri, professeur à al Azhar, commente dans la presse la formule musulmane du salut et expose que l'Islam est la religion de la paix, qui est « la Constitution » des Musulmans<sup>1</sup>; ceux-ci sont très désireux de la paix, mais les colonialistes pénètrent chez eux avec un cortège de maux; il faut, en écartant les assauts du mal, établir la paix en Palestine et en Algérie. « Si le ton de cet éloge de la paix, remarquent des commentateurs avertis, est assez nouveau dans la littérature religieuse en Egypte, il exprime une tendance caractéristique de l'apologétique musulmane moderne : montrer que l'Islam contient déjà toutes les valeurs exaltées aujourd'hui dans le monde<sup>2</sup>. »

Voici quelques exemples tirés de la chronique de ces dernières années.

En 1957, la fête de rupture du jeûne, *Aïd as saghir*, tombe le 1<sup>er</sup> mai en Tunisie et au Maroc, pays dans lesquels elle est fixée par observation de l'apparition de la lune; elle coïncide donc avec la Fête du Travail. Cette coïncidence est volontiers soulignée; à Casablanca, le sultan du Maroc en profite pour annoncer des réformes politiques et sociales (élections municipales, extension des droits syndicaux) et aussi pour lancer des avertissements contre l'abus des grèves. « Nous voulons édifier la démocratie, ajoute le souverain, sur des bases solides, en puisant son esprit dans l'en-

1. *Al Abram* (Le Caire), 11 mai 1956, cité par MIDEO, 1956, p. 63.

2. J. Jomier et J. Corbon, MIDEO, 1956, p. 63, n. 1.

seignement de notre religion et en l'inspirant des systèmes modernes »; il dénonce d'autre part ceux qui « pour contaminer le syndicalisme marocain par des idées et des doctrines contraires à la religion musulmane, prétendent que l'Islam est une entrave au progrès social<sup>1</sup> ». En Tunisie, la presse souhaite « aux combattants algériens une victoire éclatante qui renforcera la gloire de l'Islam », et exprime le vœu que « les Musulmans pourront rétablir sur le monde leur autorité matérielle et spirituelle d'antan, afin d'y répandre la justice et la paix, et que la Tunisie retrouve sa prospérité et sa gloire de jadis afin de redevenir, comme autrefois, le guide des peuples du bassin méditerranéen<sup>2</sup> ».

La même année l'*Aid al kebir* suscite en Orient quelques mesures particularistes et de nombreuses manifestations unitaires. Le gouvernement syrien interdit les voyages à l'étranger de ses ressortissants, qui dépensaient beaucoup d'argent au Liban et en Turquie, pays que la presse de Damas décrit d'ailleurs comme des centres d'espionnage et d'intrigues impérialistes; le président Choucri Kouatli, dans un message adressé par radio « au monde arabe et islamique », fait appel à son union en faveur de l'Algérie et pour « la défense des droits des Arabes sur le golfe d'Aqaba, objet d'une nouvelle convoitise impérialiste<sup>3</sup> ». A Beyrouth, le *mufti* de la République libanaise demande à la communauté musulmane de se regrouper pour réaliser l'unité du monde arabe; mais partisans du gouvernement et leaders de l'opposition se sont rendus, pour la prière solennelle du matin, dans deux mosquées différentes. A Tripoli, la presse libyenne se félicite que son initiative ait permis de recueillir 13.000 peaux de moutons sacrifiés à l'occasion de la fête et de les vendre au profit du Croissant Rouge Algérien. Quelques jours plus tard, à l'occasion du nouvel an musulman, la « Voix de l'Algérie libre », sur les antennes

1. *Le Monde*, 3 mai 1957.

2. *As Sabab* (Tunis), 30 avril 1957.

3. *L'Orient* (Beyrouth), 9 juillet 1957.

## L'ISLAM EN DEVENIR

de Radio-Tunis, fait un parallèle entre l'hégire du Prophète quittant provisoirement La Mecque et « les épreuves de la nation algérienne... qui reviendra triomphante de son émigration comme l'a fait le Prophète<sup>1</sup> ».

Au printemps de 1959, le général Kassem essaie d'utiliser la détente de l'*Aid as saghir* à des fins de concorde internationale et intérieure. Il envoie un message chaleureux au président du Conseil de Turquie. Il exhorte la nation à l'union : « Nous couperons les doigts de tous ceux qui veulent nous diviser. » Il offre enfin le pardon, sans grand succès semble-t-il, aux membres de la tribu des Chammar, compromis dans la récente émeute de Mossoul et réfugiés dans la province syrienne de la République Arabe Unie.

Alors que l'*Aid as saghir* 1378 (1959) a donné lieu, en Tunisie, aux manifestations officielles habituelles, le président Bourguiba s'abstient, pour raison de santé, de recevoir, quelques semaines plus tard les vœux de l'*Aid al kebîr*. Toutefois l'allocution radio-diffusée qu'il prononce laisse aussi pressentir un ajournement de pareilles festivités à des temps meilleurs. « Je vous libère de ces cérémonies de vœux, dit-il, car je connais vos sentiments à mon égard comme vous connaissez les miens. Et je souhaite que cette fête revienne avec la victoire et le triomphe dans toutes les luttes que nous menons<sup>2</sup>. » Un quotidien tunisois, de tendance pourtant conservatrice, recommande, à l'occasion de la fête, « un nouveau combat contre les mauvaises habitudes et coutumes héritées de l'ère de l'obscurantisme<sup>3</sup> ».

Le caractère complexe de la fête du *Mouloud*, commémoration de la naissance du Prophète<sup>4</sup>, continue de s'affirmer. En Iraq, le *Mouloud* 1378 (1959) donne lieu à de vives manifestations poli-

1. « Voix de l'Algérie libre », *Radio-Tunis*, 28 juillet 1957.

2. *Radio-Tunis*, 15 juin 1959.

3. *As Sabah* (Tunis), 16 juin 1959.

4. Cf. t. I, pp. 82-85.



tiques; au cours d'une réunion dans une mosquée de Bagdad, un *uléma* préconise la participation de tous les Musulmans à la lutte contre le communisme, et plusieurs orateurs réclament la mise à mort des athées. En Tunisie, le président Bourguiba confirme son habitude de célébrer le *Mouloud* dans la Grande Mosquée de Kairouan; dans son discours, après avoir développé les principes de l'adaptation de l'Islam au monde moderne<sup>1</sup>, il expose sa politique arabe, sa position à l'égard de la Ligue arabe et son souhait de voir la guerre d'Algérie se terminer par la satisfaction des aspirations du peuple algérien. A l'occasion de « cette grande fête religieuse, cette sublime fête nationale », il adresse ses vœux non seulement au peuple tunisien, mais à « ses frères dans le Grand Moghreb, ... aux autres branches de la famille arabe, les Musulmans comme les non-Musulmans... Celui dont nous commémorons la naissance a été avant tout l'auteur de l'unité arabe », enfin « à nos frères dans le Coran, réunis par le lien de la foi, les Musulmans dans le monde entier. Il n'y a pas une nuit dans toute l'année qui consolide notre fraternité et notre unité comme cette nuit-ci, durant laquelle les Musulmans se sentent unis par un lien spirituel divin, purifiant les consciences, éliminant tout particularisme régional ou linguistique, effaçant les frontières<sup>2</sup>... ». La gradation de l'énumération, l'allusion à la purification<sup>3</sup> et surtout les attestations unitaires et communautaires méritent de retenir toute l'attention.

L'*Achoura*, qui conserve dans le Moghreb l'allure paisible et familiale d'une fête des enfants et d'une commémoration des morts, présente dans le monde chiïte le caractère d'une commémoration du « martyr des *imâm* ». Bien qu'en Iraq les représentations théâtrales soient tombées en désuétude, et que les séances de flagellation aient été interdites, on y tient encore d'impres-

1. Cf. ci-dessus, pp. 91-92.

2. *Radio-Tunis*, 14 septembre 1959.

3. Cf. ci-dessus, pp. 85-87.

sionnantes veillées, les *maatem*; dans l'atmosphère étouffante de salles drapées de tentures noires et piquetées de pavillons verts à la couleur d'Ali, rouges évocateurs du sang de Hussein, et noirs, les assistants, nus jusqu'à la ceinture, écoutent des poèmes exaltant le sacrifice « volontaire » du petit-fils du Prophète, et des prédications enflammées; ils se frappent longuement la poitrine, sur un rythme obsédant; une exaltation mystique collective soulève ainsi, durant plusieurs jours, le peuple chiite<sup>1</sup>.

### LE CALENDRIER DU JEÛNE ET DES FÊTES

La date de l'ouverture du jeûne et, partant, celle des fêtes islamiques, est fixée, on le sait<sup>2</sup>, en fonction de l'apparition de la lune; traditionnellement, celle-ci doit être constatée par des témoins éprouvés et confirmée par les autorités de la communauté; en fait, la question est tranchée séparément dans chaque pays; l'état variable du ciel et les différences de longitude ont pour résultat que jeûne et fêtes ne sont généralement pas simultanées dans les différents pays de l'Islam, et cette circonstance apparaît choquante aux fervents de l'unité communautaire<sup>3</sup>.

Serait-il possible d'adopter une règle plus uniforme? Le « Congrès islamique » a publié, sous le titre : *Nous voulons un Greenwich islamique*, une brochure préconisant l'unification de la date du jeûne, par recours aux calculs astronomiques et choix d'un lieu d'observation unique qui servirait de guide à tous les pays musulmans<sup>4</sup>. En 1956, l'apparition de la lune n'ayant pu être observée en Égypte en raison de l'état du ciel, les autorités décident de s'en

1. Cf. ci-dessous, p. 126.

2. Cf. t. I, p. 119.

3. Cf. t. I, p. 123.

4. MIDEO, 1956, p. 477.

## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

tenir au calcul astronomique et de fixer le commencement du jeûne à l'aube du lendemain; d'ailleurs, la radio annonce bientôt que le croissant a été aperçu dans plusieurs pays voisins. Le recteur d'al Azhar opine, en 1956, qu'on pourrait s'en tenir à une observation faite en un seul point; la règle vaudrait pour tous les pays situés à l'ouest du point de vision, et par tolérance pour les pays situés à l'est, sauf en ce qui concerne les pays de l'Extrême-Orient, où le changement de lunaison n'a lieu qu'après l'aube; grâce à la radio, les divers pays pourraient d'ailleurs se prévenir les uns les autres<sup>1</sup>. En 1959, le *mufti* d'Égypte, cheikh Hassan al Mamoun, après avoir estimé que le jeûne ne commencerait que le 8 juin, revient sur cette décision lorsqu'il apprend que la lune a été vue à La Mecque: au Liban et au Soudan, on s'en tient cependant à la date initialement fixée. Le nouveau recteur d'al Azhar, cheikh Mahmoud Chaltout, se déclare partisan de l'unification communautaire de la date; un de ses professeurs estime que, particulièrement pour le début du mois de pèlerinage, c'est l'observation effectuée à La Mecque qui doit faire foi pour tous; un autre *uléma* opine qu'une observation faite dans n'importe quel pays musulman lie tous les croyants<sup>2</sup>.

La matière donne lieu à d'interminables controverses où se complaisent les casuistes et qui suscitent la discrète ironie des esprits forts. En 1959, le *cadi* de Bagdad interroge le cheikh Amjad al Zahaoui pour savoir si, selon le droit hanéfite<sup>3</sup>, le commencement d'un des trois mois « sacrés » peut être déterminé sur la nouvelle, transmise par radio, de l'apparition de la lune dans un autre pays musulman? Le *cheikh* répond que chez les Hanéfites il y a deux opinions également valables : la constatation faite dans un autre pays suffit, ou ne suffit pas; il incline pour la

1. *Ibid.*, pp. 9 et 43-44.

2. *Al Abram* (Le Caire), 14 juin 1959, cité par *Oriente Moderno*, juin 1959, p. 583.

Cf. t. I, pp. 169-171.

première opinion, mais ajoute que la validité de la transmission par radio de la constatation est juridiquement douteuse, car il n'est pas certain que le speaker soit un Musulman et un homme probe<sup>1</sup>. Le lecteur d'un journal égyptien demande, dès 1955, comment devra opérer le voyageur interplanétaire qui se trouvera dans la lune au moment du Ramadan<sup>2</sup>. Dans le Moghreb, le caractère désuet de la procédure par observation directe du croissant, les retards et les incertitudes qu'elle provoque, semblent aux jeunes générations incompatibles avec le rythme d'un pays moderne et suscitent des critiques de plus en plus vives; nous avons pu constater personnellement, en Tunisie, que l'attente officielle durant la « nuit du doute » n'accroît nullement, auprès des fonctionnaires civils associés à cette procédure, le prestige des autorités religieuses qui officient avec une gravité désuète. On est ici en présence d'un de ces cas, désormais nombreux, où le ritualisme musulman défend péniblement des positions traditionnelles devant un désir général de modernisation, de rationalisation et de simplification.

### L'ADAPTATION DES INTERDITS ALIMENTAIRES ET DES LOIS PÉNALES TRADITIONNELLES

Une tension analogue entre les traditions d'hier et les tendances d'aujourd'hui se manifeste encore, de façon bénigne et presque plaisante, en matière d'interdits alimentaires, mais de manière plus dramatique, en certains pays du moins, dans le domaine du droit pénal.

Si l'interdiction de la viande de porc, par instinct plus encore

1. *Saout al Abrar* (Bagdad), 7 avril 1959, cité par *Oriente Moderno*, mai 1959, pp. 358-359.

2. Cité par MIDEO, 1956, p. 43.

que par rigorisme rituel, reste très généralement observée, celle du vin est de plus en plus négligée dans tous les pays évolués. Les autorités de la Tunisie indépendante renoncent désormais, semble-t-il, à lutter trop rigoureusement contre les consommateurs, même excessifs, des boissons alcooliques normales<sup>1</sup>, de peur de les rejeter vers les produits nocifs des distilleries clandestines. Le gouvernement, laïc il est vrai, de la Turquie, a fait de la fabrication des spiritueux un monopole d'État; l'ivresse publique se développe dangereusement dans les villes et alentour, tandis que les campagnes écartées restent rigoristes. Peu avant la rébellion, une *fetwa* complaisante avait, en Algérie, déclaré licite une anisette présentée sous le nom d' « Anislam » par un industriel ingénieur.

On sait, d'autre part, qu'un des moyens d'expression du principe islamique de séparation des sociétés réside dans l'interdiction de consommer de la nourriture préparée par les non-Musulmans; cette interdiction a dès l'origine été atténuée pour permettre l'emploi de domestiques chrétiens ou juifs<sup>2</sup>. Une nouvelle facilité est récemment apparue, à cet égard, dans la République Arabe Unie, où la consommation de la viande importée de Chine a été déclarée licite. En annonçant cette mesure, le ministre des Institutions religieuses, M. Hassan al Bakhouri, lui donne évidemment une justification traditionaliste : « En Chine, il y a des milliers de Croyants, Musulmans ou non-Musulmans... La viande des animaux égorgés de la main des Croyants peut être consommée sans hésitation... Si les habitants de la Chine sont croyants, il n'y a pas de péché à consommer leur nourriture. S'ils ne sont pas des Croyants, ils se trouvent à l'état primitif. Or nous savons que l'Islam est la religion de la nature<sup>3</sup>. » On songera ici au laxisme des Cham du Vietnam<sup>4</sup>, mais on sent bien que la raison profonde

1. Cf. t. I, p. 148.

2. Cf. t. I, p. 162.

3. *L'Orient* (Beyrouth), 5 février 1957.

4. Cf. ci-dessus, pp. 28-29.

## L'ISLAM EN DEVENIR

de cette tolérance nouvelle est d'ordre politique : les Chinois apparaissent, en effet, au moment où est prise cette mesure, comme des alliés dans le cadre de la solidarité afro-asiatique; de pareilles tolérances peuvent d'ailleurs être regardées comme favorables à l'extension de l'Islam, dans l'atmosphère particulière des pays jaunes et noirs.

En Arabie séoudite, l'introduction des boissons alcooliques est sévèrement prohibée, même pour les étrangers; on assure cependant qu'il en est fait, à la cour, un usage clandestin, mais large. Dans ce même État, un conservatisme étroit permet la survie de certains traits rigoureux du droit pénal originel; les peines canoniques cruelles qui frappent le voleur et l'adultère y sont encore appliquées<sup>1</sup>.

Certaines apparences de modernisation, en l'occurrence, ne doivent pas faire illusion : il s'agit en réalité de faux progrès. Au début de l'été 1959, les autorités séoudites ont décidé que l'ablation de la main, peine coranique infligée au voleur, serait désormais effectuée par un chirurgien, sous anesthésie. Sans doute est ainsi supprimée une souffrance disproportionnée à la faute. Mais la mutilation demeure, et ceci implique, tout d'abord que l'on renonce à améliorer le délinquant par une peine moralisatrice, puisque l'on se contente de rendre sa récidive physiquement difficile ou impossible; ensuite, et ceci paraît plus grave encore, que l'on ne craint pas d'infliger à un être humain une diminution permanente, ce qui est entièrement contraire à la conception occidentale de la dignité de la personne. C'est pourquoi, même « humanisée » comme le prétend la propagande séoudite, cette peine coranique demeure inacceptable. Son adoucissement « technique » n'est qu'un faux-semblant; l'emprunt à l'Occident d'un procédé perfectionné, détourné ici de son but curatif normal, ne fait qu'avilir le chirurgien et l'anesthésiste, transformés en bourreaux. Ce serait faire injure aux Musulmans d'esprit moderne qui,

1. Cf. t. I, pp. 145 et 148.

## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

en d'autres pays, recherchent une difficile mais véritable évolution de l'Islam, que de confondre avec leurs efforts ce boiteux aménagement de la loi coranique.

La pratique judiciaire récente de l'Arabie séoudite offre d'ailleurs un exemple encore plus révoltant d'application d'une peine islamique traditionnelle : la lapidation d'un couple adultère. La sévérité de ce châtement passe généralement pour compensée par l'impossibilité pratique de son application; car la faute doit être prouvée par des témoignages d'une extrême précision, dont la production est hautement improbable. Telle a cependant été, selon une tradition recueillie par Bokhari, la base d'un jugement de Mahomet ordonnant la lapidation d'un mari adultère, venu s'accuser en compagnie de témoins suscités par lui. La presse orientale a récemment rapporté un cas d'espèce analogue. Le 29 juillet 1957, à Djeddah, à l'issue de la grande prière du vendredi, un couple adultère, de nationalité yéménite, a en effet été mis à mort par lapidation<sup>1</sup>. Les coupables, dont la faute était encore aggravée pour avoir été commise à l'occasion du pèlerinage de La Mecque, durant lequel les relations sexuelles légitimes sont elles-mêmes interdites, avaient été pris de remords et avaient spontanément passé aveu devant le juge; ce dernier, après avoir prononcé la condamnation, a participé à l'exécution de cet arrêt en jetant, selon la coutume, la première pierre sur les suppliciés.

Tout se trouve ici réuni pour heurter la conscience occidentale. Certes il ne convient pas de faire appel, pour apprécier ce comportement musulman, au souvenir d'une leçon évangélique, dont la signification est d'ailleurs d'ordre spirituel et non juridique. Mais, qui ne voit que, précisément, c'est dans l'Islam cette confusion des catégories qui rend possible un enchaînement aussi odieux des faits? Les coupables ont soulagé leur conscience en s'ouvrant à un maître spirituel, mais celui-ci s'érige aussitôt, à leur rencontre, en juge pénal; et il est caractéristique que la règle

1. *Al Massa* (Le Caire), cité par *Le Monde*, 1<sup>er</sup> août 1957.

## L'ISLAM EN DEVENIR

veuille aussi qu'il soit, symboliquement au moins, également leur bourreau. Le refus de distinguer le spirituel du temporel met donc en cause, finalement, l'essence même de la civilisation. En maintenant ce refus jusqu'à pareille extrémité, et quels que puissent être d'autre part ses emprunts techniques à l'Occident, l'Arabie séoudite lutte contre l'évolution véritable de la pensée musulmane.

### LE DJIHAD

Les applications contemporaines de la notion de *djihad*, ou « guerre sainte », « guerre légale », continuent d'être confuses; les traits qu'elles fournissent compléteront et mettront à jour, cependant, l'esquisse que nous avons essayé de tracer<sup>1</sup>.

Il n'est pas inutile, tout d'abord, de noter que le réformisme s'est beaucoup préoccupé de la question du *djihad*; ses interprétations, parfois déformées d'ailleurs, gardent une importance très actuelle; derrière des prémices modérées, elles sont, on va le voir, très extensives. « L'école du *Manâr* a fort bien compris l'intérêt apologétique qu'il y avait à présenter la guerre légale musulmane comme une guerre défensive... Ce devoir qui joue lorsque les moyens pacifiques s'avèrent impuissants est avant tout un devoir collectif; c'est la communauté qui en est chargée; elle peut, le cas échéant, obliger les Musulmans valides à y prendre part, les riches à la financer... L'occupation coloniale est considérée comme injuste par les peuples musulmans... en ce cas, lorsque les moyens pacifiques ont échoué, le recours à la guerre est tenu pour une riposte. L'Islam se défend... Pour Rachid Rida, il s'agira de libérer le *dâr al islâm*. Que l'on s'unisse. Les Musulmans ont aidé leurs oppresseurs pendant la guerre de 1914-1918, ils se sont

1. Cf. t. I, pp. 150-159, et ci-dessus, p. 107.



## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

encore battus pour eux au Maroc... Les ennemis de l'Islam existent toujours : ce sont les opportunistes de l'intérieur qui collaborent avec l'occupant, tout en observant de quel côté le vent va tourner<sup>1</sup>. »

Avec son audace habituelle, le cheikh Ali Abderrazak est allé beaucoup plus loin; il estimait orthodoxe d'admettre que le Prophète avait pratiqué le *djihad* pour conquérir un royaume et non pour faire triompher la cause de la religion; bien qu'il ait tenté, dans son mémoire explicatif, de réduire la portée de cette affirmation, les *uléma* d'al Azhar, lui reprochant d'exclure le *djihad* de la mission prophétique, ont maintenu leur censure. « Ce rappel constant du devoir de la guerre légale, écrit le R. P. Jomier, a caractérisé les Frères Musulmans au moment des affaires en Palestine... A la suite de la dénonciation, par l'Égypte, du traité anglo-égyptien de 1936 (octobre 1951), les prédicateurs de mosquée ont repris le thème de la guerre légale pour leurs sermons du vendredi... [On voit] la place pratique que le précepte de la guerre légale peut tenir dans la mentalité religieuse actuelle, en temps de crise<sup>2</sup>. »

En effet, le conflit entre la République Arabe Unie et l'Iraq, dans sa phase aiguë du printemps 1959, introduit curieusement la notion de *djihad* au centre même des rivalités interarabes. Très affecté par l'échec de la rébellion de Mossoul, déclenchée le 8 mars et encouragée par la radio du Caire, le président Gamal Abdel Nasser assiste le 20 mars, à Damas, à une violente manifestation anticommuniste et antisoviétique, dirigée par des *uléma* syriens. Le lendemain, l'hebdomadaire cairote *al Akhbar al Youm* annonce qu'une *fetwa* définissant comme « traître et athée... tout communiste ou sympathisant » aurait été simultanément émise au Caire et à Damas, et publie un interview du cheikh Mahmoud Chal-tout, recteur d'al Azhar, invitant « les esclaves qui adorent leur

1. J. Jomier, *Commentaire du Manâr*, pp. 270, 279-280.

2. *Ibid.*, p. 279, note 1.

## L'ISLAM EN DEVENIR

maître à se débarrasser du capuchon rouge qui les aveugle, afin de pouvoir contempler Dieu ». Le 22 mars, le secrétaire général adjoint du Congrès islamique, M. Hassan Touhami, laisse entendre, au cours d'une conférence de presse, que le président Nasser désire soulever quatre cents millions de Musulmans d'Afrique et d'Asie contre l'impérialisme communiste, et annonce que le Congrès islamique, qui doit se réunir à La Mecque le 17 juin, aura pour principal objectif d'étudier la question d'un *djihad* anticommuniste; le même jour, le cheikh Mahmoud Chaltout appelle, par la voie de la presse, « tous les chefs musulmans dans le monde... à se lever comme un seul homme pour défendre l'Islam contre la menace surgie en Iraq », et le général Saleh Harb, président de « l'Association des Jeunes Musulmans », proclame que tous les Arabes et Musulmans doivent « balayer le mal par la guerre sainte, pour le salut de la patrie et la défense de la religion<sup>1</sup> ».

En rapportant ces nouvelles, la presse, surtout occidentale, a volontiers titré sur « la proclamation de la guerre sainte contre le communisme ». A coup sûr, le terme de *djihad* a été employé au cours de toutes ces manifestations, mais aucune de celles-ci n'a constitué une véritable décision canonique de « guerre sainte », et il ne semble pas que le Congrès islamique ait donné quelque suite au projet annoncé ci-dessus; toutefois, l'atmosphère passionnelle du *djihad* a été créée en pratique pendant quelques jours dans toute la République Arabe Unie. Les *uléma* de Bagdad ont d'ailleurs aussitôt riposté en invitant leurs confrères du Caire à ne pas permettre au président Nasser « d'exploiter la religion à ses propres fins », en niant que le régime iraquien fût communiste et athée, et en démentant que des actes de profanation aient été commis à Mossoul et des personnages religieux persécutés; après avoir rappelé qu'al Azhar avait jadis émis une *fetwa* de

1. *L'Orient* (Beyrouth), 24 mars 1959; *Combat*, même date; voir également *Le Monde*, 25 et 26 mars 1959.

## CONSERVATION ET ADAPTATION DE SES FONDEMENTS

complaisance attestant la généalogie chérifienne du roi Farouq, les *uléma* irakiens ont enfin dénoncé « l'abus des prises de positions publiques, qui n'ont aucun rapport avec la vérité et qui, en fin de compte, desservent l'Islam et les Musulmans ».

Parmi les réactions critiques suscitées dans le reste du monde musulman par ces initiatives du Caire, il faut citer ce jugement d'un éditorialiste musulman de Tunis; son ton polémique s'explique assurément aussi par la tension politique entre les deux États, mais il élève tout de même le débat : « Que signifie ce *djihad*, ô *cheikh*, en cette seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle?... Et contre qui? Serait-ce contre la Russie?... Souvenez-vous de la défaite du Sinaï devant l'armée d'Israël! Il ne suffit pas de proclamer la guerre sainte. O *cheikh*, prenez en pitié ce peuple arabe dont les intérêts sont compromis par les partisans de la division et de l'hypocrisie, au service desquels vous venez de mobiliser la foi islamique. Soyez un facteur de pondération et de sagesse, en leur enseignant que l'ère des guerres saintes est dépassée et que l'Islam n'a jamais réussi avec de vaines paroles. S'ils persistent dans leur égarement, c'est contre eux que vous devrez proclamer le *djihad* : le *djihad* de la sincérité dans la parole et du dévouement dans l'action, le *djihad* des sages musulmans nos ancêtres<sup>1</sup>. »

On revient ici, de façon caractéristique, à la notion atténuée ou, plus exactement, intériorisée, du *djihad*. Il semble en effet que les jeunes élites musulmanes du Moghreb, en dépit sinon même, peut-être, en fonction des événements d'Algérie, tendent volontiers aujourd'hui à une interprétation libérale, moderne, et en fin de compte très restrictive, du précepte de la guerre légale. Si la propagande orientale et celle du F.L.N. continuent de faire usage du vocabulaire du *djihad*, à forte résonance émotive, il semble que chez les rebelles algériens les thèmes nationaux et sociaux tendent à primer les thèmes à coloration traditionnelle musulmane.

1. *Al Amal* (Tunis), 24 mars 1959.

## L'ISLAM EN DEVENIR

D'autre part, certains Musulmans moghrébins, évolués, non directement engagés de manière personnelle, assurent que les termes *djihad*, *moujjahid*, passés dans le langage le plus courant, se seraient en fait déchargés de leurs signification légaliste islamique; du moins cela semble-t-il être le cas pour ces Musulmans lorsqu'ils les emploient eux-mêmes.

En Afrique du Nord, la tendance à l'atténuation pratique de ce concept paraît donc assez nette, au contraire de ce qui se passe au Caire. Cependant, l'on notera que le Congrès islamique a pris lui-même sur ce problème, initialement du moins, une position assez nuancée. Sa brochure consacrée au *djihad* l'étudie à la fois « en tant que nécessité de la vie et en tant que moyen pour la sauvegarde de l'homme dans la société. L'Islam adopte ces deux points de vue. Au début, l'Islam entreprit le *djihad* comme moyen de réforme de la société humaine et pour la diffusion du monothéisme, et non comme moyen de conquête<sup>1</sup> ».

Il convient enfin d'ajouter pour clore ce tour d'horizon que, selon la pensée réformiste, un *djihad* authentique doit être, entre autres, caractérisé par son succès et ainsi justifié, en quelque sorte, *a posteriori*. « Une armée musulmane doit être victorieuse si elle combat vraiment le combat d'Allah. Donc, si elle est battue, c'est que les motifs de sa lutte n'étaient pas purs. Rachid Rida le dit expressément à propos de l'échec des raids musulmans en Gaule au temps de la bataille de Poitiers<sup>2</sup>. » Bien qu'il s'agisse là de « l'application d'un principe théologique abstrait », émis sans appui de preuves historiques précises, l'idée mérite assurément d'être relevée et méditée.

1. MIDEO, 1956, p. 477.

2. J. Jomier, *op. cit.*, p. 70.

## CHAPITRE XXV

# LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM ET SES PROLONGEMENTS ACTUELS

Les diversités et divergences classiques de l'Islam, sectes, mouvements mystiques, ont-elles épuisé leur élan ? Il ne le semble pas. Malgré son caractère minoritaire, le chiisme peut jouer demain un rôle considérable dans l'essor de l'Islam moderne; il mérite d'être suivi avec un soin plus attentif. De même, il faut saisir toute occasion d'étudier par l'intérieur le soufisme, ou mysticisme musulman, dont les ressources restent plus grandes que ne pourrait le faire croire un simple examen de l'état des confréries, qui gardent d'ailleurs de-ci de-là leur importance locale.

### *ORIGINALITÉ CHIITE ET UNITÉ MUSULMANE*

L'importance des sectes, nous l'avons dit<sup>1</sup>, semble restreinte dans le monde musulman d'aujourd'hui. Elle n'est pas nulle, et la conjoncture va peut-être permettre, à certaines d'entre elles, de jouer un rôle dont, jusqu'à ces tout derniers temps, on ne les

1. Cf. t. I, p. 174.

aurait pas crues capables, sans d'ailleurs que cette relative renaissance mette en danger, bien au contraire, l'unité psychologique de la communauté.

Chaque secte, il faut y songer, constitue un réseau de correspondances effectives, qui jouent en dépit des distances et de la diversité des attitudes politiques. Chez les Kharedjites, on signale qu'une délégation des pèlerins du Mzâb algérien est allée, en 1948, visiter ses frères de Mascate; si le réseau commercial établi au XIX<sup>e</sup> siècle par les Djerbiens dans la Méditerranée orientale a perdu son caractère d'avant-garde et son importance relative, le rôle joué par les Kharedjites d'Algérie dans les transports transdésertiques du Sahara reconstruit une activité analogue. Bien que peu nombreux, les Ismaïliens sont peut-être les seuls Musulmans à entretenir des liaisons régulières de part et d'autre du « rideau de fer » que traversent les quêteurs de l'Aga Khan pour recevoir, au-delà du Pamir, l'obole de ses sectateurs de l'Asie centrale.

Islamisants, historiens, philosophes, sociologues s'accordent désormais à penser que dans leurs divers domaines le chiisme a été longtemps trop négligé, et le reste encore. « Nous sommes restés, écrit M. Henri Corbin, fascinés par le sunnisme majoritaire et par l'Islam considéré comme un fait racialement arabe, comme s'il n'existait pas d'autre région ethnique en Islam où les circonstances fussent tout autres. Le monde islamique... n'est pas un monolithe. A l'intérieur de ces grandes totalités, il se forme des unités concrètes et distinctes, dont la dénomination commune ne fait qu'en voiler l'irréductible originalité. L'univers spirituel du chiisme iranien est une de celles-là. Il peut encore nous apprendre, de façon vivante, la signification de l'ésotérisme, de la pensée initiatique<sup>1</sup>. » M. René Jamnes opine que, « malgré son caractère réactionnaire et conservateur, le chiisme pourrait facile-

1. H. Corbin, « Ibn Arabi aux funérailles d'Avcrroès », *La Table Ronde*, juin 1958, p. 53.

ment devenir le cadre d'une modernisation sociale et politique sans précédent ». M. Vincent Monteil pense « qu'il faudra bien un jour écrire le bilan du chiïsme dans l'Islam, le rôle de ferment, de passion, d'Église souffrante, l'importance du libre examen (*ijtihad*). Pour s'en tenir au seul domaine littéraire, le cri le plus véhément, en Orient contemporain, ce sont les Chiïtes iraniens, c'est une Chiïte libanaise qui le pousse<sup>1</sup> ». En effet, la longue habitude d'ombrageuse discrétion, de restriction mentale imposée aux peuples chiïtes par la *taqiya* arabe, le *ketmân* persan, le cède enfin aujourd'hui à l'expression de cette angoisse, le *qalaq*, dans lequel le professeur J. Berque voit un des traits essentiels de l'Orient actuel; et cet aveu si longtemps retenu revêt chez les écrivains chiïtes, dans une atmosphère de mauvais rêve, sans doute issue d'un goût ancestral pour le mystère, un ton violemment pathétique : quelques traductions<sup>2</sup> permettent déjà d'en juger, et de pressentir l'importance de pareilles manifestations face au conformisme et à la pression sociale familiers à l'Islam.

En Iraq, la révolution du 14 juillet 1958 devrait permettre, sur le plan politique, l'expression complète des impatiences chiïtes; mais avec ces tendances profondes interfèrent des éléments d'opportunité commandés par la conjoncture politique intérieure et extérieure; à diverses reprises, par exemple, les *moujtahid* (docteurs) de Nedjef et de Kerbelah ont adopté une attitude assez conservatrice, que la propagande nassérienne a essayé d'exploiter.

Mais c'est l'Iran, où le chiïsme est suivi par 85 % de la population, qui se trouve le mieux refléter cet aspect particulier, subtil

1. V. Monteil, dans son compte rendu de la première édition de cet ouvrage, *L'Orient* (Beyrouth), 5 juillet 1958. Consulter sa conférence sur « Les grands courants de la littérature arabe contemporaine », *Cénacle libanais*, 7 mai 1959, Beyrouth.

2. Laïla Baalbaki, *Je vis*, Beyrouth, 1958, extraits traduits de l'arabe par V. Monteil, *Orient* (Paris), II, 1958; Sadegh Hedayat, *La chouette aveugle*, traduit du persan par Roger Lescot, Paris, 1953, etc.

et fécond, de l'Islam. Voici un siècle, Gobineau remarquait déjà que la « nationalité persane » se manifestait, à la fois, par l'attachement général aux fastes historiques et par « l'affection au souvenir des *imâm*<sup>1</sup> ». Vingt-cinq ans plus tard, Renan surenchérisait : « La Perse a su garder son génie propre [et] prendre dans l'Islam une place à part; elle est au fond bien plus chiite que musulmane<sup>2</sup>. » Sans doute peut-on observer que « la Perse a été en majorité sunnite jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle; le chiisme imâmite, où l'on a imaginé gratuitement voir une réaction nationale iranienne, a été implanté à Qoum, du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècles, par de purs Arabes...; il n'a été diffusé qu'au XII<sup>e</sup> siècle et n'est devenu religion d'État que sous les Séfévides<sup>3</sup> ». Cependant l'aspect de l'Iran d'aujourd'hui corrobore entièrement les remarques de Gobineau et de Renan; en fait, la conscience populaire identifie croyance imâmite et nation iranienne; si le culte chiite ne présente guère d'originalités rituelles frappantes, ses à-côtés font un constant appel à la sensibilité; les séances commémoratives du martyr des *imâm* et les processions ont été ramenées, par les autorités, à des proportions plus modestes encore qu'en Iraq<sup>4</sup>; mais l'imagerie, partout répandue, entretient une atmosphère bien différente de la sécheresse orthodoxe. Jusque dans les lieux de prière et les mausolées rayonnent les gravures qui représentent soit la « sainte famille » alide (Ali, Hassan et Hussein enfants, et les deux compagnons persans du Prophète, Salman et Aboudharr al Ghaf-fari), soit plus souvent encore, le seul visage d'Ali dans le noble éclat de sa maturité, illuminé de douceur grave et de lucidité sereine. L'élite, tout en prenant ses distances, participe au même sentiment; le classique portrait d'Ali peut s'entrevoir sur la table de travail de très hautes personnalités officielles; tout en

1. A. de Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris, 1859, p. 287.

2. E. Renan, « L'Islamisme et la Science », conférence publiée par le *Journal des Débats*, 30 mars 1883.

3. *Annuaire du Monde musulman*, 4<sup>e</sup> édition, p. 165.

4. Cf. ci-dessus, p. 112.



## DÉVELOPPEMENT ET PROLONGEMENTS ACTUELS

exaltant cette brillante période antéislamique qu'en pays arabe on renie à cause de « l'ignorance » païenne, et sans se priver de moquer doucement telle pratique naïve ou superstitieuse, on se montre satisfait, voire fier, du chiisme, comme d'une sorte d'heureux principe de libération et de différenciation nationale; on se réjouit que ce « compromis » ait permis de sauvegarder dans l'Islam la précieuse originalité iranienne; en même temps, on souligne qu'en se refusant à fermer, comme l'a fait très tôt le sunnisme, « la porte de l'effort d'interprétation », le chiisme a conservé les esprits alertes et ouverts au progrès.

La presse orientale, au début de l'été 1959, annonce avec quelque éclat que « l'université al Azhar, centre de la doctrine sunnite, rompant avec une tradition millénaire, a décidé d'inscrire la doctrine chiite comme matière d'enseignement obligatoire pour tous les étudiants et de créer une chaire spéciale dans ce but<sup>1</sup> ». Il est vite apparu qu'il s'agissait sans doute « d'un geste d'essence politique » destiné à « orienter le regard des *uléma* et des docteurs de la loi chiite vers le Caire » et à compromettre, de la sorte, l'équilibre politique de l'Iraq<sup>2</sup>. On prête même au président Gamal Abdel Nasser le projet de tenter la création d'un Comité mixte, sunnite et chiite, destiné à faciliter le rapprochement des sectes. Il n'est cependant pas inutile de rappeler que, depuis de longues années déjà, la Faculté de théologie de Téhéran enseigne non seulement la loi chiite, mais la loi sunnite, et ce principalement en vue d'assurer sur place la formation religieuse des membres de la minorité sunnite; les étudiants, nonobstant leur appartenance rituelle, suivent librement les cours qu'ils désirent.

Quelles que soient les arrière-pensées politiques qui marquent

1. *L'Orient* (Beyrouth), 7 juillet 1959. On rappellera, à cette occasion, qu'al Azhar a été fondé par la dynastie chiite des Fatimites, pour revenir ensuite à l'orthodoxie sunnite.

2. *Ibid.*, 8 juillet 1959, Sur les chiites d'Iraq, cf. t. I, p. 35.

l'initiative du Caire, à laquelle le précédent de Téhéran ôte beaucoup de sa prétendue hardiesse, on ne saurait nier que la communauté musulmane a tendance aujourd'hui à accentuer son attitude unitaire, en dépassant le point de vue psychologique et émotif et en entreprenant un réel effort de connaissance, dont la Conférence de Lahore<sup>1</sup> a déjà constitué un symptôme. Non moins que le chiisme régulier, l'ismaïlisme<sup>2</sup>, dont d'importants travaux scientifiques récents ont amorcé l'exploration, pourra sans doute alimenter ce désir de recherche et d'élargissement. Son prosélytisme africain<sup>3</sup> lui procure un regain de prestige, le justifie en quelque sorte aux yeux des Sunnites, et concourt à le réintégrer pratiquement dans la communauté musulmane, en dépit de graves divergences théologiques et en raison de ce confus mais vigoureux sentiment de l'unité communautaire dont on aperçoit là une nouvelle illustration.

### ISMAILIENS ET DRUZES

De l'ismaïlisme on a surtout entrevu, en Occident, l'histoire externe, pittoresque, violente et confuse; il est peut-être utile de souligner davantage son effort prolongé de pensée religieuse et philosophique, qui l'a distingué dans l'Islam à tel point que Djemaleddine Afghani a pu opiner que, sans l'ismaïlisme, l'Islam n'aurait pas vraiment connu la philosophie.

Les Ismaïliens proclament la nécessité d'un haut enseignement, dont la source suprême est l'*imâm*, mais qui doit être acquis par recherche personnelle. Sous l'influence révolutionnaire des Qar-mates, ils ont, dès le X<sup>e</sup> siècle, dépassé l'allégorisme des Chiïtes réguliers pour distinguer, au-delà d'une symbolique courante à

1. Cf. ci-dessous, pp. 155-158.

2. Cf. t. I, pp. 181-182.

3. Cf. ci-dessus, pp. 47 et 62.

## DÉVELOPPEMENT ET PROLONGEMENTS ACTUELS

l'usage des masses, une science ésotérique que l'exégèse doit faire sortir du texte coranique, à l'intention des initiés. Cette exégèse ismaïlienne, le *taouïl*, est « une opération toujours inachevée, recommençant chaque fois avec chacun, et c'est pourquoi elle est liée à la naissance spirituelle de chacun, jusqu'à la fin du cycle des cycles<sup>1</sup> ».

L'ismaïlisme peut être considéré globalement comme un « scientisme hermétique<sup>2</sup> », comprenant divers degrés d'initiation; en l'état de son évolution, il apparaît comme « une religion de la résurrection, orientée vers le salut personnel<sup>3</sup> ». Pour nous en tenir ici à des schémas très simplifiés, dépouillés de toute terminologie orientale, le Dieu des Ismaïliens, supérieur à toute conception, sans attributs et inaccessible, se met en relation avec l'univers par sept degrés d'émanation : de lui émane la Raison universelle, qui donne naissance à l'Âme universelle, et celle-ci à la Matière primitive; l'action de l'Espace et du Temps viennent s'ajouter pour la création du Monde terrestre. Le nombre sept joue un rôle éminent chez ces fidèles partisans du septième *imâm* : le Temps est divisé en sept cycles; il y a sept prophètes ou « Parleurs », incarnations de la Raison universelle, doublés chacun d'un « Assistant » qui manifeste leur doctrine : Adam avec Seth, Noé avec Sem, Abraham avec Ismaël, Moïse avec Aaron, Jésus avec Simon-Pierre, Mahomet avec Ali, son gendre et l'ancêtre des *imâm*.

La masse des adeptes ismaïliens ne dépasse pas le troisième des sept degrés d'initiation. Quel peut être pour eux le contenu de la foi? Il va sans dire que ne figurent dans la doctrine et la pratique régulière ni l'assassinat politique, donné comme consigne par un de leurs maîtres au X<sup>e</sup> siècle, ni les rites licencieux que,

1. H. Corbin et Mohamed Moïn, *Commentaires de la Qasida ismaélienne d'Abu'l Haitham Jorjani*, Paris-Téhéran, 1955, p. 44.

2. H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1926, p. 174.

3. H. Corbin, *op. cit.*, p. 33.

## L'ISLAM EN DEVENIR

sans nulle preuve, on a prétendu figurer dans leurs réunions. Profondément dévoués à leur *imâm*, auquel ils paient régulièrement la dîme, et dont l'adaptation à la vie du siècle ne trouble nullement leur sérénité, les Ismaïliens se distinguent au contraire par la rectitude de leur vie morale. Maurice Barrès, qui visite les plus frustes d'entre eux, en 1913, dans les montagnes syriennes, trouve chez eux « une aptitude magnifique au don de soi-même... J'éprouve à contempler leur sincérité le même plaisir inexprimable qu'à perdre mon regard la nuit dans le ciel<sup>1</sup> ».

Les travaux du professeur Louis Massignon, de W. Ivanow, de Paul Krauss, les publications de *The Ismaili Society* de Bombay, les recherches et éditions de textes menées à l'Institut franco-iranien de Téhéran par MM. Henri Corbin et Mohamed Moïn, amorcent enfin une étude scientifique de l'ismaïlisme, dont il y a beaucoup à attendre. Parallèlement, les hebdomadaires tirent un abondant aliment des activités mondaines et de la vie privée de l'Aga Khan, marquant ainsi non seulement ce caractère d'*imâm* qu'il affirme à chaque visite à un des groupes de ses fidèles, mais aussi l'importance politique réelle du personnage. Aga Sir Sultan Mohamed, quarante-huitième *imâm*, dit Aga Khan III, décédé durant l'été 1958, avait joué un rôle considérable dans l'histoire du subcontinent indien; en 1906, il avait présidé la délégation musulmane de l'Inde qui posa au vice-roi le problème de la communauté musulmane; de cette démarche initiale, après quarante ans d'efforts, devait sortir l'émancipation politique des Musulmans de l'Inde et la création du Pakistan. Nous avons indiqué<sup>2</sup> la part prise dans l'islamisation de l'Afrique orientale par les Ismaïliens, qu'encourage sans doute à cet égard le nouvel Aga Khan, le prince Kérim, petit-fils du précédent, et que soutient la puissance financière des riches négociants de Bombay. L'autonomie

1. Maurice Barrès, *Une enquête au pays du Levant*, Paris, 1923, t. I, p. 280.

2. Cf. ci-dessus, pp. 47 et 62.

juridique et théologique de cette petite communauté semble extrêmement étendue; « les Ismaéliens... adhérents de l'Aga Khan... considèrent la plus grande partie de la loi religieuse musulmane [y compris] une grande partie des prescriptions explicites du Coran, comme abolie par les ordres de leur *imâm*... Ce contrôle... ne s'exerce pas dans le cadre d'un État, mais en contrepartie il touche la partie centrale des devoirs religieux<sup>1</sup> ».

Le druzisme, lui-même surgen de l'ismaélisme<sup>2</sup>, n'est pas placé aujourd'hui dans des conditions temporelles aussi favorables; il se trouve paralysé et divisé par la répartition géographique de ses fidèles, d'ailleurs peu nombreux, entre trois États orientaux le plus souvent antagonistes. Au Liban, les Druzes s'opposent en deux clans traditionnels, dont la rivalité est parfois accentuée par des influences politiques extérieures, comme celle de la République Arabe Unie; au sein de cette dernière, le Djebel Druze forme un des secteurs habituellement les plus délicats de la « province syrienne »; enfin, en Israël, si les Druzes demeurent loyalistes, ils n'en ont pas moins été agités, au début de l'été 1959, par une assez grave affaire de revendications foncières.

On est heureux de constater que les discriminations dont les sectateurs du Béhaïsme avaient naguère souffert en Iran<sup>3</sup> ont désormais cessé dans ce pays.

### LE SOUFISME

Les avis les plus autorisés divergent quant à l'appréciation de la place que tient, en principe et en fait, le soufisme<sup>4</sup> dans l'Islam. Non seulement les orientalistes proprement dits, mais même

1. J. Schacht, *op. cit.*, p. 145.

2. Cf. t. I, p. 182.

3. Cf. t. I, p. 184.

4. Cf. t. I, pp. 193-202.

## L'ISLAM EN DEVENIR

les personnalités qui se proposent d'apporter avant tout, dans l'étude de l'Islam, chaleur humaine et compréhension intérieure, s'accordent généralement à penser que l'Islam comporte peu d'ouvertures vers la mystique, ou, du moins, que les Musulmans ont tiré faible parti de ces ouvertures. « Dans l'Islam, le mystère divin ne saurait être pénétré par une expérience ineffable... Dieu reste inaccessible en sa vie intime... Revendiquer une expérience des profondeurs de Dieu ne peut être qu'illusion, voire impiété, car Dieu n'a rien de commun avec sa créature<sup>1</sup>. » « L'Islam ne s'arrête guère aux textes coraniques qui inculquent la proximité de Dieu et la possibilité de l'aimer et d'être aimé de lui. Ces textes ne se sont pas imposés avec la même force, ils sont d'ailleurs moins nombreux<sup>2</sup>. » « Le perfectionnement de l'âme et la ferveur intérieure sont comme « calcinés », parce qu'ils sont dépourvus de moyens actifs constants de vivification<sup>3</sup>. » « L'Islam rejette catégoriquement tout surnaturel « essentiel », toute participation par grâce à la vie même de Dieu (mettons à part le cas de certains mystiques qui, par-delà l'enseignement explicite du Coran et les barrières dressées par les légistes, cherchèrent l'intimité d'une vie perdue en Dieu)<sup>4</sup>. »

Toute la question n'est-elle pas, en effet, dans l'importance de ces textes coraniques, le bien fondé et la valeur des efforts tentés à partir d'eux, le degré de justification des résistances opposées par les commentateurs et les légistes ? Les invitations, directes ou non, à aimer Dieu, ne semblent pas tellement rares dans le Coran : « Ceux qui croient sont les plus ardents dans l'amour d'Allah » (II, 160). « Dis : Si vous aimez Allah, suivez-moi ! Allah vous aimera et vous pardonnera vos péchés » (III, 29).

1. L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, 1953, p. 47.

2. J. Abd el Jalil, *L'Islam et nous*, Paris, 1947, p. 15, n. 5.

3. *Ibid.*, p. 33.

4. J. Jomier, *Bible et Coran*, p. 54.

« Allah suscitera un peuple qu'il aimera et qui l'aimera » (V, 59). « Les bons donnent la nourriture pour l'amour du Seigneur au pauvre, à l'orphelin, au captif » (LXXVI, 8). Et il semblera intéressant de mettre en parallèle avec les jugements reproduits ci-dessus, formulés de l'extérieur, le témoignage que porte sur ces « doctrines qui ne se comprennent que de l'intérieur<sup>1</sup> » un Musulman, M. Titus Burckhardt. La formation première occidentale et la faculté d'expression directe en français que possède cet écrivain mystique musulman d'aujourd'hui nous semblent faire, de son *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, un document extrêmement précieux pour nous.

« Le soufisme, écrit M. T. Burckhardt, est l'aspect ésotérique ou « intérieur » de l'Islam... [Son] rôle central au sens du monde islamique peut être voilé aux spectateurs de l'extérieur [mais il] est bien celui du cœur dans l'homme<sup>1</sup>. » Pour l'auteur, « il n'existe pas de raison suffisante pour mettre en doute l'authenticité historique de la filiation spirituelle des maîtres soufis... [et] l'origine mohamédienne du soufisme... Les premiers soufis s'expriment dans un langage très proche du Coran, et leurs expressions concises et synthétiques impliquent déjà tout l'ensemble de la doctrine... L'orthodoxie du soufisme ne se manifeste pas seulement dans son maintien des formes islamiques : elle s'exprime tout autant par son développement organique à partir de l'enseignement du Prophète, par sa capacité, notamment, d'assimiler toute forme d'expression spirituelle qui ne soit pas essentiellement étrangère à l'Islam... Les supports spirituels qui constituent les principaux moyens [du soufisme], et qui peuvent en certaines circonstances supplanter le rituel commun de l'Islam, se présentent comme des « clefs de voûte » de tout le symbolisme islamique<sup>2</sup>. »

Ces indications « données de l'intérieur » nous semblent de nature à considérablement éclairer la connaissance que nous cher-

1. T. Burckhardt, *op. cit.*, p. 11.

2. *Ibid.*, pp. 17, 18, 20.

chons à acquérir du soufisme. Certes nous ne négligeons pas les objections formulées à l'encontre des thèses de M. Titus Burckhardt, par des philosophes plus classiques; et nous ne pouvons que faire toute réserve sur les parallèles et conjonctions qu'il cherche, dans la ligne de René Guénon, avec d'autres « voies » comme le christianisme. Mais nous pensons qu'il y a beaucoup à prendre, même pour le simple praticien des Musulmans d'aujourd'hui, dans cette plaquette, dont la concision et la tension ne constituent pas une difficulté insurmontable pour un lecteur attentif. « Le soufisme tend à la synthèse de ces trois attitudes (connaissance, amour et crainte) plutôt qu'à la différenciation des voies respectives... La raison en est dans la structure générale de l'Islam, dont le fondement est la doctrine de l'Unité (*at tawhid*) ... Tel soufi ayant réalisé la connaissance la plus « impersonnelle » s'exprime pourtant dans le langage de l'amour et rejette toute dialectique doctrinale; chez lui, l'ivresse de l'amour correspondra à des états de connaissance informelle, dépassant toute pensée... La doctrine soufique ne se présente pas comme le développement homogène d'un point de vue mental : elle englobe nécessairement une multiplicité de points de vue qui peuvent apparemment se contredire, à ne considérer que leurs formes logiques sans égard à la réalité universelle à laquelle tous se réfèrent... Chez tel soufi, l'affirmation de sa personne n'est en réalité qu'une soumission à la vérité impersonnelle qu'il incarne; son humilité est son extinction dans un aspect de gloire qui ne lui appartient pas<sup>1</sup>. »

Cet exposé fondamental sur le soufisme jettera beaucoup de lumières sur nombre de données capitales de l'Islam; il en va ainsi, nous venons de le voir, de la notion de l'Unité; et nous avons déjà noté la traduction et le commentaire qu'il propose pour la formule de la *chabada*<sup>2</sup>. On observera que M. Titus Burckhardt se réfère essentiellement à l'œuvre de Mohieddine

1. *Ibid.*, pp. 33, 34, 36, 42.

2. Cf. ci-dessus, p. 78.



ibn Arabi, qui est pour lui « le Très Grand Maître »<sup>1</sup>, comme on l'a parfois surnommé, et qu'il entend défendre du reproche habituel de monisme et de panthéisme<sup>2</sup>. Mais un observateur critique comme le professeur H. S. Nyberg, qui voit dans la doctrine d'Ibn Arabi « une théosophie fantaisiste et quasi intellectuelle », ne s'en demande pas moins si ce n'est pas elle « qui a eu l'influence la plus durable sur la civilisation islamique », tandis que Ghazali, avec une « véritable synthèse d'une énergie spirituelle remarquable », n'aurait vraiment commencé à être écouté que de nos jours<sup>3</sup>.

### LES CONFRÉRIES ET LE MARABOUTISME

L'observateur du monde musulman contemporain ne peut cependant manquer d'être frappé, au premier abord, par la distance, apparemment immense, qui semble séparer ces hauts mais rares sommets du soufisme, et les humbles, sinon grossières pratiques, si répandues, des confréries et des marabouts<sup>4</sup>; d'aucuns se demanderont même s'il ne s'agit pas de phénomènes foncièrement différents, le second beaucoup plus important et plus « réel » que le premier; ils concluront peut-être qu'à des fins pratiques, toute notre attention devrait se concentrer sur l'activité confrérique et maraboutique en évitant de se laisser « égarer » par l'éclat d'un « soufisme » de privilégiés, dépourvu de portée d'ensemble.

1. T. Burckhardt, *op. cit.*, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 32.

3. H. S. Nyberg, « Deux réprochés... », dans *Classicisme, op. cit.*, p. 131.

4. Cf. t. I, pp. 203-215.

Pareille attitude, croyons-nous, ne serait pas justifiée; il ne s'agit pas de phénomènes distincts, mais d'aspects divers, de perfection et de signification d'ailleurs inégales, du même phénomène mystique.

M. Titus Burckhardt, qui dans son opuscule se consacre délibérément à l'étude, non « des organismes initiatiques du soufisme, mais de celui-ci en lui-même », remarque en même temps que « des groupes humains peuvent revêtir des fonctions plus ou moins contingentes en dépit de leur attachement au soufisme<sup>1</sup> ». Mentionnant le cas de certaines « voies », *Qadriya, Chadiliya, Naqchbendiya*, etc., « qui comportent des cercles extérieurs et, de ce fait, une expansion populaire », il remarque que cette « expansion populaire » de « voies » d'essence intellectuelle s'explique par le fait que « le symbolisme ésotérique est d'une certaine manière accessible au peuple, alors qu'il ne l'est pas toujours aux docteurs de la Loi<sup>2</sup> ». Dans un ordre d'idées analogues, le professeur R. Arnaldez, qui estime légitime de « réprover comme formes inférieures de la vie mystique » les pratiques confrériques et maraboutiques populaires et « l'usage qu'en font certains *cheikh* », voit cependant en elles « le témoignage d'un besoin de l'âme religieuse, ce qui [l'] amène à constater que, dans l'ensemble, les penseurs musulmans n'ont pas réussi à donner aux besoins de l'âme droit de cité dans l'Islam<sup>3</sup> ».

Les remarques mêmes que M. Titus Burckhardt formule, pour ainsi dire incidemment, sur « les danses et la musique des derviches », montrent bien qu'en dépit de sa réserve sur leurs excès il les rattache au soufisme authentique; « elles ne relèvent cependant, écrit-il, que d'un aspect collectif et partant assez périphérique du soufisme, et bien des maîtres se sont prononcés contre leur usage trop généralisé... Les exercices de ce genre ne doivent

1. Titus Burckhardt, *op. cit.*, p. 6, n. 1.

2. *Ibid.*, p. 21, n. 1.

3. *Classicisme...*, p. 107.

jamais l'emporter sur la pratique du *dbikr* solitaire<sup>1</sup> ». De l'expression coranique « *dbikr* », il donne d'ailleurs une analyse métaphysique remarquable; elle « signifie, écrit-il, « réminiscence » au sens platonicien de connaissance réfléchie des archétypes, avec cette nuance que le mot *dbikr* signifie littéralement « mention »... Par *dbikr* on désigne d'ailleurs toute forme de concentration sur la Présence divine... La « réminiscence » soufique... est de nature, non pas psychologique, mais éminemment intellectuelle. C'est d'ailleurs pour cela que ses supports peuvent être d'ordre élémentaire et notamment corporels; rien de plus faux que de considérer les méthodes incantatoires comme une forme d'adoration plus « primaire », et partant moins « consciente » que ne l'est, par exemple, la prière libre<sup>2</sup> ». On retrouve ici une justification, discrète mais nette, des pratiques confrériques. C'est dire, à la fois, l'identité foncière de ces diverses manifestations, et l'intérêt que l'observateur aura, pour bien comprendre et mettre à leur place les activités visibles du « confrérisme » et du « maraboutisme », à s'informer aussi, par exemple au moyen de la plaquette de M. T. Burckhardt, sur les « sommets » du soufisme.

Le rôle social des confréries n'a pas été suffisamment étudié, ainsi que plusieurs islamologues l'ont fait remarquer, avec regret, lors d'un récent et important congrès scientifique, le Symposium de Bordeaux. Les confréries, précise le professeur R. Brunschvig, représentent cependant « quelque chose d'important, de significatif même, à certains moments de l'histoire des peuples musulmans »; leur activité, notable surtout depuis la fin du moyen âge, semble avoir été principalement missionnaire, militaire, politique, sans grande efficacité sociale et économique, sauf peut-être, selon une remarque du professeur Cl. Cahen, dans la mise en valeur de l'Empire ottoman au XVI<sup>e</sup> siècle. Il est arrivé que le soufisme ait inspiré « des actes violents, d'une haute portée politique », mais

1. T. Burckhardt, *op. cit.*, p. 105.

2. *Ibid.*, pp. 65-66.

sans se montrer « capable d'amener un renouvellement social véritable<sup>1</sup> » comme ce fut le cas pour la prédication du Prophète. Le professeur J. Lecerf note cependant que les confréries sont essentiellement des « groupes de partisans qui se partagent le pays et les zones d'influence<sup>2</sup> ». Leurs *cheikh* « ne se consacrent pas uniquement aux intérêts spirituels de leurs sectateurs. Ils assument un rôle accessoire de chefs de communautés, donnant aussi leurs soins aux intérêts temporels » et ils constituent une sorte de « clergé de nouvelle formation, [qui] renoue une tradition anté-islamique [et] se transmet des pouvoirs héréditaires, exactement comme la garde des sanctuaires préislamiques restait l'apanage des mêmes familles<sup>3</sup> ». A cette même occasion, MM. R. Brunschvig, H. Ritter et Fr. Meier souhaitent que ces lacunes de l'étude sociologique des manifestations *soufi* soient comblées « par des recherches effectuées sur place, par l'étude de la vie spirituelle des *soufi* d'aujourd'hui et par l'élargissement de nos recherches dans le domaine du folklore<sup>4</sup> ». Il y a là un champ d'investigation dans lequel on ne saurait, en effet, trop encourager les observateurs pratiques de l'Islam contemporain à s'engager.

L'activité des confréries et les formes de piété populaire qui s'y rattachent, subsistent aujourd'hui, surtout dans les régions centrales du monde musulman, un discrédit qu'expliquent à la fois certains traits excessifs, voire pathologiques, de ces pratiques, et le développement multiforme du modernisme. C'est le réformisme qui a inauguré cette réaction anticonfrérique, et les résultats qu'il a obtenus apparaissent, à cet égard, assez durables. Djémaleddine Afghani et Mohamed Abdou sont cependant venus du soufisme;

1. *Classicisme*, pp. 243-244. Sur l'activité économique actuelle des Mourides, également signalée par M. R. Brunschvig, cf. ci-dessus, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 106.

3. *Ibid.*, pp. 244-245.

4. *Ibid.*, p. 245.

le second d'entre eux avait subi dans son enfance l'influence, d'ailleurs bienfaisante, d'un oncle affilié à la *Chadiliya*, et jusque dans ses dernières années il garda de l'estime pour le vrai soufisme, auquel il rêvait de faire une part dans ses grands projets d'enseignement religieux. Rachid Rida fut plus radical; dans sa jeunesse, il avait été profondément scandalisé par une séance de derviches *mevlevi*<sup>1</sup> à laquelle il avait assisté à Tripoli; la lutte « contre les confréries et les formes aberrantes du sentiment religieux » lui parut « le centre de sa mission<sup>2</sup> »; sous son impulsion, le *Manâr* dénonça l'abus des manifestations extérieures, les pratiques surrogatoires, les innovations « hérétiques », l'attachement excessif aux *cheikh* et la vénération de leurs tombeaux; il y vit une sorte de « mise en cause de la perfection de l'Islam primitif<sup>3</sup> » dont les ressources sont ainsi considérées comme insuffisantes, et donc un péché d'associationisme : un saint est préféré au Maître des Mondes; enfin, et l'on retrouve ici la leçon de Djémaledine Afghani, il y aperçut le signe de l'oubli des obligations sociales des Musulmans, « du côté politique du Coran, du devoir de l'action<sup>4</sup> ».

Pour les jeunes nationalistes du Moghreb s'ajoutent, aux leçons directes du réformisme véhiculées surtout par l'Association des *Uléma* d'Algérie, de vives tendances modernistes et la conviction que les confréries ont, naguère, pactisé avec l'administration française et ont été utilisées par elle. L'hostilité des extrémistes s'exprime avec une rare violence. En août 1957, le cheikh Kassem ben Tekkoug, chef d'une branche algérienne de la *Senoussiya*, est assassiné par le F.L.N.; une émission de Radio-Tunis commente ainsi ce meurtre : « On dit que ce vieux *cheikh* était pieux, mais ses prières et ses dévotions n'étaient pas adressées à Dieu; il les

1. Cf. t. I, pp. 207-208.

2. J. Jomicr, *Commentaire du Manâr*, p. 236; voir tout le ch. VII.

3. *Ibid.*, p. 248.

4. *Ibid.*, p. 256.

faisait pour le colonialisme, dont il était un des propagandistes. C'était l'un de ces *cheikh* sur lesquels s'appuyait le Gouvernement Général. En fait, les chefs de confréries ont de l'influence sur les simples d'esprit auxquels ils prodiguent des conseils profitables au colonialisme; ils ne leur donnent de conseils que pour leur perte<sup>1</sup>. » Dans une série d'articles consacrés par un journal de Tunis aux bienfaits du régime nouveau, on relève ce passage : « Les confréries religieuses, vestiges d'un Islam décadent, d'un obscurantisme rétrograde et d'un genre de polythéisme idolâtrique, sont supprimées. Horribles les scènes qui se déroulaient où des frénétiques, dans un état extatique, dévoraient de la viande crue, se taillaient le ventre à l'aide de couteaux de boucherie, roulaient nus sur un sol semé d'épines, perçaient leurs joues avec de longues épingles et, en transe, répétaient des mots incompréhensibles. Ces actes de sauvagerie, encouragés par l'administration du Protectorat, permettaient à cette dernière d'exhiber aux étrangers un côté excessivement odieux et repoussant du peuple tunisien<sup>2</sup>. »

Quels qu'aient été leurs excès, l'activité des confréries et le culte des saints correspondaient dans le Moghreb à un sentiment populaire profond que de telles réactions n'ont probablement pas réussi à extirper complètement. Au moment même où les porte-parole officiels de l'opinion tunisienne s'expriment de la sorte, on peut observer la persistance dans le pays d'actes traditionnels de piété; conclusion solennelle de fiançailles dans une *zaouïa*; prières publiques, avec sacrifice d'un taureau, auprès d'un tombeau de saint en vue d'obtenir la pluie, etc. Des observateurs aussi avertis et objectifs que le R. P. Jomier et le professeur Berque signalent l'habituelle atmosphère « rituelle » du village égyptien, et le second a particulièrement souligné, dans la tribu marocaine des Seksawa, « la coloration rituelle de la vallée », avec « en haut, une sainte nationale; loin au-dessous, un saint de type plus cou-

1. Causerie de M. Laroui, *Radio-Tunis*, 26 août 1957.

2. Abdelmajid ben Slama, *Le Petit Matin* (Tunis), 7 mai 1957.

## DÉVELOPPEMENT ET PROLONGEMENTS ACTUELS

rant... plus bas encore la plèbe classique des « bons petits saints<sup>1</sup> ».

La vitalité des confréries, nous l'avons vu, est grande en Afrique Noire : il nous faudra mentionner encore leur remontée en Turquie<sup>2</sup>. En Algérie même, la situation est plus complexe qu'on ne pourrait le croire; l'activité politique et électorale de nombreuses confréries, durant la première moitié du siècle, a déconsidéré l'institution, mais ce fait appartient désormais au passé; l'influence anticonfrérique des *uléma* réformistes a beaucoup joué jadis, mais depuis 1955 elle ne peut plus s'exercer directement<sup>3</sup>; dans maint canton où la pacification est acquise semblent discrètement, mais fréquemment, renaître avec la détente les anciennes formes du culte populaire des saints. Sans doute, les confréries classiques n'ont-elles guère, pour le moment, de chefs qui puissent se faire écouter, mais on note çà et là une tendance à la constitution de petites « branches » qui s'efforcent de retrouver la veine mystique du passé, ou, plus simplement, offrent de modestes cadres de groupement non politique, en faisant appel à de paisibles sentiments conservateurs. L'*Aliouya*, tombée localement en décadence après la mort de son fondateur, un *soufi* de Mostaganem, fort estimé de René Guénon et de son école, semble reprendre vie. L'*Amma-riya*, née en Algérie, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, de la vénération d'un mystique *qadri* inhumé dans les environs de Bône, rassemble aujourd'hui en Oranie non seulement des ruraux, mais même de petits bourgeois, des artisans et des ouvriers dans un foyer musulman urbain comme Tlemcen. On aurait assurément tort d'exagérer l'importance de ces manifestations néo-maraboutiques et néo-confrériques, et plus encore sans doute d'y chercher une plateforme politique, car pour la jeune élite musulmane de toutes tendances, les exercices de la piété populaire apparaissent comme

1. J. Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, 1955, pp. 238, 239.

2. Cf. ci-dessus, pp. 48-55, et ci-dessous, p. 176.

3. Cf. ci-dessous, pp. 153-155.

des traits de l' « Algérie de papa » ; mais, objectivement, l'évolution doit être notée. De telles renaissances confrériques ne sauraient d'ailleurs, si elles s'affirmaient, manquer de susciter de nouvelles réactions réformistes.

Dans l'Orient arabe, l'influence des confréries classiques semble demeurer minime. Un homme politique tel que M. Rachid Ali Gaylani, qui ajoute à son passé de pionnier du nationalisme irakien le prestige de son ancêtre, Sidi Abdel Qader, fondateur de la Qadriya, peut être arrêté et condamné à mort à Bagdad l'été 1958, sans que le peuple semble s'en émouvoir. Le Wahabisme séoudite, d'autre part, durcit son hostilité au culte des saints et l'étend en particulier aux « pratiques illégales » accomplies devant le tombeau du Prophète, à Médine; le cheikh Abdel Malik Ibn Ibrahim, président général des « Comités pour ordonner le bien » du Hedjaz, réprouve que devant ce tombeau l'on se tienne les bras croisés, ce qui est une des attitudes de la prière wahabite; que l'on répète plusieurs fois dans la même journée le salut au Prophète; que l'on se tourne vers la tombe pour des invocations, ce qui correspond à modifier la direction de la *qibla*<sup>1</sup>. Ces remarques s'appliquent sans doute surtout à des pèlerins issus de ces régions périphériques de l'Islam, Afrique et Sud-Est asiatique, qui semblent demeurer les plus propices aux manifestations du soufisme populaire.

Quel que soit l'intérêt, dans le domaine sociologique, voire politique, des activités confrériques et maraboutiques, on se ralliera sans doute, sur le plan de la spiritualité musulmane, à la conclusion de M. Louis Gardet, lequel demeure très sensible aux risques de monisme et de syncrétisme qui menacent les résurgences mystiques. Ce savant islamologue note que l'ankylose du droit religieux et de l'exégèse dans l'Islam n'a pas ouvert au soufisme les « larges et libres possibilités d'expression » qu'on aurait pu attendre. « C'est qu'en fait, qu'il y ait accord ou opposition,

1. *Oriente Moderno*, juin 1959, p. 458.



## DÉVELOPPEMENT ET PROLONGEMENTS ACTUELS

une théologie spirituelle est toujours en dépendance, au sein d'une pensée religieuse organisée, des valeurs dogmatiques. En Islam, l'engourdissement de celles-ci a conduit celle-là à l'impasse de séances populaires de *dhikr*. Si des possibilités de réveil se dessinent, il les faut chercher beaucoup moins dans une reprise des confréries que dans les efforts de quelques *soufi* isolés pour faire connaître les grands enseignements du passé, les situer et en vivre<sup>1</sup> ».

1. L. Gardet, « De quelle manière s'est ankylosée la pensée religieuse de l'Islam ? », *Classicisme...*, p. 104.

## CHAPITRE XXVI

# RECHERCHES, AFFIRMATIONS ET ÉPREUVES DANS L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

Depuis un siècle l'Islam est travaillé par l'élan du réformisme, que répercutent, multiplient et diversifient des efforts de toutes sortes, et il tente ainsi de répondre aux problèmes que lui posent le contact de la civilisation occidentale, l'avènement de la technique, la modernisation de l'État; en certains cas, laïcisme ou totalitarisme athée lui imposent même des épreuves plus particulières, auxquelles il ne fait pas face sans peine.

### *LE RÉFORMISME MUSULMAN*

Comme beaucoup de grands mouvements spirituels et intellectuels, le réformisme<sup>1</sup> est issu d'efforts et de recherches nées, presque simultanément, mais en s'ignorant réciproquement, dans des lieux très divers. Si on le représente généralement en se référant à l'action des grands réformistes du Proche-Orient : Djemaleddine

1. Cf. t. I, pp. 233-246, et ci-dessus, pp. 88-91.

## RECHERCHES, AFFIRMATIONS ET ÉPREUVES

Afghani, Abderrhaman al Kaouakibi, Mohamed Abdou, Rachid Rida, c'est peut-être surtout parce que l'enseignement de ces deux derniers, véhiculé par la célèbre revue *al Manâr*, lui a donné sa forme la plus populaire et son rayonnement le plus étendu. Il est légitime d'accorder grande attention à l'école du *Manâr*, dont l'étude est d'ailleurs facilitée par les admirables travaux du R. P. Jomier<sup>1</sup>, et qui a exercé une immense influence sur l'Islam d'aujourd'hui, en particulier en mettant l'accent sur la valeur pratique du Coran, « base de la vraie civilisation<sup>2</sup> ». Mais on ne saurait pour autant négliger l'enseignement d'Abderrhaman al Kaouakibi, en raison surtout des aspects immédiatement politiques qu'il a revêtus et du retentissement profond qu'il a obtenu de la sorte. Enfin, il faut se garder d'oublier les réformistes de la péninsule indienne et du Moghreb, bien qu'ils soient parfois éclipsés, dans une perspective générale, par l'éclat des grands Orientaux.

Dans le Moghreb, un grand nom marque l'essor précoce des idées modernes en Tunisie, celui du général Kheireddine (1810-1889); il ne s'agit toutefois pas d'un réformiste religieux, mais d'un homme d'État réformateur, qui serait à mettre en parallèle avec le grand vizir ottoman Midhat Pacha (1822-1883) beaucoup plus qu'avec un Djemaleddine Afghani ou un Mohamed Abdou. Cependant, le R. P. Demeerseman, en même temps qu'il formule cette suggestion, appelle justement l'attention sur le fait que Kheireddine, lui-même d'origine tcherkesse, trouva « le véritable maître de [sa] pensée » dans la personne d'un Tunisien, cheikh Mahmoud Qabadou, dont la « formation de départ était purement mystique », mais qui ensuite « aborda toutes les sciences positives cultivées alors » et qui « représente pour son époque un

1. En particulier, J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr, tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, 1954, fréquemment cité ci-dessus.

2. J. Jomier, *Commentaire...*, p. 48.

## L'ISLAM EN DEVENIR

type de culture inégalé<sup>1</sup> ». Il faut encore signaler en Tunisie, dans la ligne réformiste, Tahar al Haddad, qui a publié en 1930 un ouvrage intitulé *Notre femme dans la loi et dans la société*<sup>2</sup>, en vue d'établir que l'évolution de la femme est nécessaire et nullement incompatible, bien au contraire, avec l'Islam; il s'est efforcé aussi de fonder un parti politico-religieux moderniste et antiwahabite; il a été censuré par la Zeitouna et il est bientôt mort dans l'oubli; mais ses idées, qui préfigurent l'actuelle législation émancipatrice de son pays, ont fait leur chemin dans la jeunesse intellectuelle.

En ce qui concerne la péninsule indienne, la figure de Sir Mohamed Iqbal<sup>3</sup> mérite, pour son rôle historique considérable, une extrême attention. Né à Sialkot en 1876, il était le petit-fils d'un brahmane passé à l'Islam; il étudia à Cambridge, à Londres, à Berlin, à Munich, où il obtint un titre de docteur en philosophie. Sa pensée fut, à la mode de l'époque et en fonction des nécessités des Musulmans de son temps, très éclectique; son *Message de l'Orient*<sup>4</sup> semble, comme il l'indique lui-même, inspiré par le *West-östlicher Divan* de Goethe; sa *Reconstruction de la pensée religieuse de l'Islam*<sup>5</sup>, tentative de formulation nouvelle de la philosophie musulmane, montre, comme plusieurs de ses autres ouvrages, l'influence du pragmatisme américain; il s'est également efforcé d'adapter le nietzschéisme aux besoins du monde musulman, et ses théories sur le « surhomme islamique » ont grandement influencé, de 1920 à 1940, l'intelligentsia musulmane des Indes. Le professeur Louis Massignon, en rappelant avec émotion la visite que Mohamed Iqbal « avait faite au philo-

1. A. Demeerseman, « Un grand témoin des premières idées modernisantes en Tunisie », IBLA, n° 76, 4<sup>e</sup> éd., 1956, p. 360.

2. Voir *Revue des Études islamiques*, 1935, pp. 201-230.

3. Cf. t. I, pp. 237-238.

4. Écrit en persan, traduit en français (1957) par les soins de l'UNESCO.

5. Traduction française, Maisonneuve. 1955.

sophe Henri Bergson, après être venu entretenir son collègue, le professeur de sociologie musulmane, de sa théorie du personnalisme dans la revendication civique du vrai ... le jour de la Toussaint 1932, à Paris », estime qu'il s'agit du « premier penseur musulman moderne, le précurseur d'une « reconstruction » de la pensée religieuse de l'Islam, fondée sur des auteurs comme Roumî et Ibn Taymiyya, Ghazali et Walioullah, et capable de l'appuyer sur la critique de grands Européens comme Schopenhauer, Nietzsche et Bergson<sup>1</sup> ». Après avoir joué un rôle capital dans la préparation idéologique et la création du Pakistan, la philosophie de Sir Mohammed Iqbal semble cependant perdre quelque peu de son prestige auprès de la jeunesse actuelle.

Dans le Proche-Orient, certains observateurs perspicaces attachent aujourd'hui une grande importance à la personnalité du cheikh Khaled Mohamed Khaled. Égyptien, héritier de la pensée du cheikh Ali Abderrazak, le cheikh Khaled publie, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, un ouvrage audacieux, *C'est par là qu'il nous faut commencer*<sup>2</sup>, à propos duquel al Azhar, qui le censure, est contredit par le tribunal civil, qui permet sa remise en vente. Sur la base des principes fondamentaux de l'Islam, obscurcis, selon lui, par la tradition, et qu'il recommande de mieux comprendre, le cheikh Khaled souligne l'impossibilité d'appliquer certaines règles religieuses, et préconise la distinction du spirituel et du temporel, la démocratie et l'émancipation de la femme; il élabore en termes islamiques et arabes une idéologie évolutionniste et socialiste et prône la justice et la concorde sociales, sans aller

1. L. Massignon, lettre XI de la *Badaliya*, Lahore, 29 décembre 1959. Nous devons la communication de ce texte et de sa référence à l'obligeance de M. V. Monteil.

2. L'ouvrage a été traduit en anglais sous le titre *From Here Do We Start*, Washington, 1950; on pourra consulter son analyse par M. Anawati, « Jeunesse d'Égypte, témoignages d'un Azhariste », *Cahiers du Cercle Thomiste*, Le Caire, II, 5, 1950.

jusqu'à l'idée de la nationalisation des moyens de production<sup>1</sup>. La hardiesse de sa prise de position et l'influence qu'il exerce sur la jeunesse attestent l'influence doctrinale persistante du réformisme modernisant, en dépit de l'opposition conservatrice<sup>2</sup>.

Au terme d'un remarquable exposé d'ensemble sur le réformisme musulman<sup>3</sup>, M. Henri Laoust souligne ses deux aspects politiques essentiels. Il s'agit d'abord de son effort pour « revaloriser, dans un contexte moderne, deux notions de l'éthique politique traditionnelle : la notion du bon conseil, *nasiba*, et celle de consultation, *choûrà*... Tout Musulman qualifié [doit]... exprimer les recommandations, les mises en garde ou les critiques que sa conscience lui dicte. Les autorités politiques... ont le devoir de consulter... l'opinion publique ou ses représentants et, d'une manière générale, tout docteur de la Loi ou tout homme averti dont l'opinion ne peut être tenue pour négligeable ». En second lieu, le réformisme a tenté d'éclaircir « les rapports de l'idée moderne de nation et de la notion traditionnelle de communauté confessionnelle. Le réformisme a toujours été favorable aux mouvements d'émancipation nationale. Mais à aucun moment le cloisonnement territorial de la communauté... ne devait faire perdre le sens de la solidarité communautaire... En règle générale, les réformistes ont mis l'accent sur toutes les formules de rapprochement et d'union... Il peut difficilement y avoir, pour un réformiste, une opposition irréductible entre la notion de *watan*, de patrie, et de *oumma*, communauté<sup>4</sup> ».

1. D'après une communication personnelle de M. J. Vashitz, et son compte rendu de notre première édition, *New Outlook*, Tel Aviv, février 1959, p. 55.

2. Cf. t. I, p. 245.

3. H. Laoust, « Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine », *Orient*, Paris, 2<sup>e</sup> tr. 1959, pp. 81-107. Nous regrettons de n'avoir pu utiliser davantage cette excellente étude, parue trop récemment.

4. *Ibid.*, pp. 98-99 et n. 37.

Examinant ensuite l'influence exercée dans l'Islam par l'école réformiste contemporaine, M. Henri Laoust remarque que la « réouverture de la porte de l'effort » n'a pas produit « une nouvelle élaboration doctrinale qui aurait rajeuni... le patrimoine idéologique traditionnel » ; elle a cependant permis de surmonter les différences désuètes d'écoles juridiques<sup>1</sup> et même d'esquisser des rapprochements entre le sunnisme et les sectes chiïtes<sup>2</sup>. Elle a facilité les emprunts doctrinaux ou législatifs à l'Occident, tout en maintenant l'obligation de leur « révision critique en fonction des normes traditionnelles ». Le patrimoine littéraire arabe a été revalorisé. Enfin le réformisme a exercé, surtout en Égypte, une grande influence politique, en modelant la personnalité de Saad Zaghloul et en inspirant les chefs des « Frères Musulmans », dont les œuvres montrent « une filiation directe... [avec] l'idéologie des tenants du réformisme<sup>3</sup> ».

### L'ASSOCIATION DES FRÈRES MUSULMANS

L'étude de la pensée fondamentale des Frères Musulmans vient précisément d'être facilitée, pour les lecteurs français, par la publication de la traduction d'une œuvre caractéristique de leur fondateur<sup>4</sup>. Bien que l'Association n'occupe pas, actuellement, le devant de la scène orientale, elle ne saurait être négligée de qui veut demeurer attentif aux forces profondes de l'Islam. Nous croyons donc utile de jeter un coup d'œil sur ce texte, dans lequel le cheikh Hassan al Banna a exposé la doctrine de son mouvement et qu'il a remis au roi Farouq d'Égypte à l'automne 1936.

1. Voir t. I, pp. 169-171.

2. Cf. également ci-dessus, p. 127.

3. H. Laoust, *op. cit.*, pp. 104-105.

4. *Orient* (Paris), 4 tr. 1957, pp. 39-62. Cf. t. I, pp. 251-255.

## L'ISLAM EN DEVENIR

Le fondateur des Frères Musulmans commence par opposer à la voie « décadente » de la civilisation occidentale la voie de l'Islam, « qui a été à l'origine de la création de la nation la plus puissante, la plus vertueuse et la plus noble; ... préférable au nationalisme intégral... il permet une plus grande indépendance sociale s'ajoutant à l'indépendance politique; ... cette voie est le meilleur garant des institutions nationales (p. 44) ... L'Islam, plus que toute autre organisation, est capable de satisfaire les besoins d'une nation qui prend son essor; ... le Coran foisonne d'exemples susceptibles de conduire la nation à ce qu'elle désire » (p. 45).

Traitant de « l'Islam et la gloire de la nation », cheikh Hassan écrit entre autres : « La patrie, selon la conception islamique, comprend en premier lieu le pays d'origine. Elle englobe en second lieu les autres pays musulmans ... En troisième lieu, elle s'étend au territoire du premier empire musulman ... Dieu demandera au Musulman : « Pourquoi ne fais-tu rien pour le retour de ces contrées au patrimoine islamique ? » ... Enfin, la patrie du Musulman s'élargira pour englober le monde entier ... Ce faisant, l'Islam aura adapté le sentiment national particulier au sentiment national, sur le plan général, pour le plus grand profit de l'humanité tout entière » (p. 47).

Passant à la conception islamique « de la puissance et de l'armée », le cheikh poursuit : « La force est devenue un véritable symbole, car elle est le meilleur garant du droit. L'Islam n'a pas négligé cette question. Bien mieux, elle constitue un véritable devoir au même titre que la prière et le jeûne. L'Islam, plus que toute autre organisation dans le monde, s'en est préoccupé... (p. 47). Avez-vous lu, dans un livre sacré qui incite à la prière et à l'adoration, une prescription d'ordre militaire telle que celle qui apparaît dans ces paroles de Dieu : Que combattent, dans le chemin d'Allah, ceux qui troquent la vie immédiate contre la vie dernière (IV, 76) ? (p. 48) ... Quand vous aurez pris connaissance des prescriptions de l'Islam relatives à l'organisation et au perfectionnement de l'armée, ... à la profession de foi et à ses



avantages, aux bienfaits de la guerre sainte, vous vous rendez compte du nombre incalculable de ces notions » (p. 49). L'auteur ajoute que, cependant, l'Islam préfère la paix, et souligne les recommandations pleines de bienveillance faites par le Prophète aux chefs militaires. Il examine ensuite les conceptions de l'Islam sur la santé publique, sur la science, sur les mœurs, sur l'économie; il assure que « l'Islam protège les minorités et sauvegarde les droits des étrangers » (p. 53) et nie qu'il soit un « élément perturbateur dans les relations avec l'Occident » (p. 54); le Coran sera donc « le remède destiné à sauver le monde opprimé et malade ».

Enfin, cheikh Hassan énonce en détail les principes d'une « réforme effective », dont voici les principaux : « I. — Dans les domaines politique, juridique et administratif; 1° interdire les partis et orienter les forces de la nation vers la constitution d'un front unique; 2° réformer le droit en vue de l'adapter entièrement à la législation islamique; 3° renforcer l'armée, augmenter le nombre des groupements de jeunesse; inculquer à cette jeunesse, en partant de l'esprit de guerre sainte, la foi et l'abnégation; 4° renforcer les liens entre les pays islamiques et plus particulièrement entre les pays arabes...; 5° propager l'esprit islamique au sein de l'administration afin de faciliter l'accomplissement des obligations religieuses...; 9° le gouvernement agira conformément à la loi et aux enseignements islamiques...; le roulement dans les services doit tenir compte des heures de prière... II. — Dans le domaine social et pratique... 2° trouver une solution aux problèmes de la femme (p. 59) ... 5° interdire l'usage de l'alcool et des stupéfiants...; 9° faire juger ceux qui enfreignent les lois de l'Islam, qui ne jeûnent pas, qui ne prient pas, qui insultent la religion (p. 60)... III. — Dans le domaine économique : 1° organisation de la *zakat* conformément à la législation islamique, etc... » (p. 60).

A diverses reprises, et particulièrement lorsqu'il s'est agi de présenter leur doctrine hors du Proche-Orient, les Frères Musul-

mans ont atténué la rigueur de ce programme maximum. La propagande, qu'ils avaient naguère esquissée dans le Moghreb, faisait une large part aux accommodements pratiques à consentir à l'égard du monde moderne; elle visait à faire de l'Association le champion d'un réformisme certes rigoureux mais dynamique, capable d'épurer l'Islam traditionnel des compromissions, par exemple de type maraboutique, qui nuisaient au déploiement patriotique des énergies nationales. Une partie de la jeune élite marocaine, demeurée pieuse, ne semble pas avoir été insensible à cette propagande restée cependant sans lendemain.

A l'heure actuelle, l'activité des Frères Musulmans n'est plus guère que clandestine, sauf en Jordanie où elle exerce de temps à autre sa critique, aussi bien contre « l'arbitraire nassérien » que contre « les menées impérialistes » et les « complicités » que celles-ci trouveraient à Amman; ce dernier thème a amené, en avril 1958, l'arrestation du chef de la section locale, le cheikh Mohamed Khalifat. La proscription officielle dont l'Association est l'objet dans la République Arabe Unie semble cependant atténuée par d'assez nombreuses mesures individuelles de grâce; on ne peut exclure que le président Gamal Abdel Nasser ne cherche éventuellement, en fonction des nécessités d'une tactique anti-communiste, quelque appui auprès de ces fondamentalistes. Au Pakistan, la *Jamaati Islami* du cheikh Aboul Ala Maoudoudi suit avec soin les nouvelles du mouvement, dont elle constitue une sorte de réplique; c'est, plutôt qu'un parti, une association assez étroite de propagande théocratique islamique et d'action éducative et sociale, qui paraît en mesure de trouver certaines sympathies non seulement dans les milieux traditionalistes, mais même au sein de l'élite occidentalisée.

L'ASSOCIATION DES ULÉMA ALGÉRIENS

L'action réformiste de l'Association des *uléma*<sup>1</sup> n'est plus en Algérie un important sujet d'actualité. Il n'est cependant pas inutile de tenter d'esquisser son bilan, voire de dégager, si possible, quelques perspectives. Selon une consciencieuse étude publiée en 1958, cette association « poursuit la lutte aux côtés des rebelles, mais on constate, surtout parmi les cadres demeurés en Algérie, un certain désarroi: ... elle perd peu à peu de son influence du fait de l'emprise tyrannique du F.L.N. sur la masse; certains *uléma*... désapprouvent la violence des méthodes de ce parti. ... Les *uléma* réformistes sont sentimentalement acquis à la rébellion ... en fait la participation active à la lutte varie selon les individus... [mais] tout se passe comme si l'Association avait cessé d'exister, ses membres ayant été intégrés dans l'organisation rebelle ». On ne peut donc vraiment parler d'un échec; l'Association « a en grande partie atteint son objectif après vingt-cinq ans d'efforts. Elle a formé une jeunesse, en exaltant l'amour de l'Islam, de la langue arabe et de l'Algérie. Nombre d'élèves ou d'anciens élèves des *medersa* réformistes, enthousiasmés par l'idéal nationaliste, sont allés renforcer les rangs de la rébellion. D'autres poursuivent leurs études au Moyen-Orient, dans des universités ou dans des académies militaires, dans l'intention de devenir les cadres de « l'Algérie indépendante<sup>2</sup> ».

Pour la majorité des observateurs français, il ne fait pas de doute que les *uléma* réformistes ont joué un rôle dans l'établissement du climat de la rébellion, sinon dans son déclenchement, puis dans son alimentation en thèmes politico-religieux passionnels, avant de passer fatalement au second plan, en raison du

1. Cf. t. I, pp. 248-251.

2. J. Carret, « L'association des Oulama réformistes d'Alger », *L'Afrique et l'Asie*, III, 1958, pp. 43-44.

développement de l'action armée et de l'appel à l'idéologie nationale. Il faut cependant rappeler que ses dirigeants se sont efforcés, au moment où ils pouvaient encore espérer être entendus, de recommander le respect de certains enseignements humanitaires de l'Islam. C'est ainsi que le cheikh Brahimi Bachir commentant, le 7 juin 1955, au micro de la « Voix des Arabes », les règles de la guerre dans l'Islam, à propos de la commémoration du combat historique livré par Mahomet à Badr, rappelle que « la torture, la mutilation, le meurtre des femmes, vieillards et enfants, sont proscrits, de même que l'incendie des récoltes et l'abattage des animaux domestiques ». On peut retrouver là l'écho des préoccupations du réformisme classique, qui fait volontiers, de l'observation d'une morale irréprochable, la condition même du succès temporel de la communauté musulmane; c'est parce que les raids musulmans en Europe, du temps de la bataille de Poitiers, « ne poursuivaient pas tous la diffusion d'une propagande de la vérité, mais [parce que] leur but était seulement l'orgueil du pouvoir et le butin<sup>1</sup> » que, selon Rachid Rida, ils ont encouru un grave échec historique. Reste à savoir quelle peut être aujourd'hui la portée pratique de ce genre d'enseignement.

Pour certains observateurs, cependant, la sévérité avec laquelle est habituellement jugée l'action passée des *uléma* réformistes en Algérie serait insuffisamment fondée. Dans leurs tentatives d'enseignement rénové et leur lutte contre les pratiques superstitieuses d'un Islam dégradé, les *uléma* auraient eu le mérite de concourir à l'évolution moderne. Quoi qu'il en soit, les controverses religieuses ne semblent guère susciter d'intérêt dans l'Algérie d'aujourd'hui; on ne saurait s'en étonner; c'est par d'autres voies que celle d'une réforme de l'Islam que le nécessaire mythe du progrès peut séduire les esprits. Reste que, dans la nouvelle élite musulmane qui se dégage en Algérie, par exemple parmi les édiles des villes, semble apparaître entre autres l'idée d'un Islam moderne, plus

1. Cité par J. Jomier, *Commentaire...*, p. 70.

ou moins directement issu de l'épuration réformiste. Faute d'études théologiques solides aussi bien que d'un climat favorable, on voit mal comment pourrait surgir actuellement en Algérie une personnalité du genre de Khaled Mohamed Khaled; et parmi les « savants », comme nous le verrons à propos de la modernisation du statut personnel<sup>1</sup>, ce sont des réactions assez étroitement conservatrices qui dominent. Il semble néanmoins qu'une véritable pacification suscitera sans doute, à côté des résurgences maraboutiques et confrériques déjà signalées<sup>2</sup>, et même en fonction d'elles, des tendances plus ou moins inspirées du réformisme, qu'il conviendra d'observer avec un esprit attentif et neuf.

QUELQUES COLLOQUES ISLAMIQUE :  
DE LAHORE A KARATCHI

A côté des associations de pensée et des « mouvements », les congrès, qui se multiplient désormais dans le monde oriental, ne peuvent plus être négligés dans un examen, même sommaire, des moyens d'affirmation et d'évolution de l'Islam moderne.

Ces manifestations, il est vrai, sont souvent d'ordre surtout politique; les passions et la surenchère rendent leur déroulement confus; au demeurant, elles débordent la plupart du temps le cadre des peuples musulmans et, dès lors, échappent à notre sujet. Pourtant il arrive que, même dans de telles conditions, ces réunions mettent en valeur des courants intéressants de l'évolution musulmane. C'est ainsi que, parmi les résolutions de la Conférence de solidarité afro-asiatique tenue au Caire du 26 décembre 1957 au 1<sup>er</sup> janvier 1958<sup>3</sup>, figure une intéressante énumération des

1. Cf. ci-dessous, pp. 160-163.

2. Cf. ci-dessus, pp. 141-142.

3. Texte intégral des décisions et recommandations dans *Oriente Moderno*, janvier 1955, pp. 19-28.

## L'ISLAM EN DEVENIR

droits familiaux dont les gouvernements sont invités à assurer le respect en faveur de la femme et de l'enfant. Mais, toutes les fois que l'Islam s'est trouvé directement mis en question, le conformisme et la pression sociale ont prévalu, et cette circonstance a limité l'efficacité de la plupart des colloques proprement islamiques; non seulement les observateurs occidentaux, mais même les délégués musulmans d'esprit moderne, venus le plus souvent du Moghreb, ont souvent eu de la peine à faire simplement entendre leurs thèses.

Tel a été le cas, en particulier, lors du « Colloque islamique » organisé du 31 décembre 1957 au 8 janvier 1958, à Lahore, par l'université de cette ville, sous le patronage du gouvernement pakistanais. Ce congrès d'ordre culturel et sociologique, rassemblant environ cent vingt délégués appartenant à une trentaine de nationalités différentes et représentant quatorze pays musulmans, devait en quelque sorte renouveler en terre d'Islam le « Colloque sur la culture islamique dans ses rapports avec le monde contemporain <sup>1</sup> », tenu en septembre 1953 auprès de l'Université de Princeton (New-Jersey) et qui avait permis à de nombreux délégués musulmans de manifester, au-delà du conformisme traditionnel encore majoritaire, un désir effectif d'adaptation intellectuelle et sociale au monde moderne. Le programme du Colloque de Lahore, visiblement inspiré par des tendances réformistes, comprenait en effet les rubriques suivantes : la culture islamique; la conception islamique de l'État; l'Islam et l'influence des idées modernes; l'attitude de l'Islam à l'égard de la science; l'influence de l'Islam sur la civilisation occidentale; l'Islam et les problèmes économiques; les relations de l'Islam avec les autres religions; la contribution de l'Islam à la cause de la paix. Sunnites et Chiites se sont rencontrés au cours de cette réunion.

Pas plus d'ailleurs qu'à Princeton, les formules d'interprétation

1. Cf. t. I, pp. 64, 235, 256, 266-268, 293, 294, 295.

moderne de l'Islâm n'ont fait l'unanimité au cours des débats, ni même rassemblé une majorité. Tout au contraire, un rapport présenté par un délégué pakistanais, professeur à l'Université d'Ankara, M. Daoud Rahbar, sur « l'Islam et le défi des idées modernes », a été vivement critiqué par la délégation égyptienne et finalement supprimé comme « offensant pour les sentiments religieux des Musulmans »; un délégué syrien a déclaré : « Nous ne sommes pas ici pour voir l'Islam au banc des accusés, mais pour chanter sa gloire »; l'auteur du document, affirmant la liberté de la recherche scientifique, a cependant maintenu sa communication.

Contrairement aux intentions des organisateurs pakistanais et en dépit de leurs efforts, la discussion a souvent dévié sur le terrain politique le plus caractérisé. A cet égard, il semble que le Colloque de Lahore n'ait pu échapper à la contagion de la Conférence de Solidarité afro-asiatique qui se tenait au même moment au Caire; plusieurs délégués du Proche-Orient n'ont visiblement pas voulu rentrer du Pakistan moins auréolés de gloire combative que leurs concitoyens envoyés en Égypte. Les représentants des Musulmans de l'U.R.S.S. et de la Chine populaire ont protesté contre un rapport de M. Richard Frye, professeur à l'Université de Harvard (Massachusetts), qui leur semblait mettre en cause le communisme; son auteur, dans un souci d'apaisement, accepta d'ailleurs de le retirer, tout en précisant qu'il avait seulement voulu souligner l'originalité du nationalisme islamique par rapport au communisme comme aux nationalismes occidentaux. Le délégué syrien, M. Omar Baha al Amiri, membre de l'Association des Frères Musulmans, a exprimé ses regrets que l'Algérie ne soit pas représentée, puis affirmé que les Algériens avaient le droit de disposer d'eux-mêmes comme les habitants du Cachemire; le délégué indien tenta alors d'intervenir, et il en fut empêché par le président des débats, M. Abdulwahab Azzam, neveu de l'ancien secrétaire général de la Ligue arabe. Le délégué syrien termina son exposé en déclarant que, pour que le dialogue

puisse se poursuivre entre l'Islam et l'Occident, celui-ci devait changer de mentalité.

Le directeur de l'Institut islamique de Lahore, le Dr Khalifa Abdul Hakim, souligna qu'il était difficile de mettre en parallèle les normes de l'Islam et les réalités de la civilisation occidentale; le système socialiste du *Labour Party* n'est-il pas plus proche, demanda-t-il, de l'esprit de l'Islam que n'importe quel système actuellement en vigueur dans un pays musulman? Un délégué syrien, le Dr Ahmed Sammam, doyen de la Faculté de Droit de Damas, opina qu'aucun jugement ne pouvait être porté sur l'Islam tant que les pays musulmans ne seraient pas entièrement libres; puisque ce n'est pas le cas aujourd'hui, c'est la lutte contre l'impérialisme qui doit passer au premier plan. Le secrétaire général de l'Association islamique de la République populaire chinoise, M. Mohamed Ali Chang Cheyh, préconisa la coexistence pacifique, « notion islamique », mais réprova au nom même de ce principe l'idée avancée par le professeur Safa Khouloussi, de Bagdad, d'une coopération entre Islam et christianisme, dans l'esprit de Bandung, contre le matérialisme.

Le Dr Ben Milad, directeur de l'École normale d'instituteurs de Tunis, critiqua la confusion mentale qui lui paraissait caractériser les débats. Il préconisa le maintien du dialogue entre l'Islam et l'Occident, et fut soutenu, en particulier, par le professeur Mohamed Moïn, de Téhéran, et M. Mohamed Raspindi, ambassadeur de la République indonésienne. Mais il conclut que le dialogue devait se placer à un échelon élevé et ne pas se dérouler en public, afin d'éviter les risques de froissement et de surenchère.

Quelques mois plus tard, tandis que la Conférence de solidarité économique afro-asiatique, inaugurée au Caire le 8 décembre 1958, cherchait à définir une sorte d'indépendance économique à mi-chemin entre l'Est et l'Ouest, et que la Conférence des Pétroles arabes, ouverte dans la même capitale le 16 avril 1959, s'abstenait, en fin de compte, de la plupart des outrances



attendues, le « Congrès pour la Liberté de la Culture » prenait une nouvelle initiative en organisant à Karachi, du 27 janvier au 3 février 1959, un « Séminaire sur l'Islam dans le monde moderne ». En ouvrant cette réunion, le ministre de l'Éducation nationale du Pakistan, M. Habibour Rahman, soulignait que le problème-clé reposait dans l'espèce de défi porté par l'esprit moderne à la conception islamique de la liberté. Le programme comportait les rubriques suivantes : l'attitude de l'Islam à l'égard du progrès; le progrès technique et l'industrialisation dans ses rapports avec la société moderne; les mouvements politiques dans le monde musulman. Le professeur Keith Collard, du Canada, opina que l'Islam n'était pas incompatible avec le gouvernement constitutionnel, quelles que fussent les difficultés présentes d'une évolution démocratique en pays d'Islam. Le professeur Nabih Farès, de Beyrouth, suivi par de nombreux délégués, montra que rien dans l'Islam n'était en opposition avec le progrès. Mais un délégué pakistanais, le professeur Ali Achraf, critiqua la sécularisation croissante de la culture dans les pays musulmans. Le président du séminaire, le Dr Mahmoud Hussein, pakistanais lui aussi, formula une conclusion sage et mesurée : tout en affirmant que l'Islam considérait la science d'une manière essentiellement moderne, il souhaita que les Musulmans ne renient cependant pas leurs bases fondamentales, car dès lors ils cesseraient d'être eux-mêmes.

### L'ISLAM ET L'ÉTAT MODERNE

Le problème de l'État moderne a été, nous l'avons constaté, aperçu déjà par le réformisme<sup>1</sup>; et, depuis un quart de siècle au moins, il se pose pratiquement, sous des formes diverses, à

1. Cf. t. I, pp. 234, 244, 247-273; ci-dessus, pp. 144, 149; ci-dessous, pp. 169-170.

## L'ISLAM EN DEVENIR

la plupart des gouvernements orientaux; certaines nations musulmanes ont, d'ores et déjà, commencé à lui donner des solutions pratiques. Néanmoins, il n'est pas résolu pour l'ensemble du monde musulman, et la conscience musulmane, qui le ressent d'une manière originale, ne le formule pas dans les termes qui sont familiers à l'Occident.

Selon l'islam, l'État doit, en effet, tout d'abord, correspondre à l'éthique musulmane : les grands principes de celle-ci, qui visent à la sauvegarde de la dignité de l'homme, ne sont nullement, d'ailleurs, incompatibles avec notre notion de l'État moderne; mais la difficulté commence au niveau de l'application; car la tradition musulmane comporte, pour certains des sujets de l'État (femmes, minoritaires), des règles particulières, au premier abord peu compatibles avec les notions de « droits de l'homme » et d'égalité des citoyens. L'influence des idées modernes assouplit parfois ces règles; c'est le cas du réformisme pour le statut de la femme; en d'autres cas elle les durcit plutôt, comme le nationalisme en ce qui concerne les minoritaires. Enfin, la conception islamique classique de la confusion du spirituel et du temporel, de la communauté et de l'État<sup>1</sup>, n'est guère compatible avec notre notion de l'État moderne et oblige les Musulmans, dans ce sens, à de difficiles recherches d'inflexion ou de compromis. Nous tenterons d'esquisser, très rapidement, le bilan des principaux efforts tentés et des résultats acquis dans ces diverses directions.

Pour ce qui est du statut de la femme, l'étape décisive est franchie; les difficultés qui subsistent, si nombreuses et sérieuses qu'elles soient, semblent accessoires, dès lors qu'a pu être admis, de façon suffisamment générale, un principe de modernisation qui reçoit en de nombreux points une application étendue. L'influence réformiste a aidé les Musulmans à concevoir que les prescriptions coraniques relatives à la polygamie instituaient une tolérance, mais amorçaient la restriction progressive de celle-ci; en

1. Cf. t. I, p. 62, etc.; et ci-dessus, p. 151, etc.

raison même des conditions imposées<sup>1</sup>, la faculté de la polygamie jouait surtout pour les grands et les riches; il est curieux de constater que la tradition malaise des Minangkabau a institutionnalisé, dans l'État de Negri Sembilan, cette gradation, le chef de l'État étant seul autorisé à avoir quatre épouses, les chefs des neuf États subordonnés étant limités à trois, les chefs de clans à deux, les hommes du commun à une seule<sup>2</sup>. En fait la polygamie est devenue, un peu partout, l'apanage de moins en moins répandu des plus riches, ou le luxe de quelques traditionalistes; radicalement supprimée en 1956 en Tunisie, par application d'une interprétation réformiste du Coran<sup>3</sup>, elle a été au Maroc, à la fin de 1957, l'objet de mesures qui doivent permettre « d'assurer sans trop de heurts la transition vers une interdiction totale<sup>4</sup> » : la pluralité d'épouses n'est pas permise « s'il est à craindre entre celles-ci une inégalité de traitement », le droit de contrainte matrimoniale cesse d'être reconnu au père, cependant la femme ne peut contracter mariage que par l'intermédiaire d'un « tuteur » auquel elle donne mandat préalable<sup>5</sup>. Au Liban, le *musti* a confirmé que le Coran autorise la polygamie, mais ne la conseille pas : c'est « seulement une étape destinée à faciliter l'évolution vers la monogamie d'une société primitive et vouée à la plus complète promiscuité<sup>6</sup> ». Une loi qui interdira la polygamie est en préparation dans la République iraquienne.

Si, en dépit des objections doctrinales conservatrices, et grâce aux thèses réformistes, des gouvernants musulmans peuvent légi-

1. Cf. t. I, p. 143.

2. Cf. Pierre Martin, « Phénomènes d'acculturation en Malaisie », *L'Afrique et l'Asie*, IV, 1959.

3. Cf. t. I, pp. 263-266.

4. Abitbol, « Codification et rénovation du droit musulman au Maroc », *Confluent*, Rabat, juillet 1958, p. 277.

5. Voir J. Lapanne-Joinville, « Le code marocain de statut personnel », *Revue juridique et politique d'outre-mer*, janvier-mars 1959.

6. *Revue du Liban*, 28 février 1959.

## L'ISLAM EN DEVENIR

férer en fonction d'un consentement universel qu'ils représentent et interprètent, des gouvernants occidentaux ne sauraient faire de même; telle semble être la principale raison de la lenteur de l'évolution, en Algérie, dans ce domaine, et de la prudence de l'ordonnance du 4 février 1959, qui introduit cependant quelques heureuses réformes visant l'égalisation pratique du droit des époux au divorce et instituant le consentement personnel de la femme à son mariage. La justification de cette mesure législative ne peut être ici un consentement directement exprimé par la communauté musulmane ou ses représentants; elle réside surtout, nous semble-t-il, dans la possibilité de présumer ce consentement, intervenu de la part de populations analogues en Tunisie et au Maroc, et surtout de le constater *a posteriori* en observant l'accueil favorable réservé en fait à cette réforme par la majorité des Musulmans et Musulmans d'Algérie, surtout dans la jeunesse. Les objections traditionalistes subsistent; elles sont renforcées en Algérie par cette considération que des non-Musulmans ne pourraient valablement agir en la matière, mais il faut bien reconnaître qu'aucune autre procédure ne paraît possible : les « notables » musulmans, plus exposés que quiconque à la pression sociale et incapables de se dégager d'un conformisme formel, ne sont pas en mesure de préconiser le progrès évidemment nécessaire. D'où la position très nuancée de M. Hamza Boubakeur, directeur de l'Institut musulman de la Mosquée de Paris, et député, qui semble contester moins le fond de la réforme que sa procédure<sup>1</sup>; d'où les critiques exprimées par des députés musulmans à la tribune de l'Assemblée nationale, en contraste complet avec l'approbation enthousiaste des députées qui, ne comp-

1. Hamza Boubakeur, « La réforme du mariage musulman en Algérie », *Le Monde*, 19 février 1959; en sens contraire, voir en particulier J. Roussier, « L'ordonnance du 4 février sur le mariage et le divorce des Français de statut local algérien », *Recueil Sirey*, avril 1959, pp. 7-11, et « Le mariage et le divorce des Musulmans algériens », *Le Développement africain*, n° 3, 1959, pp. 7-10.

tant pas, en tant que femmes, comme « notables » dans la communauté, sont paradoxalement plus libres de se soustraire à la pression sociale et de dire ce qu'elles pensent, c'est-à-dire ce que la majorité pense aussi.

On remarquera que ces résistances et ces objections ne sont pas le fait des seuls Musulmans d'Algérie. M. Habib Bourguiba a eu à en vaincre ou à en contourner de beaucoup plus radicales, et son peuple paraît, dans l'ensemble, satisfait qu'il se soit montré ferme. Une récente polémique survenue sur ce même thème au Maroc montre bien, d'autre part, le climat de pareils débats. A l'occasion du congrès tenu par le Parti de l'Istiqlal le 2 décembre 1955, Mme Malika al Haddad réclame l'égalité des sexes, consacrée en principe par l'Islam mais qui doit être concrétisée par la reconnaissance effective de droits politiques et civiques, culturels, sociaux, conjugaux, familiaux. Quelques mois plus tard, on lit dans un hebdomadaire marocain : « Nous, femmes marocaines, nous ne voulons plus être considérées comme des mineures, nous n'acceptons pas l'esprit paternaliste et condescendant que l'homme dit « évolué » manifeste à notre égard<sup>1</sup>. » Mais un professeur de Qaraouiyine, M. Abdallah Daoudi, reproche à l'auteur de « mettre en cause les principes mêmes de l'Islam,... [lequel a] fait le bonheur de centaines de millions d'hommes... a sauvé [la femme] de la tyrannie masculine... a appris à la civilisation du XX<sup>e</sup> siècle à considérer la femme comme une citoyenne devant jouir de tous les droits de la citoyenneté<sup>2</sup> ». Et M. Allal el Fassi, bien qu'il ait dans son *Autocritique*, publiée au Caire en 1952, préconisé l'amélioration du sort de la femme et la suppression de la polygamie, juge sévèrement « un journal qui tourne la religion en dérision », car « l'Islam n'est pas un jeu dont on se divertit<sup>3</sup> ».

1. *Démocratie*, organe du P.D.I. (Rabat), 4 février 1957.

2. *Ibid.*, 25 février 1957.

3. *Al Alam*, 20 février 1957.

## L'ISLAM EN DEVENIR

Le cas des minoritaires est, malheureusement, plus difficile. Les principes de l'Islam traditionnel forment à leur égard une règle d'inégalité des communautés<sup>1</sup>, très difficile à extirper ou même simplement à aménager. Les États nationaux, en effet, tiennent à honneur d'introduire une législation moderne qui ne fait pas de différence de principe entre les citoyens. Mais, dans les mœurs et dans l'application pratique des textes, les discriminations subsistent.

En effet, on ne peut abolir entièrement le « régime communautaire » du passé, sauf lorsqu'il est possible de le faire également à l'égard de l'Islam, comme ce fut le cas en Turquie avec le kémalisme; mais si, comme en général dans les pays arabes, la communauté musulmane entend sauvegarder les règles islamiques de statut personnel, il est inévitable que, dans la même matière, les règles canoniques juives ou chrétiennes soient appliquées aux minoritaires. Des consciences de groupe distinctes subsistent donc dans l'État, et le souvenir des protections extérieures qui ont joué en faveur des minoritaires, à la fois retarde la fusion morale de ceux-ci dans la nation moderne et entretient à leur égard, de la part des majoritaires, méfiance et désir de discrimination.

Dans la masse, les sentiments nationalistes, développés par l'évolution, se confondent souvent en fait avec un désir d'exaltation de la communauté musulmane. Les séquelles du passé, qui subsistent dans les esprits et orientent encore les mœurs, se conjuguent donc avec les influences modernes pour exaspérer des différences que l'État nouveau devrait abolir.

L'évolution récente n'a pas amélioré, d'une façon générale, la situation des minoritaires en pays arabes<sup>2</sup>. La liberté du culte est

1. Cf. t. I, pp. 159-166.

2. Cf. ci-dessus, p. 75. On trouvera de plus compets développements à ce sujet dans nos leçons sur « La laïcité en pays musulmans », reproduites dans la publication collective de l'Institut d'Études juridiques de

## RECHERCHES, AFFIRMATIONS ET ÉPREUVES

assurément maintenue; en droit ou en fait, les minoritaires ont des députés au Parlement, souvent même un ministre pour les représenter dans le cabinet; certaines personnalités minoritaires peuvent individuellement jouer un rôle important dans les mouvements nationaux. Mais, en fait, les communautés minoritaires voient graduellement s'effriter leurs attributions traditionnelles comme supports de groupements sociaux ou culturels, d'activité scolaire, etc... et ce qu'elles perdent en l'occurrence est en quelque sorte gagné par la communauté musulmane en raison de sa confusion avec l'État, qui subsiste pratiquement en bien des points. Les minoritaires sont l'objet de diverses discriminations, non seulement dans la fonction publique, mais même dans leurs activités privées; ils apparaissent non en droit, mais en fait, comme des citoyens de seconde zone. La pression sociale joue en faveur de l'Islam; un chrétien ou un juif peut se faire Musulman, un Musulman ne saurait passer à une autre religion.

Il est quelques exceptions locales, cependant, à ce régime d'inégalité et de discrimination. Au Liban, une antique symbiose intercommunautaire l'a empêché de jamais se développer; la parité islamo-chrétienne y est parfaite, en droit public comme en droit privé; le changement de religion, en tout sens, est libre en pratique et en fait. En Iraq, le gouvernement républicain au pouvoir depuis la révolution de juillet 1958, soucieux de trouver des appuis dans les minorités et de libérer toutes les tendances pour les équilibrer, manifeste à l'égard des chrétiens une faveur qui pourrait aller jusqu'à les compromettre, en d'autres pays ou dans l'avenir. En Iran, les chefs des communautés minoritaires ne dissimulent pas leur satisfaction; toutes les fonctions sont accessibles à leurs ressortissants, et, si certains d'entre eux-ci estiment qu'ils n'ont en pratique que de faibles chances d'accéder aux grades élevés, un secteur privé très prospère leur est ouvert sans

Nice, *La Laïcité*, à paraître en 1960 aux Presses Universitaires de France.

## L'ISLAM EN DEVENIR

aucune limitation de droit ni de fait. Mais il faut constater qu'en règle générale la primauté islamique tend à subsister, même lorsque sont introduites des réformes étendues qui vont dans le sens de l'État moderne. C'est ainsi qu'après la promulgation du statut personnel réformé en Tunisie, on avait pu estimer que rien n'entraverait plus en principe le mariage d'une Musulmane avec un non-Musulman; nous avons cru pouvoir suivre cette interprétation<sup>1</sup>, mais il est apparu, par la suite, qu'elle était erronée; on considère en effet que le silence de la nouvelle ordonnance à cet égard laisse s'appliquer la loi antérieure, c'est-à-dire l'interdiction islamique classique.

La primauté de l'Islam est d'ailleurs souvent affirmée, au sommet même de l'État, par des clauses constitutionnelles qui disposent, soit que le chef de l'État doit être musulman, soit que l'Islam est la « religion de l'État ». Dans une bonne mesure il s'agit là de « clauses de prestige », destinées à satisfaire le sentiment majoritaire; elles sont à cet égard fâcheuses sans doute, mais de peu de portée. C'est en particulier le cas en ce qui concerne la clause fixant la religion du président; car, étant donné l'état d'esprit général, le seul jeu des règles électives ne peut manquer de produire ce résultat. La clause de la « religion d'État » pourrait être plus significative, si l'on devait l'interpréter comme une obligation de régler la vie publique selon les normes islamiques; c'est pourquoi la Syrie l'avait écartée en 1950 au profit d'une simple référence à l'éthique musulmane et aux principes du droit musulman<sup>2</sup>; on notera aussi la formule habilement atténuée qui, dans la constitution promulguée en 1959 en Tunisie, constate simplement que la religion de celle-ci est l'Islam.

L'évolution de principe dans un sens libéral est ici très nette. La constitution égyptienne de 1956 mentionnait encore l'Islam comme religion d'État. Celle de la République Arabe Unie, en

1. Cf. t. I, p. 264.

2. Cf. t. I, pp. 261-262.



1958, ne comporte plus cette mention, ni aucune clause relative à la religion du président; si ces clauses figurent dans la constitution républicaine de l'Iraq, c'est encore une fois en vue de ménager toutes les tendances; mais, on l'a vu<sup>1</sup>, la pratique ne s'en trouve nullement influencée. Enfin le Pakistan, après dix ans de vains efforts pour édifier une constitution à la fois « islamique et moderne », a renoncé même à son titre de « République islamique ».

Une séparation formelle de la communauté musulmane et de l'État peut apparaître, au terme de pareille évolution, comme la marque décisive de la modernisation de l'État. Mais, même dans l'élite évoluée de pays très avancés comme ceux du Moghreb, cette conclusion ne semble pas unanimement admise; la référence à l'Islam semble encore, à beaucoup, une indispensable garantie morale, et l'on redoute peut-être aussi qu'une communauté strictement distincte de l'État manque de toute armature naturelle, puisqu'elle n'a pas de cadres hiérarchiques propres. Ces scrupules montrent que la matière est complexe, et que les données du progrès étatique en pays d'Islam ne sauraient strictement s'analyser en termes occidentaux.

### *L'ISLAM DEVANT LA SCIENCE ET LA TECHNIQUE*

Dans l'esprit de beaucoup d'Occidentaux, l'Islam ignorerait, voire réprouverait la technique, que les Musulmans répugneraient à acquérir, à moins qu'ils ne soient inaptes à l'exercer. Ces conclusions sommaires correspondent, en fait, à des observations hâtives, généralisées sans précaution, et souvent influencées par des idées préconçues.

1. Cf. ci-dessus, p. 75.

## L'ISLAM EN DEVENIR

Reste que la technique pose aujourd'hui à l'Islam, comme à toute civilisation traditionnelle, un problème aussi complexe que celui de l'État moderne, mais beaucoup moins étudié; il nous semble donc nécessaire de lui consacrer ici des développements assez copieux. La question se situe d'abord sur le plan des principes, puis sur celui de leur interprétation historique, en particulier par le réformisme; enfin, elle doit être considérée sous l'aspect pratique, malgré la regrettable absence d'enquêtes systématiques en ce domaine.

Dans un remarquable article récent<sup>1</sup>, M. Louis Gardet expose clairement la position de principe de l'Islam. Un *hadith* souvent cité enseigne qu'il faut « chercher la science, quand même ce serait en Chine », c'est-à-dire très loin et en un pays de civilisation différente. Il est vrai, note l'auteur, que cette science était d'abord celle « des choses religieuses », mais « l'application en fut faite depuis bien longtemps à toute connaissance humaine légitime »; les Musulmans se réfèrent volontiers aux nombreux passages du Coran qui ordonnent à l'homme de « réfléchir sur les signes de l'Univers<sup>2</sup> ». L'enseignement réformiste orthodoxe, sur lequel nous reviendrons, est nettement dans ce sens. La « négation des causes secondes », fréquente dans l'enseignement musulman traditionnel, ne semble pas à M. Gardet constituer une objection valable; d'abord, elle ne ressort pas du Coran, mais de commentaires très postérieurs; d'autre part, elle laisse subsister la notion de la « coutume de Dieu », régissant l'ordre habituel des phénomènes, qui suffit à fonder et justifier les recherches dans les sciences physiques et naturelles.

Cependant, remarque le même auteur, il faut noter que les Musulmans, frappés de cette désislamisation des élites qui coïncide souvent avec l'acceptation de la révolution technique, pour-

1. L. Gardet, « Le Monde de l'Islam face à la civilisation technique », *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, mars 1959, pp. 106-111.

2. Par exemple, XLI, 53, cité ci-après, p. 171.

ront être tentés de sacrifier l'efficacité technique s'ils estiment qu'elle s'oppose à la pensée religieuse et la compromet. Le problème est celui-ci : « Est-il possible à une société musulmane, à un État musulman, de prendre en charge, « sans perdre son âme », les conquêtes de la révolution technique ? » Oui, répond M. Gardet, à condition, en particulier, que devant cet affrontement le Musulman ne cherche pas « à renier, mais à approfondir son attitude de foi face au monde et à Dieu..., à revoir et resituer les rapports du spirituel et du temporel ». Et de conclure : « Pour prendre vraiment en charge [la technique triomphante] ... l'attitude religieuse des peuples musulmans doit en quelque sorte se dépasser elle-même ... Si elle s'ouvre et s'universalise, au service de la personne humaine témoin de Dieu, elle peut contribuer... à triompher des risques matérialisants de la civilisation technique, et à les transformer en valeurs de libération spirituelle. »

Telle est d'ailleurs la voie aperçue par les réformistes, qui n'attribuent pas le retard des peuples musulmans à l'Islam même, mais à ses déviations, et pensent que l'Islam rénové pourra « intégrer [les techniques] dans un élan de civilisation et de culture spiritualiste ».

Selon le cheikh Mohamed Abdou, en effet, « le contenu du message coranique ... satisfait les besoins rationnels de l'être humain ... Le Coran fait appel à la réflexion dans des cas déterminés et fait l'éloge de ceux qu'il nomme les savants. ... Le succès de l'activité humaine provient de l'observation des lois qu'a établies la sagesse divine. L'homme a été rendu capable d'agir grâce à la science, la force, l'utilisation des causes. Qu'il fasse ses efforts ... Dieu faisant le reste ... Le Coran enseigne l'existence de règles fixes, caractéristiques de la politique divine<sup>1</sup> ». Rachid Rida professe que « l'on ne trouve aucune religion qui s'accorde avec la science et la civilisation, hormis l'Islam... [Les

1. J. Jomier, *Commentaire*, pp. 87, 173, 135.

Musulmans] doivent demander à Dieu les grâces qui leur procurent l'indépendance : les sciences, les arts, l'industrie, la richesse, les connaissances politiques, etc.<sup>1</sup> ». Logique avec lui-même, le cheikh Mohamed Abdou s'est efforcé d'introduire l'enseignement des sciences dans les programmes d'al Azhar; bien qu'il n'y ait réussi que dans une faible mesure, la démarche est importante, car elle a posé un principe.

Mais le réformisme a été plus loin; il a conduit les exégètes musulmans à chercher à « dégager à tout prix, et dans une atmosphère de concordisme, des vérités scientifiques qui seraient cachées dans le Coran<sup>2</sup> ». Cette tendance s'appuie sur l'interprétation de certains versets du Coran : « Nous n'avons rien omis dans le Livre » (VI, 38), etc., et invoque l'autorité de Ghazali; elle a été représentée, entre autres, par le réformiste syrien Abderahman al Kaouakibi, selon lequel les découvertes modernes « se trouvent annoncées formellement ou par mode d'allusion dans le Coran, depuis treize siècles ... pour être, lors de leur mise à jour, une preuve du caractère miraculeux du Coran<sup>3</sup> ». Bien que très en deçà du cheikh Tantaoui Jaouhari, qui s'est fait une renommée dans cette spécialité, Mohamed Abdou et Rachid Rida trouvent dans le Coran « des connaissances scientifiques ignorées à l'époque des débuts de l'Islam : nébuleuse primitive, rotundité de la terre », etc.<sup>4</sup>.

Dénoncée en ses excès par certains commentateurs modernes comme le cheikh Amine al Khouli, l'exégèse scientifique, d'après celui-ci, « ne semble plus guère en crédit auprès des gens cultivés<sup>5</sup> »; elle passionne cependant l'opinion, comme en témoigne la réunion tenue au Caire en octobre 1947, sous les auspices de la

1. *Ibid.*, pp. 202 et 165.

2. *Ibid.*, p. 150. Cf. t. I, pp. 96-99.

3. MIDEO, 1956, p. 273.

4. J. Jomier, *Commentaire*, p. 341.

5. MIDEO, 1956, p. 274, citant un article du cheikh dans l'édition arabe de *L'encyclopédie de l'Islam*.

revue *Lioua al Islam*, sur le thème : « le sputnik et le Coran » ; à cette occasion, le cheikh Mohamed al Banna expose que le Livre a prévu les voyages interplanétaires (LV, 33), la bombe à hydrogène (LXXXI, 6), enfin les satellites artificiels : « Nous leur ferons voir nos signes dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'apparaisse que ceci est la vérité » (XLI, 53)<sup>1</sup>. Cette tendance doit être soulignée, non pas en fonction de sa valeur propre et de son crédit réel, mais en raison de l'influence qu'elle exerce sur les masses musulmanes, ainsi familiarisées tout de même avec l'atmosphère technique moderne.

Dans le même sens, il faut signaler encore les efforts des commentateurs du *Manar* pour mettre « la foi au service de l'hygiène... ». Rachid Rida cite le cas d'un médecin français converti à l'Islam « par la découverte des prescriptions hygiéniques que contient le Coran<sup>2</sup> ». Dès lors, les exégètes réformistes arrivent à cette idée que la logique rationnelle de l'Occident, ses sciences, sa civilisation, découlent des influences musulmanes ressenties, au cours de l'histoire, durant les Croisades ou durant l'occupation de l'Espagne, et affirment que le fait est reconnu « par les savants européens libres et indépendants<sup>3</sup> ». Les Musulmans d'aujourd'hui se montrent, en effet, très fiers de la place tenue par les peuples musulmans au Moyen Age, dans l'histoire des sciences et des techniques; ils en ont trouvé l'exposé, en particulier, dans l'ouvrage de Gustave le Bon sur *La civilisation des Arabes*, qui malgré sa date ancienne (1884) garde complet crédit en Orient<sup>4</sup>.

Peu importe, du point de vue où nous nous plaçons ici, le bien ou le mal-fondé de toutes ces théories; l'essentiel réside, selon

1. *Ibid.*, p. 269.

2. J. Jomier, *Commentaire*, pp. 209, 168; cf. également *ibid.*, pp. 153-154, 208, etc., et encore ci-dessus, p. 93.

3. *Ibid.*, p. 120; cf. également, pp. 121-122, 318, 331, etc.

4. Consulter en particulier le chapitre consacré à « l'apport de la civilisation musulmane aux sciences », par M. Haïdar Bammat dans ses *Visages de l'Islam*, 2<sup>e</sup> édit., Lausanne, 1958, pp. 99-140.

## L'ISLAM EN DEVENIR

nous, dans l'immense retentissement qu'elles ont dans le monde musulman, amené de la sorte à se considérer non point comme étranger et hostile à la science et aux techniques, mais comme profondément lié à leur développement. Pareille conviction ne peut manquer d'influer sur le comportement des Musulmans.

En fait, il est vrai, le « démarrage » technique des Musulmans semble encore, dans son ensemble, tarder. Encore faut-il se défier, nous l'avons dit, des exagérations colportées à ce sujet par des Occidentaux qui généralisent indûment des impressions personnelles hâtives et incomplètes, parfois marquées de malveillance préconçue ou d'un inconscient complexe de supériorité. On ne saurait en effet nier la réussite de bien des Musulmans dans la science pure ou appliquée et dans la technique. On commence d'ailleurs à l'admettre communément en Europe, du moins pour les Turcs, les Pakistanais, les Indonésiens, les Berbères. La réserve subsiste généralement à l'égard des Arabes. S'il devait s'agir d'une sorte d'incapacité ethnique, l'Islam ne serait pas en cause; cependant on expliquerait peut-être cette particularité par l'imprégnation islamique que le peuple arabe a plus profondément éprouvée que tout autre. Mais, objectivement, il nous semble que cette réserve même n'est pas justifiée; on peut relever de significatifs succès de personnalités arabes dans la science, mathématique en particulier, et des adaptations très satisfaisantes à la technique; si leur nombre paraît relativement peu élevé, c'est beaucoup moins, croyons-nous, pour des raisons théologiques, morales et intellectuelles, que pour des raisons sociales.

Nous permettra-t-on de citer une anecdote vécue, qui nous paraît significative? En 1946, nous avons eu l'occasion de nous entretenir, lors de sa démobilisation, avec un jeune Tunisien auquel son séjour prolongé dans l'armée avait procuré une très satisfaisante qualification de mécanicien. Le sachant de famille aisée, nous lui demandions s'il ne comptait pas, par exemple, ouvrir un garage. Il repoussa cette perspective avec vivacité : dans l'armée, nous répondit-il, il avait volontiers fait ce qu'on lui avait

prescrit de faire; mais son père, membre notable de la corporation des bouchers, à laquelle la nécessité de l'abattage rituel donne une sorte de considération religieuse, n'admettrait pas qu'il embrasât une profession moins cotée; lui-même n'apprécierait pas de vivre en « bleu » de travail et les mains souillées de cambouis; il reprendrait donc la suite de la boutique paternelle. En le voyant s'éloigner, nous nous demandions si, dans l'avenir, il n'éprouverait pas quelque regret de cette occasion manquée; peut-être admettrait-il, pour sa part, que ses fils se dirigent vers la mécanique. Mais il fallait, pour le moins, que passe une génération.

Encore ce jeune homme n'était-il lui-même venu à la technique que fortuitement, pour ainsi dire malgré lui, à cause de son service militaire prolongé durant la guerre. En effet son enfance, comme celle de ses contemporains, s'était déroulée dans un cadre de vie encore très traditionnel, loin de toute ambiance industrielle et mécanique; la précoce familiarité avec l'automobile, qui marque les petits Occidentaux depuis un tiers de siècle, manquait alors encore aux petits Tunisiens; mais désormais ils la connaissent à leur tour, et elle les imprégnera également; elle modifiera précocement leurs idées sur les métiers possibles, en même temps qu'elle leur procurera une certaine accoutumance. Naguère encore, les jeunes Moghrébins entendaient leurs parents expliquer que, si des voitures pouvaient marcher sans être attelées, ou même voler, c'était parce que les Francs avaient su s'emparer de *djinn* qu'ils avaient enfermés dans des boîtes où, tout en grondant, ils étaient bien obligés de travailler pour eux; notre regretté maître Robert Montagne avait encore entendu fournir gravement cette explication vers 1920, sur un *souk* du Maroc. Mais tout le monde en Afrique et en Asie sait bien, désormais, que ces engins fonctionnent parce que l'on y brûle de l'essence... La révolution technique a touché le petit peuple musulman avec quelque retard, mais maintenant c'est fait. D'ici quelques années, les anecdotes rapportées ci-dessus n'auront plus qu'une saveur archéologique.

A un échelon plus élevé, des causes analogues ont provisoire-

ment écarté l'élite musulmane des disciplines scientifiques et techniques. Si les premiers jeunes « évolués » se sont en effet dirigés, presque unanimement, vers les études de droit ou de lettres, c'est sans doute dans une large mesure parce que l'imprégnation juridico-théologique de la société musulmane traditionnelle les inclinait davantage de ce côté; c'est aussi, croyons-nous, parce que les tâches qu'ils entrevoyaient, et en premier lieu les « libérations nationales », la prise du pouvoir politique, l'accès aux hautes fonctions publiques, impliquaient de préférence ce genre d'initiation; c'est encore parce que, dans des territoires où l'industrie, peu développée d'ailleurs, était aux mains des Européens, l'acquisition de diplômes techniques ne leur ouvrait guère de perspectives d'emploi. Les conditions, désormais, ont changé : les habitudes acquises et, sans doute aussi, certaines prédispositions arabes, berbères, ou simplement méditerranéennes, aux activités de la parole et de la plume, continuent cependant d'orienter les préférences de la jeunesse vers le droit ou les lettres. Mais la réaction est amorcée; dans plusieurs de ses discours, le président Bourguiba, par exemple, a vivement pressé la jeunesse tunisienne de délaisser, pour la science et les techniques, la théologie et la grammaire; la proportion des étudiants orientaux et moghrébins qui viennent faire en Occident des études scientifiques est déjà notable et croît constamment; la technique, ils ne l'ignorent plus, sera pour les élites de demain le véritable moyen des réalisations nationales comme des réussites individuelles.

Ajouterons-nous que, si dans les couches saines des peuples musulmans, comme dans leur élite intellectuelle, la civilisation occidentale a paru suspecte de matérialisme, au point que le mot d'ordre était, récemment encore, « d'acquérir les moyens de puissance de l'Occident, tout en préservant son âme d'une contamination par cet esprit matérialiste », la responsabilité de ce malentendu revient pour une bonne part aux Occidentaux eux-mêmes ? En apparaissant comme les agents d'une force seulement matérielle, beaucoup ont inconsciemment desservi la technique aux



yeux des meilleurs des Musulmans. Il est cependant aisé de montrer qu'une grande entreprise moderne : compagnie de navigation, centrale électrique, usine métallurgique, repose, plus encore que sur des machines et du capital, sur une extraordinaire somme de vertus : l'exactitude d'un opérateur radio, la conscience professionnelle d'une laborantine, la vigilance d'un aiguilleur, ne sont-elles pas les conditions premières de l'efficacité occidentale ? Présentée sous cet angle, la « civilisation de l'Occident » aurait peut-être été mieux comprise, et son apport considéré comme positif, dans le sens spiritualiste lui-même. C'est dans cette voie que pourrait s'instaurer une conciliation avec les scrupules exprimés, comme nous l'avons vu, par tel *cheikh* iraquien doutant de la moralité des agents de la radio<sup>1</sup>, par tel intellectuel pakistanais craignant de voir les Musulmans compromettre, en abordant la science, leurs « bases fondamentales<sup>2</sup> ». En réalité, les mêmes problèmes se posent, en l'occurrence, à la spiritualité orientale; c'est surtout l'expression qui en est différente; l'accord semble devoir aller de soi-même sur la double nécessité d'accueillir la technique et de la mettre à sa place.

### L'ISLAM DANS LA TURQUIE D'AUJOURD'HUI

Les manifestations de vitalité de l'Islam traditionnel se multiplient en Turquie, souvent sous les formes les moins éclairées. Le gouvernement démocrate a constaté la survie profonde d'un sentiment religieux, comprimé plutôt qu'extirpé par le kémalisme; il en a fait sa plate-forme électorale, en tirant « les conclusions de l'état d'esprit prévalant dans la population<sup>3</sup> »; confirmé au pou-

1. Cf. ci-dessus, p. 114.

2. Cf. ci-dessus, p. 159.

3. A. L. Tibawi, « Turkey and Islam to-day », *The Islamic Review* (Woking), 1959, p. 27.

## L'ISLAM EN DEVENIR

voir par les élections d'octobre 1957, il continue de susciter, pour l'attitude indulgente qu'il adopte en matière religieuse, les critiques d'une opposition républicaine dont les forces semblent d'ailleurs grandir.

« Les chefs religieux, constate le professeur Bernard Lewis, excellent connaisseur de la Turquie moderne, conservent une influence étendue dans le pays, spécialement dans les villages et les petites villes de province, et parmi les artisans et les petits boutiquiers des villes plus importantes. » Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, certains aspects matériels de la modernisation jouent au profit du conservatisme religieux. « Avec le développement des routes et des services d'autobus, beaucoup de villages, dans toute la Turquie, se sont trouvés soumis à l'influence urbaine; pour la plupart d'entre eux, cependant, les centres de rayonnement ne sont pas Istanbul, Ankara ou Izmir, mais les villes de province plus petites, qui traditionnellement et encore aujourd'hui sont les bastions de la réaction religieuse et sociale<sup>1</sup>. » Ceci, peut-on ajouter, confirme *a posteriori* la lucidité d'Ataturk, qui, en bornant le système de communications à un réseau ferré à mailles larges, laissait la plupart des villages isolés, mais facilitait le rayonnement des grandes villes laïcisées sur les petites cités provinciales.

L'activité des confréries, naguère encore réprimée, semble désormais tolérée en bien des cas; c'est ainsi qu'à la fin de 1958 on peut noter, à la fois, l'organisation par les derviches *mevlevi* d'une cérémonie à Konia, et la libération du propagandiste et agitateur *tidjani*, Kémal Pilavoglou<sup>2</sup>. Bien qu'il soit enjoint à la presse d'être discrète à ce sujet, des bagarres survenues à l'issue de la grande prière du vendredi sont signalées, en juin 1957 à Brousse, en avril 1958 à Akdeniz, près de Manissa; dans ce dernier cas,

1. Bernard Lewis, « Democracy in Turkey », *Middle Eastern Affairs* (New-York), février 1959, p. 65.

2. Cf. t. I, pp. 287-288.

l'échauffourée fait quatorze blessés... Les journalistes d'opposition, fidèles au laïcisme kémaliste, reçoivent des lettres d'injures, telles celle qui traite M. Hussein Yaltchin « de franc-maçon, d'impie, de défenseur des caractères latins, de suppôt du judaïsme international et du catholicisme<sup>1</sup> ». Les prédicateurs du vendredi blâment vivement, l'hiver 1958-1959, la célébration des fêtes non musulmanes de Noël et du Nouvel An, et tout particulièrement « les sacrifices de poulets et de dindes » exécutés à cette occasion.

Mais les réactions les plus caractéristiques semblent être celles que suscite le grave accident d'aviation auquel survit heureusement, le 17 février 1959, le président du Conseil, M. Adnan Menderès. Un député, rescapé comme lui, écrit dans un quotidien que, si le président a été sauvé, c'est qu'il avait, avant de partir, mis son voyage sous l'invocation du Tout-Puissant, et sacrifié un mouton dans la mosquée d'Eyoub. La presse d'opposition proteste contre cette transformation du président en « élu de Dieu »; faudrait-il donc entendre, demandent certains, que ses quatorze compagnons décédés dans l'accident, n'ayant pas bénéficié de la même protection, étaient des athées ? Quoi qu'il en soit, lors du retour de cet homme d'État à Istanbul et Ankara, moutons et chameaux sont sacrifiés à son passage, et les pancartes brandies par les manifestations saluent « celui que Dieu a préservé pour notre bien et pour celui de tout l'Islam »; des télégrammes célèbrent « celui que Dieu a donné à la Turquie pour sauvegarder sa foi<sup>2</sup> ».

Tandis que se manifestent ainsi ces formes populaires de piété musulmane (on remarquera l'importance attachée aux sacrifices d'animaux, coutume qui n'est canonique dans l'Islam que le jour des cérémonies finales du pèlerinage de La Mecque, l'*Aïd al kebir*), initiatives privées et publiques concourent pour la renaissance pratique de l'Islam. Dans le seul vilayet d'Izmir (les provinces de l'Égée sont demeurées des foyers de piétisme), cent vingt mosquées

1. D'après l'*Orient* (Beyrouth), 11 juillet 1957.

2. *Ibid.*, 17 mars 1959.

## L'ISLAM EN DEVENIR

seraient en construction au début de 1959. A la même date, le Conseil supérieur de l'Instruction publique suggère le rétablissement d'un enseignement facultatif des caractères arabes dans le cycle secondaire, « afin d'éviter de couper de leur passé historique les élèves et étudiants », ce qui avait précisément été un des buts, désormais renié, de la latinisation<sup>1</sup>.

Le gouvernement démocrate semble estimer que la situation présente de l'Islam en Turquie peut servir le prestige de ce pays en Orient, car, au début de l'été 1959, il invite des *uléma* de divers États arabes à venir sur place « constater les mesures adoptées en vue de renforcer les valeurs spirituelles et de restaurer les principes religieux, tout en évitant l'intolérance ». L'opposition fera sans doute, de la dénonciation de cette renaissance islamique, un des thèmes de la campagne pour les élections de 1961; si elle triomphait, elle s'efforcerait certainement de restaurer le laïcisme kémaliste, mais il faudrait un gros effort pour l'imposer dans les provinces, qui sous Moustafa Kémal lui-même n'avaient exécuté que très superficiellement les consignes officielles. Le peuple turc semble donc demeurer partagé. L'expérience dont il est l'objet depuis un tiers de siècle n'en comporte pas moins, compte tenu des circonstances particulières de son déroulement, des enseignements assez nets. Elle montre qu'un État laïc, tout en se séparant de la communauté musulmane et en « désislamisant » le statut personnel, n'a pas pu œuvrer assez longuement ni assez profondément pour extirper les racines religieuses et sociales de l'Islam et a finalement abouti à un compromis; à côté de structures publiques modernes demeure un « Islam religion privée » assez vigoureux. Si la tension qui subsiste ne permet pas de prévoir à coup sûr les chances de durée de ce compromis, le seul fait qu'il ait pu s'établir, fût-ce en pays non arabe, constitue déjà une importante indication.

1. Cf. t. I, pp. 281-282.

L'ISLAM EN U.R.S.S.

Où en est l'Islam en U.R.S.S. ? A cette question, posée de plus en plus fréquemment dans les milieux occidentaux qui s'intéressent à la politique mondiale, le dépouillement de la presse et des publications soviétiques et les comptes rendus des « voyageurs de Russie », désormais assez nombreux, permettent de répondre, malgré de fréquentes incertitudes et contradictions, avec une approximation apparemment satisfaisante.

Un de nos meilleurs observateurs de l'Islam soviétique, Mme H. Carrère d'Encausse, décrit avec une grande abondance de détails typiques, dans un article récent<sup>1</sup>, les manifestations actuelles de la foi musulmane en U.R.S.S. et les réactions des autorités soviétiques. Une intense propagande antireligieuse et de constantes pressions visent à décourager ou à entraver les pratiques musulmanes, qui subsistent cependant sous des formes diverses, souvent médiocres; mais la religion musulmane est officiellement tolérée et libre, et les personnages religieux, évidemment conformistes et ralliés, se font l'écho des facilités qui leur sont données, fournissant ainsi leur appoint à la propagande soviétique dans l'Orient musulman.

Pout autant qu'on puisse l'observer, la vie rituelle musulmane subsiste, mais apparaît peu active. L'affluence dans les mosquées est faible et composée le plus souvent de personnes âgées; la prière communautaire du vendredi est peu suivie, car il ne s'agit plus d'un jour férié; les prières collectives en dehors des mosquées, l'interruption du travail en vue de la prière individuelle, sont dénoncées et le cas échéant réprimées. Les fêtes attirent pourtant

1. H. Carrère d'Encausse, « Le culte musulman et le pouvoir en U.R.S.S. », *L'Afrique et l'Asie*, III, 1959, p. 3. Voir aussi *ibid.*, IV, 1958, pp. 73-74.

## L'ISLAM EN DEVENIR

dans les mosquées une large assistance populaire, avec une forte proportion de jeunes gens; elles sont à l'occasion dénoncées comme « étrangères aux travailleurs » et introduites jadis par des conquérants, et comme nuisibles à l'économie à cause de l'abattage clandestin du bétail. Le pèlerinage, autorisé de nouveau à partir de 1945, reste difficile; il n'y a pas eu au total, depuis quinze ans, plus de cinq cents départs pour La Mecque, mais ces quelques *badji* ont fait forte impression dans les pays arabes. Les visites collectives aux tombeaux des saints locaux sont, en revanche, très courues : les autorités les tolèrent, mais la propagande interne en tire parti pour ridiculiser les « pratiques religieuses antiscientifiques et absurdes ». Le jeûne est fort peu observé; aucun relâchement du travail n'est admis, et chaque Ramadan voit l'ouverture d'une vive campagne contre cette « pratique barbare, obscurantiste..., nuisible à la santé... et au travail, donc antisocialiste »; l'habitude se prend, en certains cas, de réduire l'accomplissement du jeûne au premier, quinzième et dernier jour du mois.

L'Islam apparaît donc bien sclérosé; tout porte à croire que la foi a perdu sa vigueur de jadis. Mais il subsiste des pratiques superstitieuses : port de talismans, recours aux guérisseurs, vénération des tombeaux, et des rites accessoires; sacrifice d'une bête pour la fête et accomplissement de la circoncision; ces faits témoignent de la survie de sentiments communautaires, qui rejoignent d'ailleurs, dans une liaison confuse, mais profonde, des réactions nationales. Dans ce sens, on pourrait peut-être parler de la persistance, voire même d'une reviviscence d'un certain « nationalisme musulman » en U.R.S.S.

L'action soviétique se double d'une russification, et contre la tentative d'assimilation que représentent l'une et l'autre les populations musulmanes se défendent d'instinct. Il y a dans l'Asie centrale, remarque encore Mme H. Carrère d'Encausse<sup>1</sup>, une

1. H. Carrère d'Encausse, « Réalités et limites de la présence russe en Asie centrale », *L'Afrique et l'Asie*, IV, 1958, pp. 5, 6, 8, 14.

proportion importante, et d'ailleurs croissante, de Russes, qui va de 19 % dans le Tadjikistan à 60 % dans le Kazakhstan. Mais, même dans les campagnes, les communautés russe et musulmane subsistent côte à côte, « chacune d'elle se figeant dans son caractère national propre », sans guère de fusion familiale : « le mariage d'une Musulmane avec un étranger serait considéré comme une véritable insulte à sa famille et à sa nation » ; le travail en commun et la cohabitation exercent, il est vrai, leur influence, mais à sens unique : « c'est la *minorité* russe, théoriquement égale en droit, qui impose à la majorité musulmane sa culture et ses concepts politiques et spirituels ».

Chose caractéristique, la réaction islamo-nationale semble surtout nette au Kazakhstan, où se multiplient les colons russes et ukrainiens. La jeune élite locale se rebiffe contre la russification linguistique et culturelle, et, en affirmant un attachement renouvelé à certaines pratiques de l'Islam, elle rejoint la masse et agit à l'unisson avec elle. « Après de longues années où l'Islam fut en sommeil, conclut Mme H. Carrère d'Encausse, il semble que l'on assiste maintenant à un réveil musulman en U.R.S.S. Est-ce la foi du Prophète qui est en cause, ou plus simplement le sentiment national des Musulmans soviétiques, qui s'attache à tout ce qui l'oppose à l'élément russe, Islam compris<sup>1</sup> ? » C'est à des conclusions analogues que Mlle Chantal Quelquejay se trouve conduite par une analyse approfondie des modalités et des thèmes de la campagne anti-islamique menée, depuis juin 1957, dans le Kazakhstan, avec une vigueur accrue. « S'agirait-il, comme c'est souvent le cas dans l'Union soviétique, d'une « campagne de diversion », menée contre l'Islam mais en vue d'atteindre indirectement le nationalisme kazakh<sup>2</sup> ? »

Les résultats obtenus par ces efforts soviétiques semblent, sous

1. *Ibid.*, p. 14.

2. Chantal Quelquejay, « Anti-islamic propaganda in Kazakhstan », *The Middle East Journal* (Washington), p. 327.

## L'ISLAM EN DEVENIR

l'aspect politique et social, réels sans doute, mais encore partiels. Selon M. A. Bennigsen, excellent connaisseur de l'Islam soviétique, l'intelligentsia musulmane de l'Asie centrale « indifférente au dogme, à la foi proprement dite,... reste attachée à un ensemble de coutumes et de traditions qui constituent un mode de vie proprement musulman... La conscience d'appartenir à l'*oumma*, à la communauté des Croyants opposés au monde des infidèles, est très fortement ancrée ». Cependant les Musulmans soviétiques sont « les seuls [Musulmans] à posséder une élite nationale scientifique et technique, encore réduite mais qui pourra peut-être d'ici peu se passer de l'aide des techniciens étrangers (russes en l'occurrence) et présider seule aux destinées d'un pays industrialisé ». Contrairement à certains espoirs soviétiques, le nationalisme de ces peuples musulmans n'a pas disparu, un patriotisme socialiste supranational n'a pas surgi; cependant « l'orage qui éclatera quand les jeunes intellectuels musulmans exigeront l'autonomie politique et culturelle n'est pas pour demain<sup>1</sup> ».

Sommairement, et provisoirement, on peut sans doute conclure que si, dans l'Union soviétique, l'Islam, mis en vase clos, placé dans les conditions les plus ingrates, n'a pu empêcher le communisme de s'imposer sur le plan politique et social, il résiste dans les profondeurs et ne s'est pas laissé extirper : compromis boiteux, dont l'évolution ultérieure est difficile à pronostiquer. Cependant, il y avait chez ces peuples musulmans d'Asie centrale des ressources révolutionnaires dont les Soviets n'ont pas su, ou voulu, tirer parti, de crainte peut-être de se voir déborder. M. A. Bennigsen<sup>2</sup> a décrit un épisode caractéristique de cet échec, la condamnation de Sultan Galiev, « Tatar musulman de Kazan, marxiste authentique et auteur d'une doctrine de la révolution

1. A. Bennigsen, « L'intelligentsia musulmane en U.R.S.S. », *L'Observateur du Moyen-Orient* (Londres-Paris), 6 novembre 1959, pp. 19-23.

2. A. Bennigsen, « Sultan Galiev; l'U.R.S.S. et la révolution coloniale », *Esprit*, avril 1957, pp. 641-659.



## RECHERCHES, AFFIRMATIONS ET ÉPREUVES

coloniale qui eût pu, en son temps, étendre le socialisme à tout l'univers asiatique, mais eût porté en même temps un coup mortel à la suprématie russe ». Sultan Galiev professait que les peuples musulmans colonisés, étant les seuls peuples véritablement opprimés, étaient aussi les plus typiquement prolétariens; c'étaient eux qui auraient pu mener une lutte véritablement efficace contre le capitalisme impérialiste, en préservant les fondements de leur culture propre; « luttant pour empêcher les Russes de monopoliser la Révolution à leur seul profit, ... il affirma sans cesse la communauté absolue de la Révolution en Orient... Il estimait que les peuples musulmans [de Russie] devaient servir de lien entre le communisme et l'Asie, précisément parce que l'Islam était une excellente introduction au communisme ». En 1918, Sultan Galiev peut un moment se faire entendre; il jette les bases de la République musulmane d'Idel-Oural, destinée à devenir le foyer d'un communisme pan-islamique et même pan-asiatique. Mais les autorités soviétiques comprennent que faire des terres musulmanes de Russie le tremplin de l'expansion communiste en Asie, ce serait faire des Tatars et Turcs les arbitres des destinées du Komintern; elles cessent bientôt de le suivre, l'arrêtent en 1923, et après une courte période de réhabilitation, le font mettre à mort vers 1937. Ses idées sont pratiquement oubliées. Il nous a cependant paru nécessaire, après M. Bennigsen, de les rappeler; elles constituent en effet la vigoureuse théorie d'un ferment révolutionnaire islamique qui, stérilisé dans l'U.R.S.S. d'aujourd'hui, correspond cependant à des virtualités profondes et pourrait, dans des circonstances favorables, reprendre vigueur et actualité. On ne suivra donc jamais avec trop d'attention les fluctuations confuses de « l'Islam des Soviets ».

Institut kurde de Paris

## CONCLUSION

De Dakar à Djakarta, l'Islam, féru d'unité, présente cependant de vifs contrastes. Vers la périphérie ses manifestations semblent moins distinctes et moins cohérentes, mais même dans les foyers de son rayonnement la vie musulmane d'aujourd'hui apparaît, à bien des égards, déconcertante. « L'Islam en devenir » reste, dans l'obscur conflit mal avoué de son attachement aux traditions et de ses accommodements au monde moderne, aussi mystérieux que jamais.

L'observateur s'interroge, frappé par l'extension, la détermination, la vigueur évidentes de cette structure qui déborde du religieux sur le social et le politique, attentif cependant à des signes, malaisés à interpréter, mais qui trahissent peut-être des faiblesses, du moins des lacunes. Certes, l'on n'attend de lui qu'une conclusion provisoire; avant de l'esquisser, il s'interroge longuement, craignant à la fois, et pour ainsi dire en sens contraire, de manquer à l'équité et à la générosité ou de laisser surprendre sa clairvoyance.

L'extension récente de l'Islam dans le monde malais voici quelques siècles, en Afrique Noire sous nos yeux encore, illustre une vitalité remarquable. Mais ces quelque cent vingt millions de « Néo-Musulmans » (80 en Asie, 40 en Afrique), dont le ralliement témoigne d'un persistant élan de l'Islam, et qui forment presque le tiers de ses effectifs actuels, sont-ils bien comparables à ceux que l'on se sent tenté d'appeler, au cœur du monde arabe, les « vieux Croyants » ? Les exigences que le réformisme articule

## CONCLUSION

à leur égard, et qu'ils n'accueillent d'ailleurs pas tous, n'autorisent-elles pas à en douter ? Ne s'agirait-il pas seulement d'animistes islamisés, sur lesquels ne s'exerce qu'une prise imparfaite ? L'Islam ne gouverne pas, semble-t-il, toute leur vie, comme ce serait sa vocation profonde; il les rassemble plutôt qu'il ne les organise. Passant sur tout ce que pareilles constatations ont de schématique, faut-il conclure qu'à leur égard il a partiellement échoué, les revêtant d'une sorte de vernis qui les préserve d'autres atteintes mais ne les pénètre pas, leur procurant une carapace plutôt qu'un solide squelette ? Revêtement non sans fissure, d'ailleurs; car, s'il écarte les influences chrétiennes, il ne paraît pas nécessairement imperméable, du moins, au virus du communisme.

Mais en son centre même l'efficacité de l'Islam est-elle totale ? Sans doute faut-il impartialement le relever de tels reproches qu'on lui impute à tort, comme de rendre les siens inaptes à la technique. Sans doute aussi faut-il porter à son crédit, non seulement les élans spirituels de quelques-uns, mais encore la rectitude accrue du plus grand nombre, la vigueur de la foi, persistante chez beaucoup, la force inentamée du sentiment communautaire. On tiendra compte aussi, en toute équité, d'efforts souvent féconds pour s'adapter, sans nul reniement, aux nécessités du monde moderne.

Mais ici même que de lacunes ! Les puériles recherches du concordisme coranique, les vétilleuses discussions sur le calendrier, l'embarras devant les aménagements suggérés pour les exigences rituelles, parfois tels raidissements qui de l'extérieur apparaissent plus automatiques que raisonnés : autant de traits dont on pourrait longuement prolonger l'énumération et qui suggèrent inquiétude et doute. Cette souplesse dont l'Islam fait preuve à l'égard de l'animisme, cet acharnement à maintenir quelques pratiques souvent superstitieuses devant le laïcisme d'État en Turquie et devant l'athéisme en U.R.S.S., ne coïncident-ils pas, à certains égards, avec une sorte de rétraction devant le progrès ? L'accueil de l'Islam, est-on tenté de dire, paraît plus large pour certains

## CONCLUSION

aspects mineurs de la tradition que pour les vastes anticipations d'un avenir ouvert.

Tout en écrivant, au terme de bien des méditations, ces mots, ne serions-nous cependant pas, finalement, sommaire et donc injuste ? La forme interrogative que revêtent ces ultimes réflexions procède moins de l'indécision que du scrupule : il ne nous appartient pas de juger, même en ses prolongements terrestres, une foi qui n'est pas la nôtre et dont nous n'appréhendons, imparfaitement, que des manifestations extérieures. Nous ne pouvons pourtant pas affecter l'indifférence à l'égard de ces millions d'êtres humains, nos très proches voisins et, par surcroît, nos frères dans la croyance en un Dieu unique. Ils sont comme nous les artisans de ce monde de demain, qui nous abritera en commun. Essayer de les comprendre est un devoir. Mais nul essai de ce genre ne peut, à l'occidentale, aller sans critique. Nous estimons que, pour connaître, il faut enquêter, analyser, passer au crible. Mais nous croyons aussi qu'il faut connaître pour aimer. Ce tour insistant et inquiet, qui peut déplaire et même froisser, est le signe de notre sincérité, la marque de notre bonne foi et de notre sympathie. Au frémissement de l'Islam que nous avons si souvent observé, celui de notre recherche essaie modestement de répondre.

Institut kurde de Paris

## APPENDICE

Pendant l'impression de ce volume sont survenus quelques faits nouveaux, qui s'inscrivent dans l'évolution déjà signalée ci-dessus et la confirment; nous les mentionnons brièvement ci-après.

### JEÛNE DU RAMADAN ET LUTTE CONTRE LE SOUS-DÉVELOPPEMENT EN TUNISIE; RÉFORMES ET RÉPERCUSSIONS SUR LES STRUCTURES ÉTATIQUE ET COMMUNAUTAIRE; L'ISLAM MODERNE ET L'EFFICACITÉ

La position réformiste hardie prise par le président Bourguiba, en Tunisie, à propos du jeûne du Ramadan, éclaire vivement certains aspects du développement de l'esprit musulman moderne; elle mérite d'être examinée avec quelque détail.

Au cours d'une allocution adressée, le 5 février 1960, aux cadres de la nation tunisienne, le président Bourguiba expose que la lutte nationale contre le sous-développement est « un effort dans la voie de Dieu », assimilable au *djihad* et qui doit, comme lui, entraîner dispense des privations qui pourraient entraver son accomplissement. Il appuie d'autre part son argumentation, toujours conçue dans la ligne réformiste<sup>1</sup>, à la fois sur le caractère non ascétique de l'Islam<sup>2</sup> et, de façon très symptomatique, sur la

1. Cf. t. I, pp. 264-266.

2. Voir les passages du Coran cités t. I, p. 193.

## APPENDICE

qualité de « nation musulmane » de la Tunisie<sup>1</sup>, tout en invoquant une tradition du Prophète que lui a rappelée le grand *mufti*, cheikh Abdelaziz Djaït.

« Dieu a fait la religion de façon très simple, déclare le président Bourguiba, et toutes les recommandations religieuses doivent être supportables. L'Islam est une religion facile, où il n'existe pas de mortification de l'âme ou du corps... Nous sommes une nation musulmane, c'est-à-dire que l'Islam, en Tunisie, ne doit pas contrecarrer le travail, qui est le seul moyen de nous tirer de cette situation arriérée dans laquelle nous sommes tombés... C'est une lutte sacrée, autant que la lutte par l'épée... Je ne dis pas à la nation de ne pas observer le jeûne. Non; c'est une obligation religieuse et vous devez l'observer. Mais si, pendant votre jeûne, vous craignez une maladie, une défaillance... voici Si Abdelaziz qui vous dira que la religion peut vous autoriser à ne pas jeûner... Pendant cette mobilisation générale qui doit se poursuivre sans arrêt et sans obstacle, vous ne pourrez pas et vous ne devrez pas désertier le travail, sous prétexte que c'est le Ramadan. » Puis, citant d'après le cheikh Abdelaziz Djaït le précédent du prophète Mahomet qui, lors d'une campagne contre les païens de La Mecque, prit de la nourriture un jour de Ramadan, et déclara : « N'observez pas le jeûne, afin d'être forts pour affronter votre ennemi », le président Bourguiba poursuit : « Moi aussi, je vous dis de ne pas observer le jeûne pour pouvoir affronter votre ennemi qui est la misère, le dénuement, l'humiliation, la décadence et le sous-développement... Travaillez donc, travaillez, et, si vous voulez obtenir le paradis et être parmi les proches de Dieu, faites une heure supplémentaire, soyez volontaires pour faire don d'une heure supplémentaire... La religion doit être malléable et suivre les exigences du temps et l'évolution des siècles. Elle

1. La constitution tunisienne du 1<sup>er</sup> juin 1959, sans proclamer que la Tunisie a l'Islam pour religion d'État, constate que « sa religion est l'Islam ».



ne doit pas être un obstacle devant le progrès, l'émancipation et la prospérité<sup>1</sup>. »

Enfin, le président Bourguiba s'en prend aux excès des soirées de Ramadan et à leurs conséquences<sup>2</sup>, et proclame sa volonté d'y mettre un terme : « Ce sont les veillées qui empêchent les gens de se lever de bonne heure le lendemain... Sous prétexte que c'est le Ramadan, au moindre mot, ils vous cherchent querelle et dispute. Ils ne travaillent pas, sous prétexte que c'est le Ramadan, même si dans la plupart des cas ils ne l'observent pas du tout... A partir de cette année toutes ces pratiques contraires à la dignité, à la morale et même à l'état physique des gens, nous allons les abolir... Pendant le mois de Ramadan, la vie doit se poursuivre comme auparavant. Les heures de travail seront sans changement. On pourra veiller comme d'habitude, jusqu'à minuit seulement. Les cafés chantants ne seront pas autorisés... Nous ne devons plus permettre de telles coutumes nuisibles pour la santé, pour la morale, pour la vie sociale, pour la religion et pour la nation<sup>3</sup>. »

Une consultation, *fetwa*, dans le même sens, est annoncée de la part du cheikh Abdelaziz Djaït, dont l'autorité a été invoquée dans le discours présidentiel. L'importance ainsi donnée à un juriconsulte religieux doit être notée. Lors de la réforme du statut personnel en 1956<sup>4</sup>, le président Bourguiba n'avait pas pris pareille précaution; le cheikh Abdelaziz Djaït s'était d'abord montré défavorable à la réforme projetée, mais, après la promulgation de celle-ci, la charge de grand *mufti* avait été créée pour lui, peut-être pour prix ou en vue de la confirmation de son ralliement, peut-être aussi afin de procurer à la communauté musulmane l'embryon de hiérarchie propre que rend souhaitable sa séparation progressive d'avec l'Etat modernisé et les cadres gouvernementaux<sup>5</sup>. Mais la

1. *Radio-Tunis*, 5 février 1960.

2. Cf. t. I, pp. 120-121.

3. *Radio-Tunis*, 5 février 1960.

4. Cf. t. I, pp. 264-266.

5. Cf. ci-dessus, p. 167.

## APPENDICE

*fetwa* du grand *mufti*, émise le 13 mars, n'approuve fermement que la suppression des veillées excessives; elle rappelle que « quiconque n'accomplit pas le jeûne se place hors de la communauté musulmane » et que « quiconque s'en abstient pour une excuse légitime est tenu de rattraper plus tard toutes les journées de jeûne<sup>1</sup> ». Or, remarque un hebdomadaire de la tendance conservatrice du Vieux-Destour, « le fait que la bataille économique doit s'étendre sur des dizaines d'années risque d'entraîner la suppression définitive du Ramadan, un des cinq piliers de l'Islam; car il sera matériellement impossible au fonctionnaire et au travailleur ayant atteint l'âge du repos de rattraper son retard, à moins de jeûner l'année entière<sup>2</sup>... » D'autres *fetwa* contribuent encore à nourrir ces réactions sourdement hostiles.

Vigoureusement soutenu par la presse gouvernementale, les organisations nationales et de nombreuses manifestations d'opinion, le président Bourguiba ne dissimule pas son humeur devant cette opposition larvée; au cours de deux autres allocutions, il précise sa position et la renforce par de nouveaux arguments : la Tunisie, dit-il, doit devenir un pays prospère et fort pour ne plus risquer d'être méprisée et défiée, comme elle le fut jadis par certaines manifestations en marge du Congrès eucharistique de Tunis en 1930 et comme elle vient de l'être par l'explosion de la bombe atomique française en Afrique. « Lorsque je dis que durant le Ramadan le travail doit continuer... c'est pour nous procurer une importante condition de force et de prestige nous permettant d'imposer le respect de notre dignité... C'est une obligation pour ne pas croupir dans l'humiliation... C'est ce que doivent comprendre les *cheikh*, les *mufti* et les gens de la Zeitouna qui prétendent parler au nom de la religion. Moi aussi je puis parler au nom de la religion : je suis chef de l'État et musulman. » Après une vive critique du respect excessif des opinions des anciens docteurs : « Dieu vous

1. *Al Amal*, 14 février 1960.

2. *Al Istiqlal*, 12 février 1960.

a dotés d'un cerveau pour rechercher le bien par la voie la plus courte, sans se soucier de ce qu'un tel a dit ou non », le président relève qu'une *fetwa*, hostile à sa décision, assure que le but du jeûne est d'affaiblir les forces matérielles pour faire rayonner la lumière divine. « Quelle plaisanterie! s'écrie-t-il. Cela relève du soufisme. Est-ce que nous sommes des *soufi* à l'heure actuelle? Ce n'est pas le moment de pousser au soufisme, c'est le moment d'une guerre de vie et de mort... Je ne veux pas que la nation tunisienne passe le plus clair de sa journée adossée à des colonnes, en train de prier dans les mosquées... Il faut que la religion ait la suprématie, que les musulmans soient supérieurs aux infidèles. Comment le seraient-ils si vous voulez les affaiblir pour que rayonnent d'eux les faisceaux de la lumière divine<sup>1</sup>? » Quelques jours plus tard, après avoir répété des arguments analogues, le président Bourguiba dénonce des *cheikh* qui, sous le Protectorat, avaient émis de complaisantes *fetwa* exemptant du jeûne les militaires et les travailleurs tunisiens au service de la France durant la guerre de 1914-1918. « Je n'ai pas interdit le jeûne, précise le président... mais, lorsque le jeûne rend votre corps incapable d'accomplir sa tâche, de participer à cette grande lutte sacrée, Dieu vous accorde une dispense... Je veux faire de la religion un facteur d'efficacité individuelle, de celle du musulman à l'égard du non-musulman... Je veux renforcer le sentiment religieux et le rendre compatible avec les exigences de la vie, de la gloire, de la puissance et de la prospérité, sans lesquelles nous resterions une nation sous-développée sur laquelle on ne peut pas compter... La religion musulmane est facile à comprendre, elle n'est pas faite de magie<sup>2</sup>. »

Une *fetwa* du cheikh Mohamed Mehiri, *imâm*-prédicateur, ancien *mufti* de Sfax, corrobore par des citations du Coran et des *hadith* et de nombreuses références doctrinales la position du chef

1. *Radio-Tunis*, allocution hebdomadaire du 18 février 1960.
2. *Radio-Tunis*, discours de Sousse, 26 février 1960.

## APPENDICE

de l'État. « La nation, déclare le *cheikh*, se trouve devant un *djihad* lorsqu'elle entame la bataille économique... Étant donné que cette bataille économique exige un grand effort, le non-accomplissement du jeûne peut être autorisé et même recommandé, car nul n'a le droit de prétendre jeûner et diminuer ainsi la production nécessaire, nul n'a le droit de vouloir veiller toute la nuit pour être faible et paresseux le lendemain<sup>1</sup>. » En dépit d'une opposition certainement plus vive que pour la modernisation du statut personnel, et dont l'ampleur ne semble pas avoir été prévue, le président Bourguiba maintient, sous réserve d'une très légère dérogation aux horaires habituels de travail, toutes ses décisions.

### FIXATION ASTRONOMIQUE, EN TUNISIE, DE LA DATE DU DÉBUT DU MOIS DE RAMADAN

Le président Bourguiba annonce également, le 26 février, qu'il a pris un décret décidant que le début du mois de Ramadan sera désormais fixé par calcul astronomique et non plus par observation directe de l'apparition de la lune. A cette occasion, il rappelle les incertitudes et les combinaisons ridicules naguère vécues durant la « nuit du doute » : de la sorte, dit-il, « non seulement on perdait du temps, mais on bafouait la religion<sup>2</sup> ». Au moment où on peut exactement calculer la rencontre d'une fusée avec la lune, n'est-il pas stupide, ajoute-il, de « courir après le *musti* » pour qu'il dise, au prix de longs retards, si le mois a commencé ou non ? Par cette initiative, la Tunisie introduit au Moghreb une heureuse réforme déjà longuement étudiée par certains pays orientaux, et se soustrait d'avance, par surcroît, aux éventuelles tentatives de centralisation de l'annonce par le Caire ou par La Mec-

1. *Radio-Tunis*, 19 février 1960.

2. *Radio-Tunis*, discours de Sousse, 26 février 1960.

que<sup>1</sup>; elle donne, là encore, l'exemple d'une évolution souhaitée par les musulmans d'esprit moderne.

#### RÉFORME DU STATUT PERSONNEL MUSULMAN EN IRAQ

Le gouvernement du général Kassem promulgue à Bagdad, le 1<sup>er</sup> janvier 1960, les mesures attendues<sup>2</sup> pour la réforme du statut personnel musulman. La polygamie est désormais interdite, sauf si le second mariage est « légalement » justifié, par exemple par la stérilité de la première épouse, et n'entraîne pas d'injustice à l'égard de celle-ci. La répudiation prononcée par un mari, en état d'ivresse ou d'aliénation mentale, est déclarée nulle.

#### RENOUVEAU MUSULMAN EN TURQUIE; ATTITUDE DU GOUVERNEMENT; CONTRE-MANIFESTATIONS DE LA JEUNESSE LAÏQUE

Les manifestations de ferveur musulmane se multiplient en Turquie, parfois sous la forme confrérique. La nuit du 31 décembre 1959 au 1<sup>er</sup> janvier 1960 coïncidait cette année avec la date, selon le calendrier musulman, de la conception du Prophète, fêtée par la tradition ottomane; un certain caractère religieux officiel a été donné à cette soirée par la radio d'État, qui a retransmis une cérémonie organisée à la mosquée Fatih d'Istanbul. Le 21 janvier arrivait dans cette ville, coiffé d'un turban vert en dépit des lois vestimentaires, le chef de la « secte » pseudo-confrérique des Nourdjou, Saïdi Noursi, théoriquement placé en résidence forcée en province; cette organisation, qui rassemblerait six cent mille adhérents, a repris, depuis quelque temps, une propagande très active. Le 9 janvier un groupe d'étudiants de l'université d'Is-

1. Cf. ci-dessus, pp. 112-114.

2. Cf. ci-dessus, p. 161.

## APPENDICE

tambul a organisé, en guise de protestation, une « marche silencieuse », au cours de laquelle plusieurs arrestations ont été opérées.

A l'occasion de la discussion du budget des cultes, le gouvernement turc a défini comme suit sa politique religieuse : « Nous considérons que la liberté de religion, comme les autres libertés, est un des droits sacrés de l'individu. Cependant nous ne saurions tolérer que la religion serve d'instrument politique, de moyen de propagande en vue d'ébranler la solidarité entre les citoyens, ou qu'elle mette en action les sentiments « obscurantistes » contre la liberté de pensée<sup>1</sup>. »

\*  
\*\*

Parmi les publications récentes parues trop tard pour pouvoir être utilisées pour la confection du présent volume, deux nous semblent si importantes qu'il nous paraît nécessaire d'en présenter ici quelques aperçus, qui compléteront utilement notre exposé. Il s'agit d'un ouvrage du professeur Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*<sup>2</sup>, et d'un article très dense de M<sup>e</sup> Edmond Rabbath, *La théorie des droits de l'homme dans le droit musulman*<sup>3</sup>.

### VUE UNITAIRE DE L'ISLAM

Pour décrire ce que nous avons appelé la « vue unitaire du monde<sup>4</sup> » propre à l'islam, ses fondements et ses conséquences, M<sup>e</sup> Edmond Rabbath trouve des formules particulièrement suggestives. Un « potentiel d'union, poussé jusqu'à la fusion. Un caractère d'uniformité, plus exactement d'homogénéité, sociale et morale, qu'il porte encore, comme une marque distinctive en tous

1. *Le Monde*, 31 décembre 1959.

2. Éditions du Seuil, 1960.

3. *Revue Internationale de Droit comparé*, n° 4, 1959.

4. Cf. t. I, pp. 61 s.

lieux. L'unicité apparaît saisissante, en toutes ces manifestations... image d'un univers... concentrationnaire, mais... toute chargée de sens spirituel... L'être y est plongé, moulé, ressuscité, sous la forme irréductible, définitive, complète, de l'homme musulman, inébranlable dans sa foi, insensible aux antagonismes de classes, rien que subjugué par le sentiment de la supériorité morale que lui confère son appartenance au corps unique et privilégié de l'Islam... Le système juridique de l'Islam ne saurait concevoir qu'une distinction puisse dissocier les diverses manifestations de la vie en commun, religion, gouvernement, famille, société, morale, le tout formant dans le faisceau cohérent des règles juridiques les faces emmêlées de la même réalité sociologique... Dans les instructions... émanant de Mahomet et de ses successeurs... l'accent est particulièrement vif sur la nécessité d'assurer la réalisation de cette justice, personnelle, sociale, internationale, qui forme l'âme dominante du droit public de l'Islam<sup>1</sup>. »

Ce système, estime M<sup>r</sup> E. Rabbath, « offrait indubitablement aux droits de l'homme un cadre idéal de protection et de développement, qui eût atteint des profondeurs inégalables, sans la fatalité de l'histoire qui en a dévié le cours<sup>2</sup> ».

#### L'ISLAM CHEZ LES ARABES; L'ISLAM CHIITE

On méditera utilement, croyons-nous, les courtes formules dans lesquelles M. Jacques Berque concentre des vues essentielles sur la conception de la religion musulmane chez les Arabes et évoque, selon un essayiste iraquien contemporain, le caractère de l'Islam chiite.

Chez les Arabes, « la religion, devenue symbole d'irréductibilité, oscille entre les deux pôles de la dévotion populaire et de la pratique légale, ou s'exalte en flambées millénaristes, jusqu'à ce

1. E. Rabbath, *op. cit.*, pp. 15-16 du tiré à part.

2. *Ibid.*, p. 16.

## APPENDICE

que le réformisme vienne lui proposer, avec le monde moderne, une transaction plus ou moins concourante au nationalisme<sup>1</sup> ».

Pour l'écrivain chiïte iraquien al Wardi, « les disputes du chiïsme contre le sunnisme, de l'innovation contre le conservatisme, de la sincérité contre l'hypocrisie, ne font qu'un... ». Il écrit : « Ali échoua dans sa politique. Mais il réussit dans un autre domaine, celui de la révolution sociale. Sans lui, l'Islam serait resté une religion de proie, aurait trahi le message de miséricorde que le Prophète avait apporté aux hommes<sup>2</sup>. »

### RÉFORMISTES CONTEMPORAINS : FRÈRES MUSULMANS, ETC.

M. Jacques Berque décrit comme un « communautarisme pas-séiste » le mouvement des Frères Musulmans, qui « prétendent recourir aux valeurs islamiques, ramenées à une peu historique, mais entraînant pureté. Le caractère à la fois dévot et plébien du mouvement, sa réaction contre la fadeur de l'Islam officiel, la revanche qu'il paraît offrir contre un Occident matérialiste, enfin sa non négligeable authenticité, lui assuraient des zèles qui, dans plusieurs cas, ne reculèrent pas devant le meurtre<sup>3</sup> ».

Il convient d'ajouter qu'au début de 1960, le président Gamal Abdel Nasser se départit de sa rigueur à l'égard des membres de l'Association; il extrait de sa prison le Guide suprême, cheikh Hassan al Hodheibi; son lieutenant en Syrie, le maréchal Amer, invite les Frères Musulmans à participer au gouvernement provincial; un des orateurs du groupe, le cheikh Abou Touk, prononce à Damas un éloge public du Président. Tout se passe comme si les affiliés, loin de tenir rigueur au dictateur égyptien de son acceptation de l'aide des Anglo-Saxons, y voyaient une utile concession arrachée à ceux-ci, et savaient gré au gouvernement du

1. J. Berque, *op. cit.*, p. 234; cf. ci-dessus, p. 69, etc.

2. *Ibid.*, p. 250; cf. ci-dessus, pp. 123-128.

3. *Ibid.*, pp. 238 et 248; cf. ci-dessus, pp. 149-152.



Caire de son raidissement contre Israël. On peut donc s'attendre à la reprise rapide de l'activité et de la propagande des Frères Musulmans dans la République Arabe Unie.

Notons encore, à propos des mouvements réformistes contemporains, que le professeur J. Berque, à la différence de M. J. Vahit<sup>1</sup>, ne trouve pas un relief particulier à la personnalité du cheikh Khaled Mohamed Khaled, dans l'œuvre duquel il aperçoit « le plus bizarre mélange de prédication azhariste et de matérialisme viscéral<sup>2</sup> ».

#### DIFFICULTÉS MODERNES ET TENTATION MARXISTE

Au sortir de « l'ère coloniale » et devant les problèmes de l'indépendance, un désarroi aux composantes complexes saisit les musulmans arabes. M. Jacques Berque relève, de façon elliptique et suggestive, « la désaffection du symbole, une certaine révocation du spirituel... De vieilles querelles, comme celle du califat, du voile de la femme, du prêt à intérêt, de la polygamie, s'éteignent, comme soufflées<sup>3</sup> ». Dès lors, « la méthodologie marxiste... ne peut manquer de convaincre tous ceux qui, dans ce pays, dépouillent pour une raison ou pour une autre, les attitudes traditionnelles : jeunesse rompant avec la cellule patriarcale, femme impatiente de liberté, *intelligentsia* mal satisfaite, minorités amères, enfin ouvriers et paysans, dans la mesure grandissante où ils prennent conscience d'eux-mêmes<sup>4</sup> ». Au terme de cette approche originale apparaissent ainsi, avec les perspectives inquiétantes que nous avons déjà évoquées<sup>5</sup>, de nouvelles raisons de scruter avec une attention passionnée le comportement de l'Islam en devenir.

1. Cf. ci-dessus, pp. 148-149.

2. J. Berque, *op. cit.*, p. 254.

3. *Ibid.*, p. 241.

4. *Ibid.*, p. 239.

5. Cf. t. I, pp. 317-321.

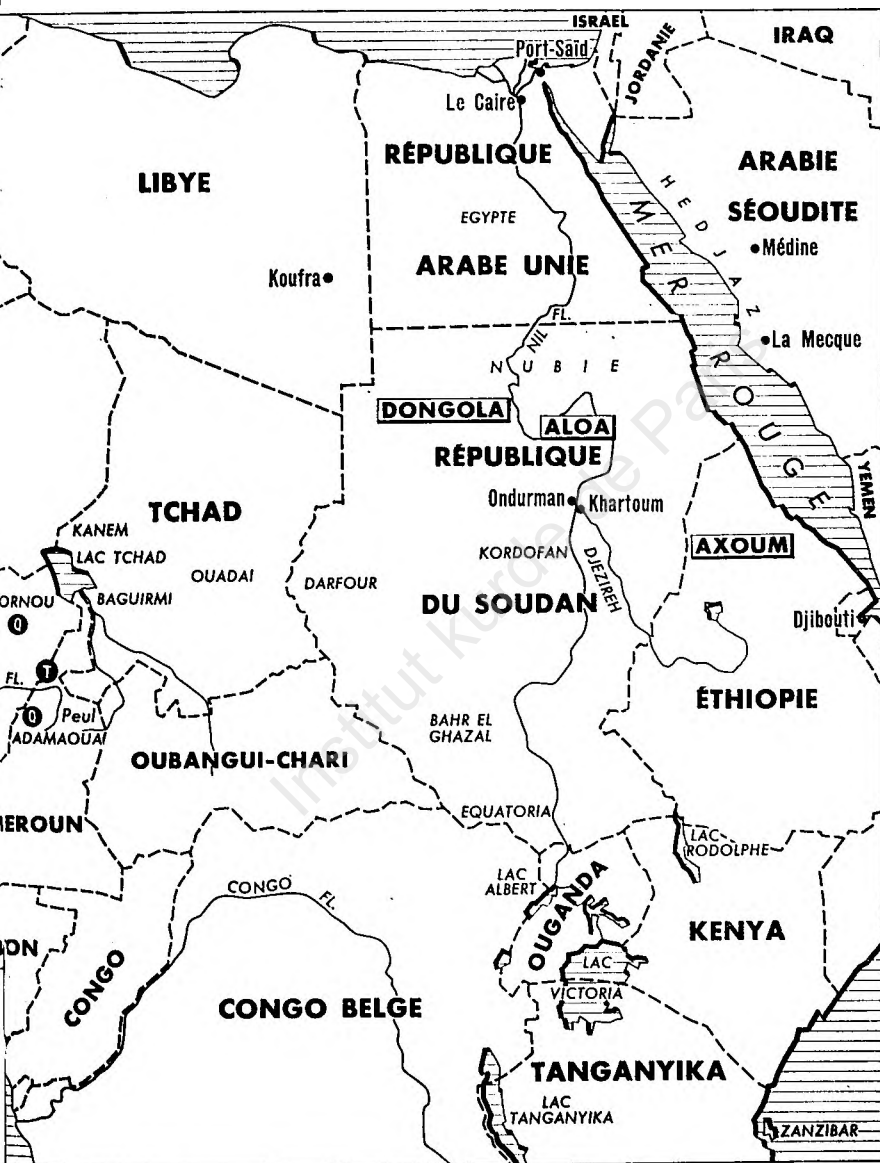
# AFRIQUE OCCIDENTALE ET ORIENTALE



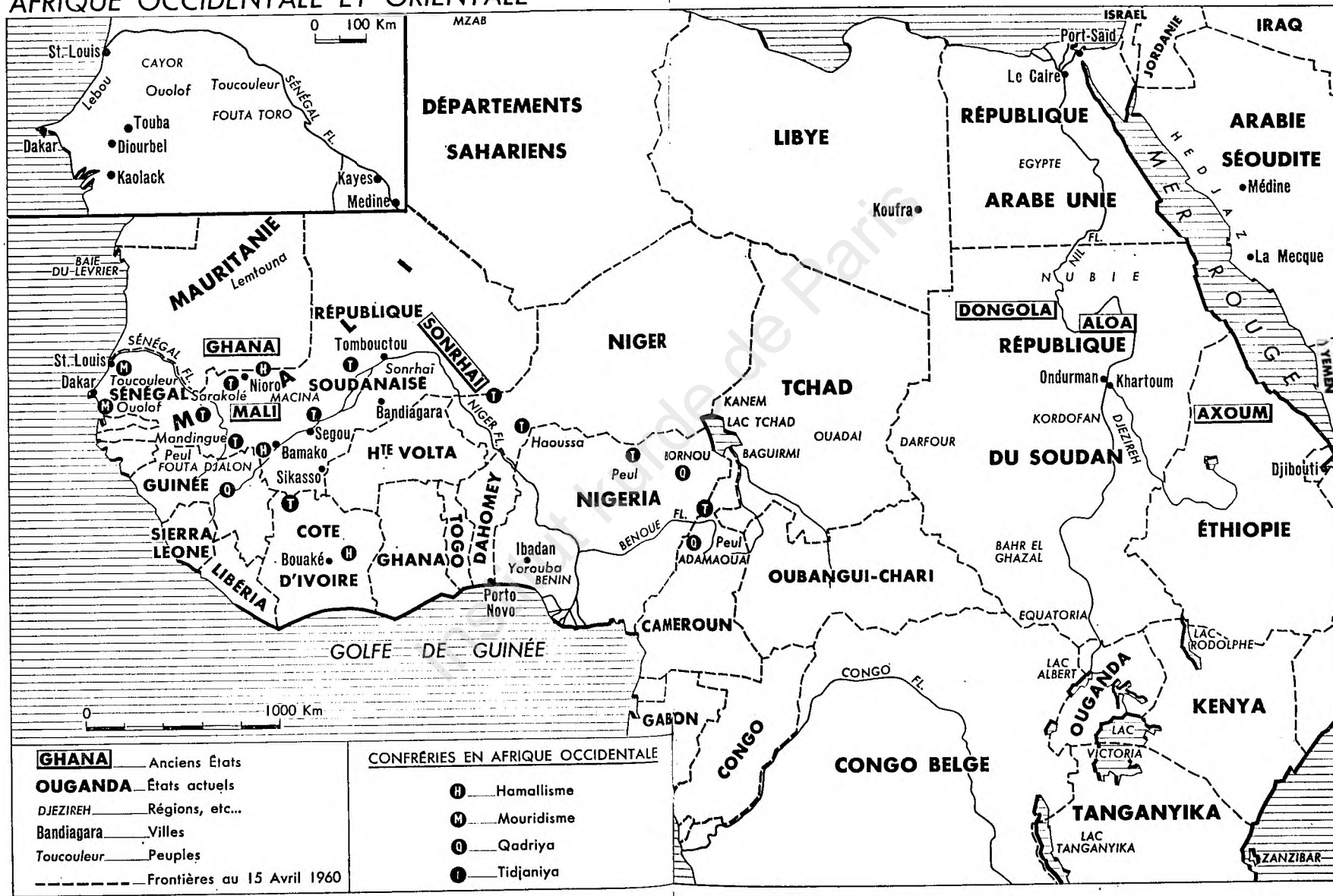
**GHANA** — Anciens États  
**OUGANDA** — États actuels  
 DJEZIREH — Régions, etc...  
 Bandiagara — Villes  
 Toucouleur — Peuples  
 - - - - - Frontières au 15 Avril 1960

## CONFRÉRIES EN AFRIQUE OCCIDENTALE

- Ⓜ — Hamallisme
- Ⓜ — Mouridisme
- ⓪ — Qadriya
- Ⓛ — Tidjaniya

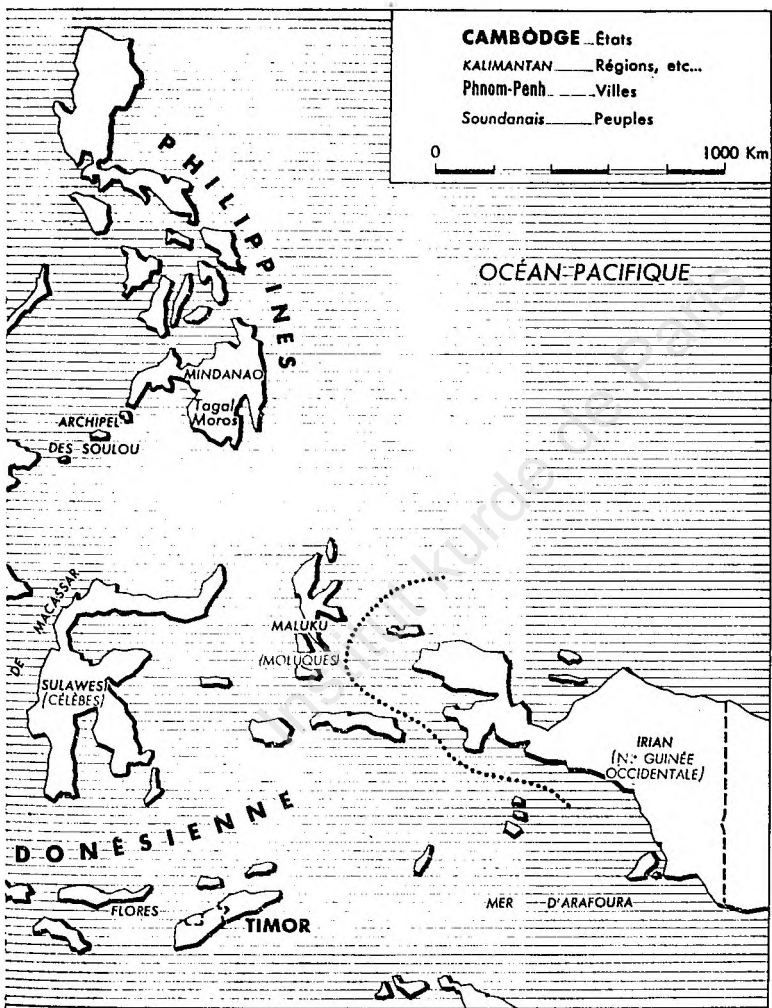


# AFRIQUE OCCIDENTALE ET ORIENTALE



# INDONÉSIE ET MONDE MALAIS





**CAMBÔDGE** .. États

KALIMANTAN ..... Régions, etc...

Phnom-Penh ..... Villes

Soundanais ..... Peuples

0 1000 Km

Océan-PACIFIQUE

PHILIPPINES

ARCHIPEL  
DES SOULOU

MINDANAO  
Tagal  
Maros

IACASSAR

SULAWESI  
(CÉLÈBES)

MALUKU  
(MOLOUQUES)

DONÉSIE NNE

FLORES

TIMOR

IRIAN  
(N: GUINÉE  
OCCIDENTALE)

MER D'ARAFOURA

Institut kurde de Paris

## QUELQUES NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

Pas plus que dans le tome I, nous ne prétendons présenter ici une véritable bibliographie.

Volontairement réduites à des ouvrages et articles en langue française, ces nouvelles suggestions de lecture complètent les indications données dans le tome I, qui ne sont pas répétées ici; elles sont étai, en particulier, des études générales récemment publiées et de quelques travaux concernant l'Islam malais et l'Islam noir.

*Nota* : Le lieu d'édition n'est indiqué que pour les ouvrages publiés ailleurs qu'à Paris. Les périodiques sont désignés par les abréviations ci-après :

- A.A. *L'Afrique et l'Asie*, Paris.  
B.L.D. *Bulletin de Liaison et de Documentation*, Délégation Générale, Alger.  
B.C.S.J.B. *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, Paris.  
B.M. *Bulletin Militaire*, Bruxelles.  
C. *Confluent*, Rabat.  
Chr. *Christus*, Paris.  
D.A. *Le Développement Africain*, Alger.  
E. *Études*, Paris.  
Es. *Esprit*, Paris.  
ESNA *Études Sociales Nord-Africaines*, Paris.  
F.I. *Faits et Idées*, Rabat.  
H. *Humanités*, Paris.  
IBLA *Institut des Belles-Lettres Arabes*, Tunis.  
I.I. *Informations Indonésiennes*, Ambassade d'Indonésie, Paris.  
M. *Le Monde*, Paris.  
MIDEO *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, Le Caire.  
M.T.M. *Marchés tropicaux du Monde*, Paris.  
O. *Orient*, Paris.  
O.M.O. *L'Observateur du Moyen-Orient*, Paris.  
P. *Preuves*, Paris.



## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

- R.C.A. *Revue du Clergé Africain*, Mayidi-Lukisi, Congo belge.  
R.D.N. *Revue de Défense Nationale*, Paris.  
R.E.I. *Revue des Études Islamiques*, Paris.  
R.I.D.C. *Revue Internationale de Droit Comparé*, Paris.  
R.J.P.O.M. *Revue Juridique et Politique d'Outre-Mer*, Paris.  
R.S. *Recueil Sirey*, Paris.  
S.T. *Signes du Temps*, Paris.  
T. *Tropiques*, Paris.  
T.M. *Les Temps Modernes*, Paris.

### LES MUSULMANS ET L'ISLAM DANS LEUR ENSEMBLE

La traduction française du manuel fondamental de GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, a été rééditée (Geuthner, 1958).

HAÏDAR BAMMAT, *Visage de l'Islam*, 2<sup>e</sup> édit., Payot, Lausanne, 1958.

R. BRUNSVIG et G. E. VON GRUNEBAUM (sous la direction de), *Clas-sicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Actes du Symposium international d'histoire de la Civilisation Musulmane, Bordeaux, 25-29 juin 1956, G.-P. Maisonneuve, 1957.

R. JAMMES, *Sur le comportement des Musulmans : réflexions sur quelques idéaux sociaux algériens*, A.A., III, 1959.

X. DE PLANHOL, *Le monde islamique, Essai de géographie religieuse*, Presses Universitaires de France, 1957.

E. RABBATH, *La théorie des droits de l'homme dans le droit musulman*, R.D.I.P., 4, 1959.

X *La Société musulmane devant le monde moderne*, ESNA, n° 62, décembre 1957-janvier 1958.

J.-P. ROUX, *L'Islam en Asie*, Payot, 1958.

X Signalons enfin une excellente petite brochure : *La politesse en pays d'Islam*, ESNA, suppl. cahier n° 64, avril-mai 1958.

### MAHOMET ET LA COMMUNAUTÉ PRIMITIVE

J. CHELHOD, *Introduction à la Sociologie de l'Islam : de l'animisme à l'universalisme*, G.-P. Maisonneuve, 1958.

W. M. WATT, *Mahomet à la Mecque*, trad. fr., Payot, 1958.

— *Mahomet à Médine*, trad. fr., Payot, 1959.

### LE CORAN

Le professeur R. BLACHÈRE a donné, sous une forme particulièrement élégante et commode, en un seul volume de petit format, une

## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

Traduction selon l'ordre traditionnel des sourates (G.-P. Maisonneuve, 1957) et réédité, en un volume séparé, son *Introduction au Coran* (G.-P. Maisonneuve, 2<sup>e</sup> édit., 1959).

Signalons encore :

MALEK BENNABI, *Le phénomène coranique*, Éd. An Nahdha, Alger, 1946.

### CIVILISATION, HISTOIRE, LANGUE ARABE

J. BERQUE, *Les Arabes*, R. Delpire, 1959.

— *Les Arabes d'hier à demain*. Éd. du Seuil, 1960.

S. D. GOITEIN, *Juifs et Arabes*, Éd. de Minuit, 1957.

B. LEWIS, *Les Arabes dans l'histoire*, tr. fr. A. Mesritz, à la Baconnière, Neuchâtel, 1958.

V. MONTEIL, *Les Arabes*, « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France.

— *Les grands courants de la littérature arabe contemporaine*, Cénacle libanais, 7 mai 1959, Beyrouth.

*Langue arabe et parlers moghrébins*, ESNA, n° 74, avril-sept. 1959.

### DOGME ET INSTITUTIONS: PARALLÈLES AVEC LE CHRISTIANISME

J. ABD EL JALIL, *L'Islam et nous*, Éd. du Cerf, 1947.

— *Marie dans l'Islam*, Beauchesne, 1950.

L. GARDET, *Connaitre l'Islam*, Fayard, 1958.

M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Éd. du Seuil, 1959.

FR. HOURS, *La conscience chrétienne en face de l'Islam*, Chr., avril 1959.

J. JOMIER, *Bible et Coran*, Éd. du Cerf, 1959.

*Premier Colloque Méditerranéen de Florence*, 3-6 octobre 1958, Éd. du Congrès Méditerranéen de la Culture, Florence.

R. CASPAR, *Le renouveau mo'azilite*, MIDEO, 1957.

### LES GRANDS DEVOIRS ET LES FÊTES

J. JOMIER et J. CORBON, *Le Ramadan au Caire en 1956*, MIDEO, 1956.

P. MARTY, *L'année liturgique musulmane à Tunis*, R.E.I., I, 1936.

### LES SECTES

J. CARRET, *Le particularisme mzâbite en Algérie*, A.A., I, 1960.

P. RONDOT, *Le chiisme et l'unité de l'Islam*, O., IV, 1959.

## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

### MYSTIQUE, CONFRÉRIES, MARABOUTISME

- T. BURCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Messerschmitt, Alger, et P. Derain, Lyon, 1955.
- J. CARRET, *Le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Imprimerie officielle, Alger, 1959.
- L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Alsatia, 1953.
- *Thèmes et textes mystiques, recherche de critères en mystique comparée*, Alsatia, 1958.

### LE RÉFORMISME

#### *Quelques textes :*

- Citons encore, parmi les écrits réformistes accessibles en français :
- ALI ABDERRAZAK, *L'Islam et les bases du pouvoir*, tr. fr., R.E.I., III, 1933, et II, 1934.
- L. BERCHER, *Analyse de la brochure intitulée « Sentence des Grands Ulémas » (d'al Azhar) sur le livre « L'Islam et les bases du pouvoir »*, R.E.I., I, 1935.
- TAHAR AL HADDAD, *Notre femme dans la loi et dans la société*, anal. par M. Mutafarrig, R.E.I., III, 1935.
- KHEIREDDINE, *Réformes nécessaires aux États musulmans, Introduction*, Dupont, 1868.
- LES FRÈRES MUSULMANS, *Vers la lumière* (1936), trad. fr., O., IV, 1957.
- MOHAMED IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, tr. fr., Adrien Maisonneuve, 1955.

#### *Les Frères Musulmans :*

- FR. BERTIER, *L'idéologie politique des Frères Musulmans*, T.M., sept. 1952.
- J. JOMIER, *Les Frères Musulmans et leur influence*, E., mars 1959.
- P. RONDOT, *Nasser, des socialistes du Baas aux Frères Musulmans*, E., mars 1960.

#### *Les Ulémas algériens :*

- J. CARRET, *L'Association des Oulama Réformistes d'Algérie*, A.A., III, 1958.

## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

### Précurseurs et maîtres :

- A. DEMEERSEMAN, *Khereddine et les idées modernes en Tunisie*, IBLA, 76, 1956.  
— *Au berceau des premières réformes démocratiques en Tunisie*, IBLA, 77, 1957.  
— *Idéal politique de Khereddine*, IBLA, 79, 1957.  
— *Aspect humain des réformes de Khereddine*, IBLA, 80, 1957.  
— *Politique extérieure de Khereddine*, IBLA, 83, 1958.  
J. JOMIER, *Le Commentaire coranique du Manâr, tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, G.-P. Maisonneuve, 1954.  
H. LAOUST, *Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine*, O., II, 1959.

### ÉVOLUTION MODERNE, IDÉES, RENCONTRES ET RÉFORMES

- P. RONDOT, *La laïcité en pays musulmans*, in *La Laïcité*, travaux du Centre d'Études Juridiques de Nice, Presses Universitaires de France, 1960.  
— *Arabisme et solidarité orientale*, E., février 1958.  
— *Islam et monde moderne*, E., avril 1958.  
F.-M. PRAUSE, *Le colloque islamique de Labore*, A.A., III, 1958.  
*Qarawiyin entre son passé et son avenir*, F.I., n° 5, s. d. (1959).  
P. BUTTIN, *La réforme de la justice* (au Maroc), C., avril 1958.  
S. ABITBOL-HERVÉ, *Codification et rénovation du droit musulman au Maroc*, C., juillet 1958.  
J. LAPANNE-JOINVILLE, *Le Code marocain de statut personnel*, R.J.P.O.M., janv.-mars 1959.  
P. RONDOT, *Jeûne et travail dans un Islam moderne*, S.T., mars 1960.  
HAMZA BOUBAKEUR, *La réforme du mariage musulman en Algérie*, M., 19 février 1959.  
J. ROUSSIER, *L'ordonnance du 4 février sur le mariage et le divorce des Français de statut musulman local*, R.S., avril 1959.  
— *Le mariage et le divorce des Musulmans algériens*, D.A., III, 1959.  
L.-P. FAUQUE, *Stades d'évolution de la cellule familiale musulmane d'Algérie*, Imprimerie officielle, Alger, 1959.  
H. DE MONTEY, *Femmes de Tunisie*, Mouton, Paris-La Haye, 1958.  
LORA VREED DE STUERS, *L'évolution de la femme indonésienne*, Mouton, Paris-La Haye, 1959.  
X J. CARRET, *La femme musulmane*, B.C.D., Alger, 1957-1958.

## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

### L'ISLAM ET LES NATIONS D'AUJOURD'HUI

#### *Orient arabe :*

- J.-P. ALEM, *Le Moyen-Orient*, « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, 1959.
- J. BAULIN, *Face au nationalisme arabe*, Berger-Levrault, 1959.
- J.-J. BERREBY, *La Péninsule arabe*, Payot, 1958.  
— *Le Golfe Persique*, Payot, 1959.
- T. BERNIER, *Naissance d'un nationalisme arabe à Aden*, A.A., II, 1958.
- J.-E. GODCHOT, *Les constitutions du Proche et du Moyen-Orient*, R.S., 1957.
- P. RONDOT, *Destin du Proche-Orient*, Éd. du Centurion, 1959.  
— *Des nationalismes aristocratiques à l'arabisme populaire en Orient*, A.A., IV, 58.  
— *Les couleurs de l'arabisme*, P., nov. 1959.  
— *Le Liban après cinq mois de crise*, E., déc. 1958.  
— *Une conciliation arabo-israélienne est-elle possible ?* E., avril 1959.  
— *La République Arabe Unie et le mythe nassérien*, R.D.N., nov. 1959.  
— *Iraq tragique*, E., février 1960.

#### *Turquie, Iran, pays kurdes :*

- J.-P. ROUX, *La Turquie*, Payot, 1953.
- V. MONTEIL, *Iran*, « Petite Planète », Éd. du Seuil, 1957.
- B. NIKITINE, *Le Kurdistan et les Kurdes*, Klincksieck, 1955.
- P. RONDOT, *Kurdistan, forteresse oubliée*, R.D.N., mars 1959. ✕  
— *Naissance du Cento*, E., novembre 1959.

#### *Pakistan :*

- G.-A. GEORGES, *Au Pakistan : une dictature militaire d'un type particulier*, A.A., IV, 1959.
- F.-M. PRAUSE, *Dix ans de Pakistan : l'Islam et l'idée nationale*, A.A., I, 1958.

#### *Monde malais :*

- L'Indonésie en bref*, I.I., 17 avril 1956.
- P. MARTIN, *Phénomènes d'acculturation en Malaisie*, A.A., IV, 1959.
- P. RONDOT, *Malaisie, société multiraciale*, E., déc. 1957.  
— *L'Indonésie à l'épreuve de l'indépendance*, S.T., déc. 1959.  
— *Singapour, foyer d'une nation*, R.D.N., août-sept. 1959.  
— *Les Cham musulmans du Vietnam et du Cambodge*, T., 1950.  
— *Islam et État en Indonésie; « Démocratie dirigée » et Dar ul Islam*, E., sept. 1959.

## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

### Moghrab :

- P. FAUVELLE, *Le peuple d'Allah*, Berger-Levrault, 1958.  
R. LE TOURNEAU, *La France et l'Afrique du Nord*, E., juin 1959.  
R. ARON, *L'Algérie et la République*, « Tribune Libre », Plon, 1958.  
J. CARRET, *Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie*, A.A., I, 1957.  
P. RONDOT, *L'Orient arabe regarde l'Algérie : une nouvelle randonnée de Sidi Oqba*, S.T., mars 1959.  
R. SCHAEFER, *Révolution en Algérie*, Éd. France Empire, 1956.  
J. SERVIER, *Demain en Algérie*, R. Laffont, 1959.  
SECRÉTARIAT SOCIAL D'ALGER, *La cohabitation en Algérie*, Alger, 1956.  
— *L'Algérie et sa jeunesse*, Alger, 1957.  
— *Le sous-développement en Algérie*, Alger, 1959.  
*Notes de lecture*, ESNA, n° 63, fév.-mars 1958.  
*Pour un développement normal de l'Algérie*, ESNA, n° 75, oct.-nov. 1959.  
*Les Algériens parmi nous*, ESNA, n° 70, déc. 1958.  
J. BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Presses Universitaires de France, 1955.  
J. et S. LACOUTURE, *Le Maroc à l'épreuve*. Éd. du Seuil, 1958.  
J. SERJAC, *Mauritanie et Maroc*, A.A., I, 1959.  
A. DEMEERSEMAN, *Tunisie, sève nouvelle*, Casterman, 1957.  
SIMONE GROS, *La politique de Carthage*, « Tribune Libre », Plon, 1958.

### Afrique Noire :

- Documents de la Revue des Deux Mondes*, n° 3, nov. 1958.  
*L'Islam en Afrique Noire*, R.C.A., III, 1956.  
P. ALEXANDRE, *L'Islam noir*, M.T.M., 12 et 19 oct. 1957.

## SCIENCE ET TECHNIQUE

- L. GARDET, *Le Monde de l'Islam face à la civilisation technique*, B.C.S.J.B., mars 1959.  
J. JOMIER et P. CASPAR, *L'exégèse scientifique du Coran d'après le cheikh Amin al Khouli*, MIDEO, 1957.  
P. RONDOT, *Les Musulmans devant la science et la technique*, H., 1960.

## U.R.S.S., ISLAM ET COMMUNISME

- A. BENNINGSEN, *Sultan Galiev; l'U.R.S.S. et la révolution coloniale*, Es., avril 1957.  
— *L'intelligentsia musulmane en U.R.S.S.*, O.M.O., 6 nov. 1959.

## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

- H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *Communisme et Islam en U.R.S.S.*, E., nov. 1957.  
— *Réveil de l'Islam en Union Soviétique? Le Kazakhstan*, A.A., II, 1958.  
— *Réalité et limites de la présence russe en Asie Centrale*, A.A., IV, 1958.  
— *Le culte musulman et le pouvoir en U.R.S.S.*, A.A., III, 1959.  
J. NANTET, *L'Islam dans le système soviétique*, S.T., mai 1959.  
J. GLORIES, *Quelques observations sur la révolution algérienne et le communisme*, A.A., I et II, 1958.  
V. MONTEIL, *Les Musulmans soviétiques*, Éd. du Seuil, 1957.  
J. RECOULES, *Les chances du communisme au Maroc*, A.A., II, 1958.  
P. RONDOT, *L'Irak, contentieux trop séduisant*, Es., mars 1960.

\*  
\*\*

Certaines revues générales consacrent parfois un numéro spécial à l'Islam et aux questions musulmanes. Citons, parmi les publications récentes : *Fédération* (« L'Islam et l'État »), mars 1956; *La Table Ronde* (« L'Islam »), juin 1958; *Les Missions Catholiques*, oct.-nov. 1958; *Échanges*, (« Aspects de l'Islam »), Pentecôte 1959.

Parmi les journaux et périodiques généraux de langue française faisant une part très large aux problèmes musulmans, citons en outre les quotidiens *Combat*, *La Croix*, *Le Monde*, et les mensuels *Esprit*, *Études*, *Preuves*, *Revue de Défense Nationale*, *Revue de l'Action populaire*, *Revue de Paris*, *Revue des Deux Mondes*, *Revue Militaire d'Information*, *Signes du Temps*, etc.

\*  
\*\*

Il reste indispensable, pour suivre l'évolution contemporaine, de consulter les périodiques spécialisés, traitant soit de l'ensemble du monde musulman, soit d'une région particulière. Voici une courte liste, nullement exhaustive, des principaux périodiques en langue française :

### A. REVUES COUVRANT L'ENSEMBLE DU MONDE MUSULMAN

- L'Afrique et l'Asie*, 8, rue de Furstenberg, Paris-6<sup>e</sup>.  
*Annales de l'Institut d'Études Orientales*, Faculté des Lettres, Alger.  
*Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, 12, rue Saint-Jean-Baptiste-de-la-Salle, Paris-6<sup>e</sup>.

## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

- Europe-France-Outre-Mer*, 37, rue Marbeuf, Paris-8<sup>e</sup>.  
*Marchés tropicaux du Monde*, 190, boulevard Haussmann, Paris-8<sup>e</sup>.  
*Missi*, 6, rue d'Auvergne, Lyon.  
*Le Monde non chrétien*, 17, rue Saint-Antoine, Paris-4<sup>e</sup>.  
*Orient-Occident*, Documentation Française, 16, rue Lord-Byron, Paris-8<sup>e</sup>.  
*Revue de Presse, Moghreb, Proche-Orient, Moyen-Orient*, 46, rue Ben-Cheneb, Alger.  
*Revue des Études Islamiques*, Geuthner, 12, rue Vavin, Paris-6<sup>e</sup>.  
*Rythmes du Monde*, Abbaye de Saint-André-les-Bruges, Belgique.

### B. REVUES CONSACRÉES SURTOUT A UNE RÉGION PARTICULIÈRE

#### *Proche et Moyen-Orient :*

- Cahiers de l'Orient contemporain*, G.-P. Maisonneuve, 198, boulevard Saint-Germain, Paris-7<sup>e</sup>.  
C.I.P.O., *Centre d'Information du Proche-Orient*, 62, rue Lhomond, Paris-5<sup>e</sup>.  
MIDEO, 1, rue Masna al Tarabich, Abbassiah, Le Caire.  
*L'Observateur du Moyen-Orient*, 38, avenue de l'Opéra, Paris-2<sup>e</sup>.  
*Orient*, 114, Champs-Élysées, Paris-8<sup>e</sup>.  
*Moyen-Asie et Extrême-Orient*.  
*France-Asie*, 93, rue Nguyễn van Thinh, Saïgon.  
*Informations indonésiennes*, Ambassade d'Indonésie, 49, rue Cortambert, Paris-16<sup>e</sup>.  
*Pakistan*, Ambassade du Pakistan, 18, rue Lord-Byron, Paris-8<sup>e</sup>.

#### *Moghreb :*

- Les Cahiers de Tunisie*, Institut des Hautes Études, 2, rue de Souk-Ahras, Tunis.  
*Confluent*, 4, rue Allal ben Abdallah, Rabat.  
*Le Développement africain*, Institut d'Études du Développement africain, B. P., 20, Alger.

ESNA, 6, rue Barye, Paris-17<sup>e</sup>.

*Faits et Idées*, rue Bernez Cambot, Rabat.

IBLA, 12, rue Jamaa el Haoua, Tunis.

*La Revue africaine*, Société historique algérienne, Faculté des Lettres, Alger.

*Liens*, Bulletin du Centre d'Études Régionales Kabyles, Tizi-Ouzou, Algérie.

#### *Sahara, Afrique Noire :*

*Annales de l'Institut d'Études Sahariennes*, Université d'Alger.



## NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE

*Bulletin de liaison saharienne*, Office saharien, Mauritanie, Alger.  
*Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire*, B. P. 206, Dakar.  
*Notes Africaines*, B. P. 206, Dakar.  
*Présence Africaine*, 42, rue Descartes, Paris-5<sup>e</sup>.

\*  
\*\*

Parmi les périodiques en langue étrangère, nous nous bornerons à mentionner, comme particulièrement importants :

*Middle Eastern Affairs*, 333 West 86th Street, New York 24, N. Y. (États-Unis).

*Middle East Journal*, 1761, N. St. N. W., Washington 6, D. C. (États-Unis).

*New Outlook*, 8, Rehov Karl Netter, Tel Aviv (Israël).

*Oriente Moderno*, 2, viale David Lubin, Rome (Italie).

*Die Welt des Islams*, E. J. Brill, Leiden (Pays-Bas).

*The World to-day*, Chatham House, 10 St James Square, Londres, S. W. 1 (Grande-Bretagne).

# INDEX

## I

### ESSAI DE RÉPERTOIRE DES PRINCIPALES IDÉES ET NOTIONS PRÉSENTÉES

#### A

- abattage des animaux : illicite : 154; — rituel : 173; — rituel et clandestin en U.R.S.S. : 180.  
ablation de la main du voleur : 116.  
ablutions : 93.  
abnégation : 151.  
actes surrogatoires, cf. pratiques.  
action, bonnes actions : 93, 98, 139; — éducative : 152.  
adaptation de l'islam : 85-143.  
administration : accès des Africains : 56, 57; — son fonctionnement durant le Ramadan : 96, 103, 104; — islamique : 151; — occidentale : 40, 41, 45, 52, 139; — séoudite : 96.  
adultère (châtiment de l') : 116-117.  
agriculture : 17, 52, 53; cf. paysan, rural.  
alcool : 115, 116, 151.  
« Algérie de papa » : 142.  
aliénation mentale : 195.  
alimentation : 29, 98, 99, 115, 133, 140, 190; cf. interdits alimentaires.  
allégorisme : 128.  
allocutions présidentielles (Tunisie) 90, 191.  
« Ame africaine » : 59.  
« Ame universelle » : 129.  
amour de Dieu : 81, 132-134.  
amulette : 49.  
analphabétisme : 97.  
anarchie : 86, 92.  
ancêtres, anciens (imitation des) : 86, 92, 192; cf. passéisme, réformisme.  
anesthésie : 116.  
angoisse (voir : V, *qalaq*) : 125.  
animistes, cf. païens; — islamisés : 42, 43, 186.  
année musulmane (lunaire) : 108, 112-114.  
anticommuniste, antisoviétique : 111, 119, 152.  
antireligieux : 179.  
antiscientifique : 180.  
apologétique : 108, 118.  
apostolat islamique : 73-75.  
arabisme : 70, 76, 87, etc.  
arachide : 52, 53.  
arbitraire (de l'exégèse réformiste) : 88.  
archétypes : 137.  
architecture : 47, 92.  
argent : 67.  
aristocratie (Afrique noire) : 54, 61.  
armée (conception islamique) : 106, 150, 151, 154.

## INDEX

artisan : 141, 176.  
arts : 83, 135, 170; cf. architecture.  
ascension sociale : 45.  
ascèse : 189, 190; cf. soufisme.  
assassinat politique : 129.  
« Assistant » : 129.  
associationisme : 139.  
astronomiques (calculs) : 112, 113, 194.  
athéisme : 144; — en Iraq : 11, 120; — en Turquie : 177; — en U.R.S.S. : 186; — châtiment proposé : 111.  
attestation de l'unicité divine (voir : V, *chahada*) : 93, 94.  
attributs divins : 129.  
aumône : théorie de l'aumône légale (voir : V, *zakat*) : 106, 107; — purificateur : 87; — pour le pèlerin : 15; — remise au marabout : 50; — en pays malais : 15; — en pays noir : 50.  
autocritique (Moghreb) : 163.  
autonomie interne (Singapour) : 25; — juridique des Ismaéliens : 131.  
autoritarisme (Indonésie) : 30.  
autorités; rôle dans les fêtes rituelles : 100, 107, 112, 113.  
avenir : 186, 187.  
aveu (moyen de preuve) : 117.

### B

bases de l'Islam : 85-122, 159, 175; cf. principes.  
bédouin : 86.  
bienfaisance (associations de) : 22.  
Blancs (en Afrique Noire) : 42, 45, 61, 63.  
blocus arabe : 83.  
bombe à hydrogène : 171; — atomique française : 192.  
boubou : 41, 46.

bouchers : 173.  
bourgeois : 36, 46, 141.  
bourreau : 116.  
boutiquier : 176.  
« branches » confrériques : 141.  
« bras croisés » (attitude rituelle) : 67, 142.  
Bureaux arabes : 40.  
butin : 154.

### C

cadres hiérarchiques (dans la communauté) : 167, 190.  
cafés : 83; — chantants : 191.  
calendrier : 108, 112, 114, 186, 194.  
caoutchouc : 18.  
capital, capitalisme : 70, 103, 175, 183.  
captif : 133.  
caravanier : 34.  
casuistique : 113.  
causes, cause première, causes secondes : 78, 168, 169.  
censure théologique : 147.  
centralisation (en Indonésie) : 16, 20, 21, 30.  
changement de religion : 165.  
chantier : 83.  
chapelet : 53.  
charité : 22, 54, 98, 100, 106, 107, 133, 198.  
chefs (confrériques) : 138; — d'État : 161, 166, 192; — militaires : 89, 151; — politiques : 90, 100, 145, 191; — religieux : 29, 57, 176, 179; — traditionnels en Afrique Noire : 40, 41, 45, 55.  
chiens : 28.  
choléra : 103.  
chômage : 17.  
« Cinq principes » (Indonésie) : 20.  
cimetière : 100.

## PRINCIPALES IDÉES ET NOTIONS PRÉSENTÉES

- circoncision : 100, 180.  
 citoyen : 160, 163, 196.  
 civilisation : 48, 62, 118; — arabe : 171; — islamique : 42, 135, 145; — moderne : 44, 95, 163; — occidentale : 144, 150, 156, 158, 171.  
 clans (politique) : 94, 131; — (sociologie) : 161.  
 classes sociales et professionnelles : antagonismes de — : 197; aristocratie : 54, 61; artisans : 141, 176; ascension sociale : 45; bouchers : 173; bourgeois : 36, 46, 141; boutiquiers : 176; cadres nationaux : 189; caravaniers : 34; chefs d'entreprise : 46; chômeurs : 17; classes moyennes : 21; classes laborieuses : 98; combattants : 109, 150; commerçants, marchands, négociants : 13, 14, 17, 26, 27, 34, 35, 39, 46, 57, 73, 89, 130; cultivateurs : 27, 89; élites, intelligentsia : 2, 56, 61, 121-126, 152, 154, 167-168, 174, 181-182, 199; employés, fonctionnaires : 46, 101, 192; éleveurs : 27; entrepreneurs : 21; étudiants : 174, 196; évolués : 122, 163, 174; féodaux : 86; guérisseurs : 180; industriels : 89; jeunesse, cf. ce mot; légistes : 132; lettrés : 36, 57-58; masses : 22, 98, 129, 153, 164, 171; marins : 13, 14, 17, 26, 27, 34; notables : 162-163; ouvriers : 23, 98, 141, 199; pasteurs : 37; paysans : 21, 23, 36, 103, 141; plébéiens : 198; professeurs d'université islamique : 73; riches : 54, 57, 96, 106, 107, 118, 161, 170; savants : 169-171; sédentaires : 54; syndicalistes : 22, 100, 108, 109; techniciens : 167-175, 182; théologiens : 78, 113; trafiquants : 45; travailleurs : 72, 89, 95, 98, 180, 192, 193; vieillards : 59; voyageurs : 101.  
 clergé : 45, 94, 101, 138, 163.  
 coexistence pacifique (« notion islamique ») : 158.  
 cohabitation : 18.  
 colonialisme, colonisation : 70, 108, 118, 140, 181, 182, 183, 199.  
 combat : 109, 110, 150; cf. guerre, guerre sainte.  
 commentaires, commentateurs : 81, 132, 168, 170.  
 commerçant, commerce, commercial : 13, 14, 17, 19, 26, 27, 35, 39, 46, 47, 62, 71, 73, 89, 124.  
 communautaire (régime) : 164.  
 « communautarisme passéiste » : 198.  
 « communauté confessionnelle » (notion de) : 148.  
 communauté (française) : 54-55; — musulmane (voir : *V, oumma*) : 43, 46, 47, 68-84, 95-97, 107, 111, 118, 130, 148, 160, 162, 164, 165, 167, 178, 180-182, 191, 192, 197; (sa confusion avec la patrie) : 148; (ses rapports avec la communauté russe) : 181; (ses cadres) : 167.  
 communications : 17, 39; — automobiles : 173, 176; — maritimes : 17, 103, 175.  
 communisme : 23-25, 70, 77, 105, 111, 120, 157, 179-184, 186; — panislamique et panasiatique de Sultan Galiev : 183.  
 compensation du jeûne manqué : 101, 192.  
 complexe (de supériorité, d'infériorité) : 15, 172, 193, 197.  
 concentrationnaire : 197.  
 conception du Prophète : 195.  
 concorde internationale : 110; — sociale : 147.  
 concordisme : 170, 186.

## INDEX

- confessionalisme : 94.  
conflit arabo-israélien : 76.  
conformisme : 125, 156, 162.  
confréries : 37, 38, 44, 48-56, 58, 60, 64, 93, 123, 135-143, 155, 176, 195.  
confusion de la communauté musulmane et de l'État : 160, 165; — du civil et du religieux : 105; — du politique et du religieux : 59, 94, 105, 148, 153, 185; — du social et du religieux : 43, 44, 185; — du temporel et du spirituel : 42, 48, 71, 160, 169; — entre fonctions spirituelles et fonctions pénales : 117; — entre notions de « profane » et de « social » : 54; — entre toutes ces catégories : 196, 197; — mentale : 188.  
congrès, cf. IV.  
conjugal : 43; cf. fiançailles, mariage.  
connaissance : 70, 78, 128, 134; — informelle : 134; — rapport entre cette idée et celle de création : 78.  
conquête : 122, 180; cf. aussi guerre sainte.  
conseil (bon) (voir : V, *nasiha*) : 98, 148.  
conseil, cf. consultation.  
consensus, consentement général (voir : V, *ijma*) : 85, 86, 89, 162.  
consentement de la femme à son mariage : 162.  
conservateur (esprit) : 19, 25, 83, 104, 124, 125, 141, 148, 155, 161, 176, 191, 198; — dans le chiïsme : 124; — et modernisation en Turquie : 176.  
constitutionnel : 159; cf. IV, constitutions.  
consultation entre croyants (voir : V, *chodrà*) : 21, 148, 191; — juridique (voir : V, *fetwa*) : 26, 96, 160, 107, 118-122, 189-193.  
contrainte matrimoniale : 161.  
contre-réforme en Afrique Noire : 55, 59-61, 65.  
conversion à l'Islam : 146.  
coopération mutuelle en Indonésie : 20; — entre Musulmans : 105; — internationale : 74.  
coopérative : 21.  
coordination des lois religieuses et civiles : 105.  
couleurs (symbolisme) : 87, 112, 195.  
coutume : — en Afrique Noire : 41; — malaise (voir : V, *adat*) : 14, 19, 23; — musulmane en Asie centrale : 182.  
« Coutume de Dieu » : 168.  
coprah : 18.  
cosmogonie : 170.  
crainte de Dieu : 134.  
créateur : 81.  
création : 27, 43, 78, 81; — et connaissance : 78; notion ismaïlienne : 129; « création continue » : 43.  
créature : 132.  
critique : 163, 187; cf. efforts, Islam moderne.  
croissant : 27, 87.  
culte : 48, 126, 179; cf. rituel; — des Saints : 140, 141; budget des — en Turquie : 196.  
cultivateur, culture : 27, 89.  
culture arabe : 60; — en Afrique Noire : 39, 46, 60; — féminine : 163; — islamique : 16, 26, 62, 105, 146, 156; — sécularisée : 159; — malaise : 14, 23, 25; — minoritaire : 165; — nationale en Asie russe : 183; — physique : 99; — russe : 181; — séculière : 159.  
culturelle (dichotomie) : 14.  
cycle (notion ismaïlienne) : 129.

## PRINCIPALES IDÉES ET NOTIONS PRÉSENTÉES

### D

danses (des derviches) : 136.  
 décadence : 140, 150, 190.  
 découvertes : 91, 170.  
 défense nationale : 103.  
 défensive : 118.  
 degrés d'émanation : 129.  
 délibération, cf. consultation.  
 démocrate (parti — en Turquie) : 175, 178.  
 démocratie : 20-23, 30, 70, 159, 163; — dans l'Islam : 108, 147; « Démocratie dirigée » (Indonésienne) : 20-23, 30.  
 démographie : 17; cf. peuplement, statistiques.  
 dépenses somptuaires : 103.  
 déportation : 72.  
 députés : 162, 177; — minoritaires : 165.  
 désaffectation des symboles : 199.  
 désert : 124.  
 désislamisation : 168.  
 développement : 14, 19, 103, 107, 189-194, 197; — de l'Islam : 123-143.  
 devises : 103.  
 devoirs de l'Islam : 50, 87, 93-107, 131, 139, 150; devoir de l'action : 139.  
 diaspora : 74.  
 dichotomie culturelle : 14.  
 diffusion : 83.  
 dignité humaine : 116, 160; — nationale : 192.  
 dîme (voir : V, *zakat*) : 130; cf. aumône rituelle.  
 direction de la prière (voir : V, *qibla*) : 27, 53, 80, 142.  
 discrétion : 125.  
 discrimination : 164, 165.  
 dispense du jeûne : 189-194.  
 dissidence politique : 22, 29; — religieuse : 73, 123-131.  
 distinction fondamentale : 78.

distinction du spirituel et du temporel, du profane et du sacré : 43, 57, 71, 84, 118, 147, 160; — du politique et du religieux : 94; — de ces catégories niées par l'Islam traditionnel : 197; cf. confusions.  
 divisions territoriales : 148.  
 divorce : 162.  
 docteur de la loi : 89, 125, 148, 192.  
 doctrine de l'Islam : 14, 43, 44, 50, 134, 149, 193; — de l'Unité : 134; cf. unité; — des Frères Musulmans : 149.  
 dogme : 44, 143, 182.  
 droit : 150, 174; — coutumier africain : 40; — coutumier indonésien : 19; — musulman : 40, 85, 116, 117, 142, 151, 161, 166, 195-197; — pénal : 111, 114-118, 129, 151; — privé : 147, 161, 165; — public : 165, 197; cf. coutume; — civiles : 163; — de l'homme : 160, 196; — des étrangers : 116, 151; — familiaux et féminins : 156, 160, 163; — politiques : 163.

### E

éclectisme : 24, 146.  
 école : 22, 90, 106, 165.  
 écoles juridiques : 149; cf. rites.  
 économie : 14, 17-19, 39, 46, 52, 89, 103, 137, 151, 158-160, 170, 174, 182, 190-194; — et notion de guerre sainte : 193.  
 édiles : 154.  
 éducation : 56, 152.  
 efficacité : 175, 193.  
 effort : 169, 193; — dans la voie de Dieu, cf. guerre sainte; — d'interprétation : 85, 92, 127, 148, 149.

## INDEX

égalité civique : 160; — des croyants : 47, 96; — des sexes : 162, 163.  
élaboration doctrinale : 149.  
élections : 21, 30, 91, 108, 141, 175, 176; — califales : 91; — à Singapour : 30; — en Algérie : 141; — en Indonésie : 21; — en Turquie : 175, 176; — municipales au Maroc : 108.  
élevage : 27, 180.  
élite : 174; — au Maroc : 152; — au Moghreb : 121, 152, 167; — désislamisée : 168; — en Afrique : 56, 61; — en Algérie : 141, 154; — en Asie centrale : 181, 182; — en Iran : 126.  
« élu de Dieu » : 177.  
« Emanation » : 129.  
émancipation; — de la femme : 147; — nationale : 148, 190.  
émigration : 17, 72.  
émirs : 39, 54.  
empire musulman (premier) : 150.  
empires : 33, 35, 38, 71, 137; cf. IV.  
emprunts doctrinaux : 149.  
enseignement; — en Afrique : 39, 54, 56, 58; — des caractères arabes en Turquie : 178, — du Prophète : 133; — islamique : 39, 44, 54, 56, 74, 96, 105, 127, 128, 133, 154, 168, 170, 178; — ismailien : 128; — officiel : 59; — réformiste : 58, 139; — scientifique : 170.  
entreprises : 21, 24, 75.  
enterrements : 28.  
Envoyé d'Allah : 44, 71, 93.  
épiscopat : 101.  
eschatologique : 14.  
esclavage : 34, 35, 38, 40, 54.  
ésotérique : 44, 56, 124, 128-136.  
Espace (ismailien) : 129.  
esprits forts : 113, 114.  
essentiel (surnaturel) : 132.  
étain : 24.

État : 36, 131, 159-169; -- laïque, moderne : 76, 144, 159-168, 191; — islamique : 36, 75, 91, 98, 126, 156, 160, 166, 169.  
éthique : 148, 160, 166.  
ethnique : 17, 25, 29, 45, 49, 50, 172; groupes — : 17, 25, 40; particularisme — : 50, 172.  
étoile : 87.  
étrangers : 116, 151.  
étudiants : 174-196.  
évolués : 122, 163, 174.  
évolution : 16, 17, 23, 45, 62, 92, 108, 109, 118, 125, 138, 146, 147, 151, 154, 164, 190, 194.  
exégèse : 129, 142, 170.  
expansion de l'Islam : 18, 30, 42 s., 69, 116, 185; — en Afrique : 32-66; méthodes d' — : 72-75.  
extase : 140.  
extrémisme : 20, 22, 139.

## F

« facilité » de l'Islam : 190, 193.  
famille : 14, 111, 156, 161, 163, 181, 197, 199.  
fédéralisme : 21.  
femmes : 21, 43, 54, 147, 151, 154, 156, 160-163, 199.  
féodaux : 86.  
férié : 107.  
ferveur politique musulmane : 75.  
fiançailles : 140.  
finances : 14, 103, 105-107, 130.  
flagellation : 111.  
foi : 19, 85, 150, 151, 169, 177, 179, 180, 182, 186, 187, 197.  
folklore : 138.  
foncières (revendications) : 131.  
fonctionnaires : 101, 192.  
fonction publique : 165, 174.  
fondements de l'Islam : 85-122, 154, 159, 175; cf. bases, principes.

## PRINCIPALES IDÉES ET NOTIONS PRÉSENTÉES

force : 150, 192.  
 fraternité musulmane : 79, 96.  
 frontière : 26.  
 « front unique » : 151.  
 fumeurs : 96.  
 fusée lunaire : 91, 194.

### G

généalogie : 121, 138, 181.  
 géographie : 16, 17, 26, 131.  
 gouvernants, gouvernement : 30,  
 89, 90, 97, 100, 101, 107, 113,  
 156, 160, 191, 195, 199.  
 grâce : 132, 152, 170.  
 grammaire : 174.  
 « Greater Malaya » : 30.  
 « Greenwich islamique » : 112.  
 grèves : 108.  
 groupe (conscience de —) : 104.  
 groupements de jeunesse : 151; —  
 sociaux et culturels : 165.  
 guérisseurs : 180.  
 guerre : 39, 97, 109, 118, 147, 150,  
 159, 193.  
 guerre sainte (voir : V, *djihad*) :  
 29, 96, 106, 107, 109, 118-122,  
 180, 190, 193.  
 gymnastique : 93.

### H

hébraïque : 76.  
 hégire : 110.  
 héréditaire : 121, 138.  
 hérésie : 139; cf. sectes.  
 hiérarchie : 167, 191.  
 histoire : 29, 33, 38, 50, 60, 71,  
 122, 128, 133, 137, 146, 154,  
 168, 178, 197; interprétation his-  
 torique de l'islam : 92, 171;  
 étude de l'histoire : 105; vue  
 musulmane de l'— : 80, 81, 88.  
 homogénéité de l'islam : 197.

honte conditionnée (voir : V,  
*hichma*) : 86.  
 horaires de travail : 194.  
 hospitalité : 39, 44, 46, 96.  
 humanité, humanitarisme : 20,  
 105, 150, 154.  
 humiliation : 190, 192.  
 humilité : 95, 134.  
 hurlée (prière) : 53.  
 hygiène (et piliers de l'islam) :  
 93, 94, 99, 100, 190-193; — dans  
 le Coran : 171; cf. santé, sani-  
 taire.

### I

idéal, idéaux de base : 16, 85-87.  
 identité essentielle : 78.  
 idéologie : 147, 154.  
 ignorance : 127.  
 imitation : 86, 92.  
 immigration : 24, 25, 29, 45.  
 impérialisme : 87, 109, 152, 158,  
 183.  
 impression du Coran : 82.  
 incantations : 137.  
 indépendance : 17, 19, 25, 45, 59,  
 61, 63-65, 104, 150, 170.  
 industrialisation, industrie : 89,  
 92, 159, 170, 173-175, 182.  
 industriels : 89.  
 inégalité des minoritaires : 164,  
 165.  
 informelle (connaissance) : 134;  
 — (intuition) : 79.  
 initiation, initiés : 48, 50, 124,  
 129.  
 injustice : 195.  
 innovation : 23; — dans l'islam :  
 87, 198 (voir : V, *bidaa*).  
 instruction : 25, 52, 178; cf. cul-  
 ture, éducation.  
 intégrisme : 18, 149-152.  
 intellectuel (au sens mystique) :  
 137.



## INDEX

intelligentsia : 21, 182, 199.  
intercommunautaire : 165.  
interdits alimentaires : 28, 114-118, 151.  
intérêt : 199.  
interétatique : 107.  
intermédiaire entre Dieu et l'homme : 51, 81.  
intermédiaire (peuple) : 70.  
international : 74, 197.  
interprétation : 21, 81, 85, 86, 92, 127; — moderne : 88, 91, 156, 157; cf. effort.  
interracial : 25.  
intolérance : 178.  
intuition informelle : 79.  
inventions : 91-92.  
irréductibilité de l'Islam : 197.  
« Islam cavalier », « Islam marin » : 34.  
islamisés : 42, 43, 186.  
Islam noir : 8, 32-62, 102.  
islamo-chrétiens (rapports) : 74, 80, 156, 165, etc.  
ivoire : 34.  
ivresse : 45, 115, 195.

**J**

jeûne : 16, 50, 95, 101, 102, 108, 112-114, 150, 151, 180, 189-194.  
jeunesse : 54, 111, 146-148, 151, 153, 156, 162, 174, 195, 199.  
jours (durée des) : 101.  
journaux, cf. presse.  
juridique : 92, 106, 149, 151, 174, 197; autonomie — des Ismaéliens : 131.  
juriconsulte religieux cf. V, *mufti*, 84, 89, 91, 97-99, 101, 103, 109, 113, 161, 190-194.  
justice : 109, 147, 196; cf. droit; — personnelle : 197; — sociale : 20, 70, 147, 197.

## K

kémalisme : 61, 164, 175, 177, 178.

## L

laïc, laïcité, etc. : 61, 65, 74, 115, 144, 159, 177, 178, 186, 195.  
langue : 15, 17, 45, 111, 122, 181; — arabe : 15, 58, 82, 153; — arabe dialectale : 98, — française : 99; — haoussa : 62; — indonésienne, javanaise, malaise : 17; — persane : 146; — véhiculaire : 62; — vernaculaire : 60; — vivante : 73; — vulgaire : 82; cf. traduction.  
lapidation : 117.  
latinisation de l'alphabet : 177, 178.  
laxisme : 115.  
lecture du Coran : 83.  
légaliste : 19, 122.  
législatifs (emprunts) : 149.  
législation, loi musulmane : 85, 87, 91, 117, 151, 166, 194-197; — pénale : 114-118; règne de la loi : 81; — vestimentaire : 195. cf. droit.  
légistes : 132.  
lettrés : 36, 57, 58.  
libéral, libéralisme : 91, 103, 121.  
libération : 107, 158, 174.  
liberté : 92, 139; — de conscience : 20, 196.  
libre examen : 125.  
licencieux : 129.  
Lieux Saints : 15, 104; cf. pèlerinage.  
linguistique, cf. langue.  
littérature arabe : 125, 148, 149; — iranienne : 125.  
littéraires (études) : 174.  
logique : 134, 171.

## PRINCIPALES IDÉES ET NOTIONS PRÉSENTÉES

liturgie, liturgique : 82, 83; cf. rituel.  
 Livre sacré : 28, 81, 150; cf. Coran.  
 lumière divine : 193.  
 lunaison, lune : 108, 112-114, 194; cf. année musulmane.

### M

magie, magique : 19, 48, 49, 193.  
 marabout, maraboutisme : 34, 35, 37, 44, 48-55, 58, 86, 100, 135-143, 152, 155.  
 marchands : 34, 39, 57, 130; cf. commerçants.  
 mariage : 161-163, 181; second — en Iraq : 195.  
 marins, maritime : 13, 14, 17, 26, 27, 34, 102, 103.  
 martyrs (chiïtes) : 111.  
 marxisme : 61, 199; cf. communisme.  
 masses : 22, 98, 129, 153, 164, 171.  
 matérialisme : 85, 174, 198, 199.  
 matérielle (vie) : 105, 190-193.  
 mathématiques : 172.  
 « Matière primitive » : 129.  
 mécanique : 173, 175.  
 médicales (pratiques) : 49.  
 « mention » (voir : V, *dhikr*) : 137.  
 mérites : 93.  
 métaphysique : 78; cf. ésotérique.  
 militaire : 45, 89, 137, 150, 151, 153, 173, 193.  
 millénarisme : 197.  
 minaret : 27, 74.  
 ministre minoritaire : 165.  
 minoritaires dans l'islam : 75, 84, 151, 160, 164-166, 177, 199.  
 minoritaire (tendance politique) : 30.  
 minorité russe en Asie Centrale : 181.

miracle (du Coran) : 170.  
 missions, missionnaires : 73, 82, 137.  
 mission prophétique : 119.  
 moderne, modernisation : 18, 19, 23, 53, 54, 56, 60, 74, 79, 85, 88-91, 93, 95, 97, 99, 108, 109, 111, 114, 116, 121, 144, 145, 147, 148, 152, 154, 155, 156, 157, 159-168, 175, 176-178, 180, 189, 194, 198, 199.  
 modernisme : 23, 61, 65, 88, 138, 139, 146, 148.  
 mœurs : 151, 164.  
 monde : 52, 78, 129, 150, 151.  
 monisme : 135, 142.  
 monogamie : 161.  
 monopole : 115.  
 monothéisme : 44, 50, 81, 122; cf. unité divine.  
 morale, moralité : 42, 79, 86, 99, 110, 129, 130, 154, 167, 172, 186, 191, 197.  
 moralisatrice (peine) : 116.  
 mosquée; à Beyrouth : 94, 109; à Kairouan : 92, 111; à Touba : 52; au Cambodge : 27; au Vietnam : 29; à Washington : 74; en Afrique Noire : 40, 47, 52; en Égypte : 119; en Tunisie : 90, 92, 98, 111, 193; en Turquie : 177, 195; en U.R.S.S. : 179, 180; Grande Mosquée : 92, 94.  
 morts (commémoration) : 111.  
 moyennes (classes) : 21.  
 « mouvements » : 155, 165.  
 moyen Âge : 137.  
 municipalité : 108, 154; cf. villes.  
 musique : 83, 135.  
 mutilation : 154.  
 mystère, dans le chiïsme : 125; — de Dieu : 80, 132.  
 mystique : 48, 60, 79, 93, 112, 123, 131-143; cf. soufisme.

## INDEX

### N

nation : 82, 148, 150, 151, 181, 189, 191, 194; (idée moderne) : 148, 154, 164, 190, 193; — « musulmane » : 190.  
 national : 18, 19, 20, 31, 103, 108, 111, 121, 127, 148, 150, 152, 154, 164, 180, 181; fête « nationale » du Mouloud : 111.  
 nationalisation : 17.  
 nationalisme : 153, 164; — à l'égard des minoritaires : 160; — indonésien : 30; — intégral : 150; — iraquien : 142; — islamique : 157; — kazak : 181; — multiracial à Singapour : 25; — musulman en U.R.S.S. : 180-182; — occidental : 157.  
 nationalistes indonésiens : 18, 19; — moghrébins : 139; signification nationaliste du réformisme en Indonésie : 19.  
 nationalité : 126.  
 nature : 70, 97, 115, 168.  
 navigateur, navigation, cf. marins.  
 nébuleuse primitive : 170.  
 négociants, cf. marchands, commerçants.  
 négriers : 45.  
 négritude : 61.  
 néo-confrérique, néo-maraboutique : 141.  
 « Néo-Musulmans » : 13-64, 185.  
 niveau de vie : 98, 103.  
 Noirs : 8, 32-64, 73, 82, 102, 116.  
 nomade : 36, 54.  
 nombre : 129.  
 démocratie : 81.  
 notables : 162-163.  
 nourriture, cf. alimentation.  
 Nouvel An : 177.  
 nuit du Destin : 100; — « du doute » : 114, 194; — du Mou-

loud : 111 s.; — du Ramadan : 99, 100, 191.

### O

obligations sociales : 139; — religieuses : 151.  
 obscurantiste : 196.  
 occidentale (influence, mentalité) : 45, 86, 117, 187; cf. modernisme (voir : IV, Occident).  
 opinion : 86, 100, 148, 170, 192.  
 opportunisme : 89, 119.  
 opposition : au Liban : 94, 101, 109; — en Tunisie : 90, 98, 194; — en Turquie : 176, 177.  
 or : 34, 35, 38.  
 orateur : 174.  
 orientaliste : 131.  
 orphelin : 100, 133.  
 ouvriers : 23, 98, 141, 190.

### P

pacification : 141, 155.  
 païen : 11, 12, 30, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 49, 127, 140, 182, 190; paix : 72, 105, 108, 109, 118, 151, 156, 158.  
 panasiatique : 183.  
 panislamisme : 183.  
 panthéisme : 11, 14, 28, 50, 135; cf. païen.  
 Pantjasila : 20, 23.  
 paradis : 50, 93, 190.  
 paresse : 194.  
 parfum : 100.  
 Parlement, parlementaire : 30, 64, 165; cf. députés.  
 « Parleurs » : 129.  
 particularisme : 82, 111, 112; en Afrique Noire : 48, 50, 52, 55, 56; en Indonésie : 17, 20; en Orient : 109.

## PRINCIPALES IDÉES ET NOTIONS PRÉSENTÉES

- partis : 89, 151, 152; cf. IV.  
 partisan (esprit) : 89.  
 passé, cf. anté-islamique.  
 passéisme : 65, 68 s., 198; — en Turquie : 164.  
 pasteur : 37.  
 pathologique : 138.  
 patriarcat : 94, 163.  
 patrie (voir : V, *watan*) : 120, 148, 150; (notion musulmane) : 148, 150.  
 patriotisme socialiste supranational : 182.  
 pauvres (charité à leur égard) : 74, 109, 106, 107, 133; (égalité avec les riches) : 96.  
 paysan : 21, 23, 36, 103, 141, 109.  
 péché (effacés) : 93.  
 peine, cf. droit pénal.  
 pèlerinage à La Mecque : 102-105, 107, 117; — des Africains : 40, 59, 57, 142; — des Cambodgiens, 28; — des Malais : 15, 16, 25, 142; — des Thaïlandais : 26; date : 113, 177; organisation gouvernementale : 26, 30.  
 pèlerinage aux tombeaux des Saints : 100, 139.  
 personne : 81, 109, 107.  
 personnalisme : 147.  
 pétrole : 107.  
 peuplement : 42, 45, 61-63.  
 philosophie : 60, 70, 78, 128-131, 134, 137, 146, 147, 169, 196-199; — de Mohamed Iqbal : 146, 147; — des Ismailiens : 128-131.  
 physique : 168.  
 piété : collective : 96; — populaire : 138; — ritualiste : 87.  
 piétisme : 177.  
 « Piliers » de l'Islam : 93-114, 192.  
 platonicien : 137.  
 plébéien : 198.  
 pluie : 99.  
 « Plus Grande Malaisie » : 30.  
 poètes, poèmes : 83, 112.  
 poisson qui soutient le monde : 52.  
 politique : 12, 25, 43, 56, 63, 90, 102, 155-159, 174, 198; — arabe : 92; aspect — du Coran : 139; aspect — du réformisme : 148-149; — au Liban : 94, 100, 101; — au Soudan : 63-64; — au Maroc : 163; — dans la péninsule indienne : 130; — dans l'Asie Centrale : 181-182; — « divine » : 169; — en Algérie : 141-142; — en Égypte et R.A.U. : 116, 127, 149; — en Indonésie : 18, 20, 24, 25; — en Iraq : 110, 125; — en Malaisie : 25, 26; — en Tunisie : 90, 145, 174; — et chiïsme : 125, 127, 108; — et confréries : 51, 52, 55, 137, 141, 142; — et Islam : 14, 18, 52, 59, 71, 75-77, 86, 105, 108, 145, 159, 170; — partisane : 89; — russe : 181-182.  
 politisation de l'Islam : 59, 196.  
 polygamie : 160, 161, 163, 196, 199.  
 polythéisme : 140; cf. païens.  
 populaire : 19, 21, 22, 72, 138, 140, 142, 145, 157, 180, 198.  
 population : 17, 72; cf. statistiques.  
 pore : 28.  
 « porte de l'effort » : 148, cf. effort.  
 pouvoir : 154, 179; — d'achat : 98; — héréditaire : 138; — politique : 174; cf. autorités, chefs.  
 pragmatisme : 146.  
 pratique : 79, 151, 167; — musulmane : 49, 93; — musulmane lacunaire : 43.  
 pratiques confrériques et maraboutiques : 48, 135, 139; — « illégales » devant le tombeau du Prophète : 146; cf. saints;

## INDEX

- musulmanes en Asie Centrale : 174, 180; — surérogatoires : 87, 139.
- prédicateurs, prédications : 90, 91, 98, 112, 177, 193, 199.
- Présence divine : 137.
- président du Conseil (Turquie) : 177.
- présidentielle (constitution) : 30.
- presse : — africaine noire : 58; — égyptienne : 108, 114; — occidentale : 120; — orientale : 117, 127; selon le réformisme : 89; — tunisienne : 90, 91, 92, 97, 99, 106, 109, 192.
- pression sociale : 75, 125, 156, 165; attitude des femmes : 162-163; — au Moghreb : 185-187; — chez les Malais : 15; — en Algérie : 85, 87, 163; — sur les minoritaires : 84, 165.
- prestige social de l'Islam (Indonésie) : 16; (affirmé dans l'Etat) : 166.
- prêt à intérêt : 199.
- prêts de développement : 107.
- prévoyance sociale : 106.
- prière, prière rituelle : 82, 87, 93-95, 139, 150, 179; — abrégée des hamallistes : 53; — au Cambodge : 27; — au Liban : 94, 109; — chez les Cham : 28, 29; — chez les Frères Musulmans : 151; — chez les Malais : 15; — collective en Asie Centrale : 179; direction de la — : 80; — de l'Aid el kébir : 109; — de rupture du jeûne : 29; — du vendredi : 27, 94, 117, 177, 179; — en Iran : 126; — en Turquie : 177; — en U.R.S.S. : 179; — et horaires administratifs : 151; — forcée : 151; — hurlée : 53; — individuelle, libre : 137, 179; — maraboutique en Afrique Noire : 50; — wahabite les bras croisés : 57, 142.
- primauté de l'Islam dans l'Etat : 75-77, 166.
- principes de l'Islam : 147, 163; cf. bases, fondements.
- privée (activité) : 165; (prière) : 137, 179.
- processions (chiïtes) : 126.
- production, productivité : 64, 99, 194.
- profane : 54.
- professeurs d'Université islamique : 73.
- profession de foi (voir : V, *chahada*) : 93, 150.
- progrès : 80, 97, 116, 154, 159, 162, 167, 186; attitude de l'Islam à son égard : 159, 191; — de l'Islam en Afrique, etc...; cf. expansion de l'Islam.
- progressisme (en Indonésie) : 19.
- prolétariens (peuples) : 183.
- prônes : 48, 104; cf. prédications.
- propagande : 154, 176, 195-196; — antireligieuse : 179; — des Frères Musulmans : 199; — et pèlerinage : 104; — soviétique : 179.
- Prophète : 29, 49, 80, 89, 112, 119, 129, 138, 181, 190, 198; dires du — (voir : V, *hadithi*) : 64, 78, 99, 138, 168, 193; fête de sa naissance (voir : V, *Mouloud*) : 110-111; de sa conception : 195; — sa dénomination chez les Cham : 29; sa mission : 44, 71, 89, 110, 119, 138; tombeau du — : 15, 142; cf. 11, Mahomet.
- prophètes : 80, 129.
- prosélytisme de l'Islam : 12, 34, 39, 128; cf. expansion.
- protection extérieure des minoritaires : 164.

## PRINCIPALES IDÉES ET NOTIONS PRÉSENTÉES

province en Turquie : 176-178, 195; — extérieure en Indonésie : 18, 21; — syrienne : 13, 198.  
psychologique : 55, 124, 125, 137.  
puissance : 150, 193; cf. force.  
puritanisme : 86; — du mahdi : 63.  
pureté (idéal de) : 85, 87, 111, 198.

### Q

« 14 juillet 1958 » en Iraq : 125.

### R

raciste (Islam noir) : 47.  
radio : 83; de Damas : 109; d'État en Turquie : 195; de Tchérhan : 81; de Tunis : 40, 92, 110, 111, 139, 140, 189, 191, 193, 194; du Caire : 96, 119; transmission par — des observations astronomiques pour le début du jeûne : 113, 114.  
raison, rationnel, rationalisme, rationalisation : 91, 93, 114, 169, 171.  
« Raison universelle » : 129.  
réaction islamique : — en Asie Centrale : 181; — en Turquie : 176.  
rebelles en Algérie : 153; — en Indonésie : 18.  
recherche personnelle : 128; cf. effort, interprétation, réflexion; — scientifique : 157.  
récidive : 116.  
récitation du Coran : 83.  
réflexion : 92, 169; cf. effort, interprétation, recherche.  
réforme sociale : 122, 151, 166.  
Réforme, réformisme : 71, 85, 88-91, 93, 106, 118, 121, 122, 138, 144-155, 159, 161, 168, 169, 170,

185, 188, 197, 198; — au Pakistan : 146, 147, 152, 156-158; — dans la péninsule indienne : 146, 147; — des Frères Musulmans : 149-152, 197-198; — en Algérie : 141, 148, 153-155; — en Afrique Noire : 11, 43, 55-61, 65; — en Égypte et R.A.U. : 147-152; — en Indonésie : 11, 18, 19, 21, 24; — en Iraq : 194; — en Jordanie : 152; en Tunisie : 145, 146, 166, 188-193; opportuniste : 89.  
réformées (confréries) : 63; *me-dersa* : 58.  
régime communautaire : 164; — républicain et Islam : 91.  
relations sexuelles : 117.  
religieux : 128, 147, 159, 176, 185, 190-194, 197; cf. confusion...; renouveau — en Turquie : 195, 196.  
« religion d'État » : 75, 126, 190; — « de l'État » : 91, 166; — privée : 178; — rurale : 96, 103, 115, 181.  
« réminiscence » soufique : 137.  
rendement : 99; cf. production.  
« réouverture de la porte de l'effort » : 148; cf. effort.  
repas de rupture de jeûne (voir : V, *iftar*) : 29, 96, 100, 101; — nocturne durant le Ramadan : 99.  
repos psychique : 99.  
République : 91, 165; cf. IV.  
« République islamique » : 63, 75, 167.  
répudiation : 195.  
réseau ferré en Turquie : 176.  
respect humain, cf. pression sociale.  
restriction mentale (voir : V, *ket-mân, taqiya*) : 125.  
résurrection : 129.  
rétribution : 98.

## INDEX

revendicatif (esprit — du hamal-  
lisme) : 53, 54.  
réversibilité des mérites : 93.  
« révocation du spirituel » : 199.  
Révolution, révolutionnaire : 54,  
165, 182, 183, 198.  
riche, richesse : 54, 57, 96, 106,  
107, 118, 161, 170.  
rigorisme : 115.  
ritualisme : 85-87, 114.  
rites, rituel : 44, 49, 53, 56, 85,  
104, 115, 133, 140, 142, 173, 180,  
186; — chez les Cham : 29;  
atmosphère — du chiïsme : 126;  
— chez les Malais : 15; vie —  
dans un village égyptien : 140;  
— en Asie Centrale : 179; — li-  
cencieux : 129.  
rites juridiques : 21, 94; cf. IV.  
roi, royaume : 27, 91.  
rotondité de la terre : 170.  
routes : 36, 39, 71, 176.  
rupture du jeûne : 96.  
rurale (religion) : 46, 103, 115, 181;  
(société —) : 7, 21, 141; cf.  
paysans, villages.  
russification : 180.

## S

sacralisation : 86.  
sacrifice des *imâm* : 112.  
sacrifices (pour l'Aïd el Kébir) :  
109, 180; — non réguliers : 140,  
177.  
saints (culte des) : 58, 139-141, 180.  
« sainte famille alide » : 126.  
salut (formule musulmane du)  
(voir : V, *salam*) : 46 s., 108.  
salut personnel : 129.  
sanitaire (aide) : 105; aspect —  
du Pèlerinage : 103; œuvre —  
du Congrès Islamique : 74.  
Santé publique : 151; cf. hygiène.  
satellites artificiels : 171.

savants : 155, 169, 171, 182.  
science : 145, 151, 156, 157, 159,  
167-175; — religieuse : 59.  
scientisme hermétique : 129.  
scolaire, cf. école.  
séances commémoratives chiïtes :  
126.  
sectes : 47, 48, 123-131 (voir :  
IV, chiïsme, kharédjisme, etc.).  
sécularisation de la culture : 159.  
séculier, cf. laïque : 88.  
sédentaires : 54.  
sémitique : 76.  
séparation de la communauté isla-  
mique et de l'État, cf. État  
moderne.  
sept : 129.  
sexuel : 117, 162, 163.  
Signes de l'univers : 168, 171.  
social, sociaux : 54 (action —) :  
14, 71, 152; (cadres —) : 52;  
(« amertume — ») : 77; (comi-  
tés —) : 20; (droits —) : 163;  
(évolution moderne, progrès —) :  
16, 17, 45, 62, 108, 109, 125,  
138, 151; (fonds —) : 60; (for-  
mes — des piliers de l'Islam) :  
104; (justice —) : 70, 98; (obli-  
gations — des musulmans) : 139;  
(organisation —) : 21, 125; (pres-  
sion —) : 75, 156, 165; (ques-  
tions, vie —) : 12, 16, 19, 23,  
43-47, 54, 55, 71, 86, 88, 91, 99,  
100, 105, 125, 138, 151, 172, 191;  
(réactions —) : 176; (réformes  
—) : 108, 138, 151; (révolution  
—) : 198; (rôle — des confré-  
ries) : 137; (thèmes —) : 121;  
(traditions —) : 60; valeur — du  
Coran, de l'Islam : 82, 109,  
197; cf. classes sociales, pau-  
vres, riches, syndicats, etc.  
socialisme, socialiste : 147, 158,  
183; — en pays malais : 24, 25;  
patriotisme — supranational :  
182.

## PRINCIPALES IDÉES ET NOTIONS PRÉSENTÉES

Société : 70, 122, 197; — musulmane traditionnelle : 174, etc.  
 société : 58; « Société commerciale islamique » : 19; — secrètes : 50.  
 sociologie, sociologique : 79, 138, 142, 147, 150, 197.  
 solidarité : afro-asiatique : 116; — exprimée par l'aumône : 106; — islamique : 39, 43, 46, 97, 148; — nationale : 106; — suscitée par les fêtes rituelles : 108.  
 « souffrante » (Église) : 125.  
 soufi, soufisme : 123, 131-143, 193; cf. mystique.  
 soumission à la volonté de Dieu : 71.  
 sous-développement : 190-194.  
 spartakisme : 54.  
 spiritualiste, spiritualité : 97, 142, 175.  
 spirituel : 42, 56, 57, 84, 93, 118, 124, 133, 138, 144, 147, 160, 169, 178, 181, 186, 197, 199; filiation — : 133; progrès — : 97; sens du — : 93; théologie — : 143.  
 spiritueux : 115.  
 spoutnik : 171.  
 statistiques des Musulmans : 72, 73, 102, 103, 125, 181, 185, 194.  
 statut familial, personnel : 14, 25, 155, 160-164, 166, 178, 191, 194, 195.  
 stérilité de l'épouse : 195.  
 structures : 16-18, 185; cf. social.  
 stupéfiants : 151.  
 succès temporel : 122, 154.  
 succession : 14.  
 substitution : 127, 154, 180, 186; cf. paiens, etc.  
 supplémentaires (travaux) : 190.  
 supranational : 182.  
 surenchère : 155, 158.  
 surérrogatoire : 87, 179.

surhomme islamique : 146.  
 surnaturel : 49; — essentiel : 132.  
 symbiose intercommunautaire : 165.  
 symboles, symbolisme : 87, 128, 129, 133, 150, 199; — ésotérique : 136.  
 syncrétisme : 28, 74, 80, 142.  
 syndicalisme, syndicats : 22, 100, 108, 109.  
 synthèse : 133-135.

### T

talisman : 50, 180.  
 taureau : 140.  
 technicien, technique : 116, 118, 144, 159, 167-175, 182, 186.  
 témoignage, témoin : 112, 117; cf. attestation.  
 temporel : 57, 84, 118, 122, 138, 147, 154, 166.  
 terre : 170; cf. univers.  
 théâtre : 111.  
 théocratie, théocratique : 22, 23, 37, 81, 152.  
 théologie, théologique : 28, 54, 113, 122, 128, 129, 131, 143, 147, 155, 170, 172, 174, 186.  
 théologien : 78.  
 tolérance : 27, 116, 160, 179, 180.  
 tombeau : 100; — des saints : 52, 100, 139, 140, 180; — du Prophète : 142.  
 torture : 154.  
 totalitarisme : 144.  
 traditions : 65, 112, 114, 115, 140, 147, 148, 149, 160, 162, 164, 165, 168, 182, 185, 187; — anté-islamique : 20, 48, 60, 86, 161; — du Prophète : 190; — maïaise : 20, 65, 161; — minoritaire : 165; — musulmane : 14, 65, 88, 97, 112, 114, 140, 147, 148, 149, 160, 162, 164, 168, 174,



## INDEX

175, 182, 185, 187, 190, 199; —  
noire : 48, 60; — ottomane : 195.  
traditionalisme, traditionaliste :  
65, 114, 115, 152, 162; forces  
— : 56.  
traductions du Coran : 81, 82.  
trafiquants : 45.  
trafic : 71; cf. commerce.  
transcendance de Dieu : 79.  
transports transdésertiques : 194;  
— maritimes : 103.  
travail : 52, 95, 98, 179-181, 190,  
191; — chez les Mourides : 52.  
travailleurs : 72, 89, 98, 180, 192,  
193; — de force : 95.  
« Très grand Maître » : 135.  
tribu, tribal : 46, 50, 79, 140.  
tribunal civil : 147.  
turban vert : 195.  
tuteur : 161.

## U

unicité de Dieu, unité divine : 28,  
44, 50, 77-79, 134, 187.  
unificateur (rôle) de l'islam : 16,  
82, 186, 197.  
uniformité de l'islam ? : 41.  
union nationale (en Iraq) : 110; —  
thème réformiste : 148.  
unique (front national —) : 151.  
unité arabe : 100, 111, 119; cf.  
IV, Arabes; — de la commu-  
nauté musulmane : 47, 57, 86,  
95, 96, 107, 109, 111, 112, 118,  
123-128, 148, 151, 180, 185; —  
doctrine de l' — (voir : V,  
*tawhid*) : 77-79, 134, 196, 197;  
— indonésienne : 18, 20.

univers : 168, 171; — spirituel du  
chiisme : 124.  
universalisme de l'islam : 72.  
universelle (âme) : 129.  
universités, cf. IV.  
urbain : 36, 141, 176.

## V

veillées : 96, 99, 112, 191-193.  
vendredi (prière du) : 27, 94, 117,  
177, 179.  
vérité : 134, 154.  
vertus : 93, 98, 151, 175.  
vêtement : 41, 46, 98; lois vesti-  
mentaires : 195.  
viande crue : 140; — de porc : 114;  
— importée de Chine : 115.  
vie éternelle : 150.  
victoire : 104.  
« vieux croyants » : 185.  
vieillards : 54.  
villages : 23, 49, 140, 176; cf.  
rural, paysan.  
ville : 36, 39, 62, 115, 141, 154,  
176.  
Ville Sainte : 105; cf. IV, La  
Mecque.  
vin : 115.  
vizir (grand) : 145.  
voies mystiques : 134, 136.  
voile : 199.  
voitures automobiles : 173.  
voleur : 116.  
volontarisme divin : 78.  
voyageurs : 101, 114.  
voyages interplanétaires : 114,  
177.

II

NOMS DE PERSONNES

- Aaron : 129.  
 Abboud (général) : 64.  
 Abdallah Daoudi : 163.  
 Abdlaziz Djaït : 89, 97, 190, 191.  
 Abdelqader (Sidi) Gaylani : 142.  
 Abdelmajid ben Slama : 99, 140.  
 Abdelmalik ibn Ibrahim : 142.  
 Abdelnasser, cf. Gamal Abd-el Nasser.  
 Abderrahman al Kaouakibi : 93, 106, 145, 170.  
 Abderrahman al Mahdi : 64.  
 Abderrahman at Tag : 81, 101.  
 Abderrahman ben Youssef al Ifriki : 58.  
 Abderrazak (Ali) : 119.  
 Abdou (Mohamed) : 80, 138, 139, 145, 169, 170.  
 Abdullhakim (Khalifa) : 158.  
 Abdulwahab Azzam : 157.  
 Abitbol (S.) : 161.  
 Abou Bakr ibn Omar : 35.  
 Aboudharr al Ghaffari : 126.  
 Aboul ala Maoudoudi : 152.  
 Abou Touk : 198.  
 Abraham : 129.  
 Aboul Haitham Jorjani : 129.  
 Achraf (Ali) : 159.  
 Adam : 129.  
 Adnan Menderès : 177.  
 Afghani (Djemaleddine) : 128, 138, 139, 144, 145.  
 Aga Khan : 124, 130, 131.  
 Aga Khan III : 130.  
 Aga Sir Sultan Mohamed : 130.  
 Ahmed Hassan al Bakhouri : 83, 108, 115.  
 Ahmed Samman : 158.  
 Ahmet : 28, 29; cf. Mahomet.  
 Akkad (Mahmoud al) : 83.  
 Alaya (Mohamed) : 84.  
 Alexandre (P.) : 8, 37, 38, 46, 50, 51, 52, 60.  
 Ali : 28, 112, 126, 129, 198.  
 Ali Abderrazak : 119.  
 Ali Achraf : 159.  
 Allah : 28, 53, 64, 71, 79, 89, 93, 104, 122, 133, 150.  
 Allal el Fassi : 163.  
 Amadou Bamba M'Backé : 51.  
 Amer (maréchal) : 198.  
 Amine al Khouri : 170.  
 Amine (Moustafa) : 72.  
 Amine Chaker al Ariane : 72, 74.  
 Amiri (Omar Baha al) : 157.  
 Amirghani (Mohamed Othman) : 37.  
 Amjad al Zahaoui : 113.  
 Anawati (M.) : 147.  
 Anouar as Sadat : 69, 74.  
 Ariane (Amine Chaker al) : 72, 74.  
 Arnaldez (R.) : 7, 136.  
 Ataturk, cf. Moustafa Kémal.  
 Averroès : 124.  
 Avneri (Uri) : 76.  
 Ayoub Khan (général) : 75, 103.  
 Azam (P.) : 33, 37, 40, 62.  
 Azzam (Abdulwahab) : 157.  
 Ba (Hampaté) : 60.  
 Baalbaki (Mlle Laila) : 125.  
 Bachir (Brahimi) : 154.  
 Baha al Amiri (Omar) : 157.  
 Bakhouri (Hassan al) : 83, 108, 115.  
 Bamba (Amadou) : 51, 52.  
 Banna (Hassan al) : 145, 162.  
 Banna (Mohamed al) : 171.  
 Barrès (M.) : 29.

## INDEX

- Batouah (Datouk) : 23.  
Béchir an Nifer : 90.  
Bello (Mohamed) : 37.  
ben Abdallah (Mohamed Ahmed) :  
63.  
ben Milad : 158.  
Bennigsen (A.) : 8, 182, 183.  
ben Slama (Abdulmajid) : 99, 140.  
ben Tekkouk (Kassem) : 139.  
ben Youssef al Ifriki (Abderrah-  
man) : 58.  
Bergson (H.) : 147.  
Berque (J.) : 8, 77, 125, 140, 141,  
196-198.  
Blachère (R.) : 8.  
Bokar (Tierno) : 52, 60.  
Bokhari : 117.  
Boubakeur (Hamza) : 162.  
Bouchaud (R. P.) : 7, 46.  
Bouhired (Jamila) : 94.  
Bourguiba (Habib) : 73, 89-92,  
110, 111, 163, 174, 189-194.  
Bourlon (A.) : 52.  
Bourouh (Daoud) : 22.  
Brahimi Bachir : 154.  
Brevié (J.) : 41.  
Brunschvig (R.) : 8, 137, 138.  
Bureckhardt (T.) : 8, 78, 79, 133,  
134, 136, 137.  
Cahen (Cl.) : 8, 137.  
Cardaire (M.) : 8, 35, 37, 56.  
Carrère d'Encausse (Mme H.) :  
7, 179, 180.  
Carret (J.) : 8, 153.  
Chafiq Yammout : 100.  
Chailley (M.) : 8, 37, 43, 45, 46,  
54, 58.  
Chaltout (Mahmoud) : 113, 119,  
120.  
Chang Cheyh (Mohamed Ali) :  
158.  
Chasbullah (Abdulwahab) : 21.  
Chatib (Kjai) : 73.  
Chehab (Fouad) : 101.  
Chelhod (J.) : 7, 71.  
Chennaoui (Kamel ach) : 95.  
Choucri Kouatli : 109.  
Christ : 63, 71, 81.  
Collard (Keith) : 159.  
Colombe (M.) : 7, 77.  
Corbin (H.) : 8, 124, 129, 130.  
Corbon (J.) : 95, 96, 108.  
Dan Fodio (Othman) : 37, 61.  
Daoud Bourouh : 22.  
Daoud Rahbar : 157.  
Daoudi (Abdallah) : 163.  
Darmesteter (J.) : 64.  
Datouk Batouah : 23.  
Dejeux (R. P.) : 7.  
Delafosse : 41.  
Demeerseman (R. P.) : 7, 145,  
146.  
Dieu : 28, 44, 50, 77-80, 81, 90,  
97, 99, 107, 120, 129, 132, 137,  
168, 170, 177, 187, 190, 192; cf.  
Allah.  
Djaït (Abdelaziz) : 89, 97.  
Djelaleddine Roumî : 147.  
Djemaleddine Afghani : 128, 138,  
139, 144, 145.  
Eisenhower : 74.  
Eliet (E.) : 62.  
Eyoub : 177.  
Faidherbe (général) : 38.  
Falilou M'Backé : 52.  
Farès (Nabih) : 159.  
Farouq : 121, 149.  
Fassi (Allal el) : 163.  
Fatih (Sultan) : 195.  
Fauque (L.) : 8.  
Ferry (R.) : 8.  
Fouad Chehab : 101.  
François d'Assise (saint) : 53.  
Froelich (J. C.) : 8, 37.  
Frye (R.) : 157.  
Galiev (Sultan) : 182, 183.

## NOMS DE PERSONNES

- Gamal Abdel Nasser : 69, 70, 72, 87, 103, 105, 119, 120, 125, 127, 132, 198.  
 Gardet (L.) : 8, 78, 122, 131, 142, 143, 168, 169.  
 Ghaffari (Aboudharr al) : 126.  
 Gaylani (Rachid Ali) : 142.  
 Gaylani (Sidi Abdelqader) : 142.  
 Ghazali : 135, 137, 170.  
 Ghoulam Mohamed : 70.  
 Gobineau (A. de) : 126.  
 Goethe : 146.  
 Gordon : 63.  
 Guénon (R.) : 134, 141.  
  
 Habib Bourguiba : 73, 89-92, 110, 111, 163, 174.  
 Habibour Rahman : 159.  
 Haddad (Mme Malika al) : 163.  
 Haddad (Zahar) : 146.  
 Hadjar (Ibn ou) : 22.  
 Hadj Omar (al) : 38, 54; — Tall : 53.  
 Hamallah (cheikh) : 53, 54, 56, 60, 64.  
 Hampaté Ba : 60.  
 Hamza Boubakeur : 162.  
 Harb (Saleh) : 120.  
 Hassan : 126.  
 Hassan al Bakhouri : 115.  
 Hassan al Banna : 149-152.  
 Hassan al Hodheibi : 198.  
 Hassan al Mamoun : 113.  
 Hassan Touhami : 120.  
 Hedayat (Sadegh) : 125.  
 Hodheibi (Hassan) : 198.  
 Hussein : 112, 126.  
 Hussein (Mahmoud) : 159.  
 Hussein (roi de Jordanie) : 102, 105.  
 Hussein Yaltchin : 177.  
  
 Ibn Amadou (Mohamed) : 53.  
 Ibn Arabi (Mohieddine) : 124, 134, 135.  
 Ibn Ibrahim (Abdel Malik) : 142.  
  
 Ibn Omar (Abou Bakr) : 35.  
 Ibn ou Hadjar : 22.  
 Ibn Séoud : 58.  
 Ibn Taymiyya : 147.  
 Ibrahima Nyass : 54, 57, 59, 60.  
 Ibrahim Soré : 37.  
 Idham Khalid : 21.  
 Ifriki (Abderrahman ben Youssef al) : 38.  
 Iqbal (Mohamed) : 146, 147.  
 Ismaël : 129.  
 Ivanov (W.) : 130.  
  
 Jamila Bouhired : 94.  
 Jammes (R.) : 8, 86, 124.  
 Jaouari (Tantaoui) : 170.  
 Jésus : 129.  
 Jomier (R. P.) : 7, 79, 80, 82, 87, 89, 95, 96, 106, 108, 119, 122, 132, 139, 140, 145, 154, 169, 170.  
 Jorgani (Aboul Haïtham) : 129.  
  
 Kazar Mouzakkar : 22.  
 Kamel ach Chennaoui : 95.  
 Kaouakibi (Abderrahmane al) : 93, 106, 145, 176.  
 Kartosouwirdjo : 22.  
 Kassem (général) : 105, 110, 195.  
 Kassem ben Tekkouk : 139.  
 Kémal Pilavoglou : 176.  
 Kémal (Moustafa) : 61, 164, 175-178.  
 Kérim (Aga Khan) : 130.  
 Khaled Mohamed Khaled : 147, 155, 199.  
 Khalid (Idham) : 21.  
 Khalifa Abdul Hakim : 158.  
 Khalifat (Mohamed) : 152.  
 Kheireddine (général) : 145.  
 Khouloussi (Safa) : 158.  
 Khouri (Amine al) : 170.  
 Kjaï Chatib : 23.  
 Kitchener : 63.  
 Kouatli (Choucri) : 109.  
 Kouriba Nabani : 94.  
 Krauss (P.) : 130.

## INDEX

- Laïla Baalbaki (Mlle) : 125.  
 Lammens (H.) : 129.  
 Laoust (H.) : 8, 148, 149.  
 Lapanne-Joinville (J.) : 8, 161.  
 Laroui : 140.  
 Le Bon (G.) : 171.  
 Lecerf (J.) : 138.  
 Lee Kwan Yew : 25.  
 Le Grip (A.) : 8, 37, 56.  
 Lescot (R.) : 125.  
 Lewis (B.) : 8, 176.  
 Li : 28; cf. Ali.
- Mad Moullah : 64.  
 Mahomet : 14, 19, 28, 29, 44, 49,  
 70, 91, 93, 94, 117, 129, 133,  
 190, 197.  
 Mahdi (sir Abderrahmane al) : 64.  
 Mahdi (Mohamed Ahmed ben Ab-  
 dallah al) : 63.  
 Mahmoud al Akkad : 83.  
 Mahmoud Chaltout : 113, 119,  
 120.  
 Mahmoud Hussein : 159.  
 Mahmoud Qabadou : 145.  
 Malika al Haddad (Mme) : 163.  
 Mamadou Touré : 36.  
 Mamoun (Hassan al) : 113.  
 Maoudoudi (Aboul Ala) : 152.  
 Marhaen : 20.  
 Martin (P.) : 161.  
 Maspéro (G.) : 26.  
 Massignon (L.) : 130, 146, 147.  
 M'Backé (Amadou Bamba) : 51.  
 M'Backé (Falilou) : 52.  
 Mehiri (Mohamed) : 193.  
 Meier (Fr.) : 138.  
 Menderès (Adnan) : 177.  
 Midhat Pacha : 145.  
 Milad (ben) : 158.  
 Mohamed, cf. Mahomet.  
 Mohamed (Aga Sir Sultan) : 130.  
 Mohamed Abdou : 89, 138, 139,  
 145, 169, 170.  
 Mohamed al Banna : 171.
- Mohamed Ahmed ben Abdallah :  
 63.  
 Mohamed Alaya : 84.  
 Mohamed Ali Chang Cheyh : 158.  
 Mohamed Bello : 37.  
 Mohamed (Ghoulam) : 70.  
 Mohamed ibn Amadou : 53.  
 Mohamed Khaled (Khaled) : 147,  
 155, 199.  
 Mohamed Khalifat : 152.  
 Mohamed Mehiri : 193.  
 Mohamed Moïn : 129, 130, 158.  
 Mohamed Othman Amirghani :  
 37.  
 Mohamed Raspindi : 158.  
 Mohieddine ibn Arabi : 124, 134,  
 135.  
 Moïn (Mohamed) : 129, 130, 158.  
 Moïse : 129.  
 Monod (Th.) : 8.  
 Montagne (R.) : 173.  
 Monteil (V.) : 7, 125, 147.  
 Moustafa Amine : 72.  
 Moustafa Kémal : 61, 164, 175-  
 178.  
 Mouzakkar (Kahar) : 22.  
 Muhammad Natsir : 21.
- Nahib Farès : 159.  
 Nasser, cf. Gamal Abdel Nasser.  
 Natar Zainuddin : 23.  
 Natsir (Muhammad) : 21.  
 Nbi : 29; cf. Mahomet.  
 Nietzsche : 146, 147.  
 Nifer (Béehir an) : 90.  
 Noé : 129.  
 Noursi (Saïdi) : 195.  
 Nyass (Ibrahima) : 54, 57, 59,  
 60.  
 Nyberg (H. S.) : 135.
- Omar (al Hadj) : 38, 54.  
 Omar Baha al Amiri : 157.  
 Omar (second calife) : 91.  
 Omar Tall (al Hadj) : 53.  
 Oqba (Sidi) : 34, 91.

## NOMS DE PERSONNES

Othman Dan Fodio : 37, 61.  
 Othman (troisième calife) : 33.

Paréja (R. P.) : 7.  
 Pilavoglou (Kémal) : 176.  
 Po Ahmet : 28, 29; cf. Mahomet.  
 Po Ali, 28; cf. Ali.  
 Po Li : 28; cf. Ali.  
 Po Nbi : 28; cf. Mahomet.  
 Prause (F. M.) : 7.  
 Psichari : 42.

Qabadou (Mahmoud) : 145.  
 Quelquejay (Mlle Ch.) : 7, 181.

Rabah : 39.  
 Rabbath (E.) : 196, 197.  
 Rachid Ali Gaylani : 142.  
 Rachid Rida : 89, 106, 118, 122,  
 139, 145, 154, 170.  
 Rahbar (Daoud) : 157.  
 Rahman (Habibour) : 159.  
 Raspindi (Mohamed) : 158.  
 Renan : 126.  
 Richard Molard (J.) : 35, 40.  
 Rida (Rachid), cf. Rachid Rida.  
 Ritter (A.) : 138.  
 Roulleau (E.) : 75.  
 Roumi (Djelaleddine) : 147.  
 Roussier (J.) : 162.

Saab (E.) : 75.  
 Saad Zaghoul : 149.  
 Sadat (Anouar) : 69, 74.  
 Sadegh Hedayat : 125.  
 Safa Khouloussi : 158.  
 Saïdi Noursi : 195.  
 « sainte famille » alide : 126.  
 Saleh Harb : 120.  
 Salman : 126.  
 Sami Solh : 100.  
 Samman (Ahmed) : 158.  
 Samory Touré : 39.  
 Schacht (J.) : 8, 88, 131.

Schopenhauer : 147.  
 Sem : 129.  
 Séoud (roi) : 70, 102-105.  
 Seth : 129.  
 Sidi Abdel Qader (Gaylani) : 142.  
 Simon-Pierre : 129.  
 Solh (Sami) : 100.  
 Sori (Ibrahim) : 37.  
 Soukarno : 20, 22, 23, 30.  
 Soukiman (Wirjosandjojo) : 21.  
 Sultan Galiev : 182, 183.

Tag (Abderrahman at) : 81, 101.  
 Tahar al Haddad : 146.  
 Tantaoui Jaouari : 170.  
 Tapiéro (N.) : 93.  
 Tibawi (L.) : 175.  
 Tierno Bokar : 53, 60.  
 Tlatli (H.) : 99.  
 Touami (Hassan) : 120.  
 Touré (Mamadou) : 36.  
 Touré (Samory) : 39.  
 Troï (Dieu) : 28.  
 Turco, cf. Westerling.

Uri Avneri : 76.

Van den Kroef (J.) : 8, 14-23.  
 Vashitz (J.) : 7, 148, 199.

Walioullah : 147.  
 Wardi (al) : 198.  
 Westerling : 22.  
 Wibisono (Youssof) : 21.  
 Wiet (G.) : 7.  
 Wirjosandjojo Soukiman : 21.

Yaltchin (Husseïn) : 177.  
 Yammout (Chafiq) : 100.  
 Youssof Wibisono : 21.

Zaghoul (Saad) : 149.  
 Zahaoui (Amjad al) : 113.  
 Zainuddin (Natar) : 23.

# INDEX

## III

### TERMES GÉOGRAPHIQUES

NOTA. — Les noms de peuples (par exemple : Arabes, Français, etc.) sont le cas échéant confondus avec les noms de pays (Arabie, pays arabes, France, etc.).

- Adamaoua : 37.  
Afrique : 8-12, 32-66, 73, 86, 116, 120, 128, 142, 173; — centrale : 37; — du Nord : 72, 122; cf. Moghreb, Algérie, etc.; — équatoriale : 62; — noire : 11, 32-66, 82, 116, 141, 185; — occidentale : 8, 35, 37, 38, 47, 53, 61; — Occidentale Française, A.O.F. : 40, 102; — orientale : 34, 47, 61, 130.  
Akdeniz : 176.  
Alger, Algérie : 19, 72, 76, 86, 94, 97, 104, 107-111, 115, 121, 124, 139, 141, 142, 153-155, 157, 162, 163.  
Allemagne : 82, 83.  
Aloa : 33.  
Amérique : 18, 22, 74, 146.  
Amman : 152.  
Anglo-Saxons : 199.  
Ankara : 157, 176, 177.  
Aqaba : 102, 103, 109.  
Arabie, pays arabes : 14, 15, 24, 27, 28, 29, 45, 58, 70, 71, 76, 77, 82, 83, 92, 109, 111, 119, 121, 124, 126, 127, 142, 148, 149, 151, 153, 154, 164, 172, 174, 178, 180, 185, 196-199; — méridionale : 14, 34; — Séoudite : 70, 74, 96, 101-105, 116-118, 142.  
archipel des Soulou : 29.  
Asie : 45, 62, 73, 116, 120, 126, 173, 183; — centrale : 73, 124, 182; — du Sud-Est : 27, 103, 142.  
Atjeh : 17, 22.  
Atlantique : 11, 34.  
Atlas (Haut-) : 141.  
Badr : 154.  
Bagdad : 70, 77, 111, 113, 114, 120, 142, 158, 195.  
Baguirmi : 39.  
Bahr al Ghazal : 63.  
baie du Lévrier : 35.  
Bamako : 58, 63.  
Bambara : 36.  
Bandiagara : 38.  
Bangkok : 26.  
Bani, cf. Cham Bani.  
Batak : 18.  
Belgique, belge : 62.  
Bellah : 54.  
Benin : 64.  
Berbérie, pays berbères : 34, 35, 37, 43, 47, 50, 172, 174.  
Berlin : 146.  
Beyrouth : 73, 83, 94, 101, 109, 115, 120, 125, 127, 159.  
Birmanie : 74.  
Bombay : 130.  
Bône : 141.  
Bornéo : 16, 17; cf. Kalimantan; — britannique : 13.  
Bornou : 39.  
Bouaké : 58.  
Bouganda : 75.  
Brazzaville : 62.  
Brésil, brésilien : 40.  
Brousse : 176.  
Byzance : 33, 71.

## TERMES GÉOGRAPHIQUES

Cachemire : 157.  
 Caire (Le) : 34, 36, 58, 63, 72, 73,  
 77, 95, 97, 106, 107, 108, 117,  
 119, 121, 122, 127, 128, 147,  
 155, 163, 170, 194, 199.  
 Cambodge : 13, 25-27.  
 Cambridge : 146.  
 Canada : 159.  
 Casablanca : 76, 108.  
 Caucase : 73.  
 Célèbes : 22; cf. Sulawesi.  
 Cham, Cham Bani : 13, 26, 28,  
 95, 115.  
 Chammar : 110.  
 Chaudoc : 28.  
 Chine : 19, 22, 24, 25, 27, 115,  
 116, 157, 158, 168.  
 Chruoi Changvar : 27.  
 Chruong Chamrès : 27.  
 Cochinchine : 45.  
 Congo : 34.  
 Congo belge : 62.  
  
 Dahomey : 40, 47.  
 Dakar : 8, 58, 185.  
 Damas : 103, 119, 158, 199.  
 Darfour : 36, 63.  
 détroit de Tiran : 102.  
 Dioula : 3, 5, 57.  
 Diourbel : 51, 52.  
 Djohore Baharou : 25.  
 Djakarta : 8, 16, 22, 185.  
 Djeddah : 102, 117.  
 Djebel Druze : 131.  
 Djenné : 36.  
 Djerba : 124.  
 Djézireh : 63.  
 Dongola : 33, 63.  
  
 Egée : 177.  
 Égypte : 33, 34, 62, 69, 74, 76,  
 83, 95, 105, 112, 113, 114, 119,  
 140, 147, 149, 157, 166; cf. Ré-  
 publique Arabe Unie; (Haute-) :  
 34.

Empire byzantin : 38, 71; — mu-  
 sulman : 150; — ottoman : 38,  
 137, 145, 195; — perse : 71;  
 empires africains : 35.  
 Equatoria : 61, 63.  
 Érythrée : 75.  
 Espagne : 29, 34, 35, 171.  
 États-Unis : 65, 156.  
 Éthiopie : 33.  
 Europe : 11, 83, 147, 154, 172,  
 174.  
 Extrême-Orient : 28, 113.  
  
 Fédération malaise, cf. Malaisie.  
 Finlande : 101.  
 Fouta Djalon : 37.  
 France : 16, 38, 39, 40, 41, 54,  
 55, 82, 94, 99, 102, 104, 139,  
 192, 193.  
  
 Ghana : 35, 47, 73, 74.  
 golfe d'Aqaba : 102, 103, 109; —  
 du Siam : 26; — persique : 34.  
 Grande-Bretagne : 13, 15, 24, 26,  
 38, 63, 81, 82, 119.  
 « Greater Malaya » : 30.  
 Greenwich : 112.  
 Guinée : 53.  
  
 Haoussa : 36, 37, 49, 53, 61, 62.  
 Harvard : 157.  
 Haut-Atlas : 141.  
 Haute-Égypte : 34.  
 Haut-Nil : 33.  
 Haute-Volta : 47, 54.  
 Hedjaz : 142.  
  
 Ibadan : 62.  
 Idel Oural : 183.  
 Iles de la Sonde : 13; — « exté-  
 rieures » : 21.  
 Inde : 25, 40, 45, 47, 102, 103,  
 130, 145, 146, 157.  
 Indonésie : 11, 13-31, 43, 99, 102,  
 158, 172.  
 Iran : 8, 34, 71, 81, 125-128, 131,  
 165.



## INDEX

- Iraq : 70, 75, 77, 105, 110, 111,  
119-121, 125-127, 142, 161, 165,  
167, 175, 195, 197, 198.  
Irian : 30.  
Israël, israélien : 76, 82, 83, 102,  
121, 131, 199.  
Istanbul : 176, 177, 195, 196.  
Izmir : 176, 177.
- Jaunes : 73, 82, 116.  
Java : 14, 16-21.  
Jordanie : 102, 105, 152.
- Kairouan : 91, 111.  
Kalaat al Andleuss : 99.  
Kalimantan : 16, 17, 21, 22; cf.  
Bornéo.  
Kanem : 34, 36, 61.  
Kaolack : 54.  
Karatchi : 155, 159.  
Kazakhstan : 181.  
Kazan : 182.  
Kelantan : 36.  
Kenya : 73, 74.  
Kerbelah : 125.  
Khartoum : 63, 64.  
Khmer, cf. Cambodge.  
Konia : 176.  
Kordofan : 63.  
Kota Baharou : 25.  
Koufra : 34.  
Kurdistan, kurdes : 50, 77.
- Lahore : 128, 147, 155, 156, 158.  
Lebou : 43.  
Lévrier (baie du) : 35.  
Liban : 8, 39, 46, 84, 94, 101, 109,  
113, 125, 131, 161; — Sud : 47.  
Libye : 107, 109.  
Londres : 146.
- Macina : 37.  
Madoura : 17.  
Malacca : 13.  
Malaisie, malais : 8, 11-31, 43, 75,  
102, 161, 185.
- Mali : 35.  
Mandingues : 35.  
Manissa : 176.  
Maroc, marocain : 63, 86, 97, 100,  
103, 108, 109, 119, 140, 152,  
161-163, 173.  
Mascate : 34, 124.  
Massachusetts : 157.  
Mau-Mau : 73.  
Maures : 51.  
Mauritanie : 34, 61, 63.  
Mecque (La) : 15, 25, 26, 28, 36,  
37, 40, 49, 53, 57, 58, 71, 80,  
102, 104, 105, 110, 113, 117,  
120, 177, 180, 190, 194.  
Médine (Arabie) : 58, 80, 142; —  
(Sénégal) : 38.  
Méditerranée : 109, 174; — orien-  
tale : 124.  
Medjez el Bab : 98.  
Mékong : 27.  
Mer Égée : 177.  
Minangkabau : 18, 161.  
Mindanao : 29.  
Moghreb : 8, 34-43, 50, 55, 86, 97,  
103, 106, 114, 121, 122, 139, 140,  
145, 156, 167, 173, 194.  
Montluçon : 53.  
Moros : 25, 29.  
Mossi : 36.  
Mossoul : 71, 110, 119, 120.  
Mostaganem : 141.  
Moyen-Orient : 153.  
Munich : 146.  
Mzab : 124.
- Nedjef : 125.  
Néerlandais, cf. Pays-Bas.  
Negri Sembilan : 161.  
New Jersey : 156.  
Nha Trang : 28.  
Nice : 164.  
Niger : 36, 54.  
Nigeria : 37, 47, 54, 61, 62, 74.  
Nil : 11, 33, 34, 75.  
Nioro : 38, 53.

## TERMES GÉOGRAPHIQUES

Noirs : 73, 82, 116; cf. Afrique.  
Nouvelle Guinée occidentale : 30.  
Nubie : 37, 63.

Occident : 22, 24, 38, 45, 61, 106,  
117, 118, 144, 149, 150, 151,  
156, 158, 160, 171, 174, 175,  
187, 198.

Oranie : 141.

Orient : 8, 50, 55, 57, 71, 102, 109,  
121, 125, 144, 145, 148, 151,  
155, 157, 171, 175, 177, 179,  
194.

Ottoman : 38, 137, 145.

Ouadaï : 36, 39.

Ouganda : 75.

Pakistan : 40, 45, 47, 70, 71, 75,  
102, 103, 105, 130, 152, 156,  
157, 159, 169, 172, 175.

Palestine : 108, 119.

Pamir : 124.

Paris : 147, 162.

Pays-Bas : 16-18, 22, 24, 30.

Perse, cf. Iran.

Persique (Golfe) : 34.

P'oul : 36-38, 51.

Philippines : 13, 25, 29, 74.

Phnom Penh : 27.

Poitiers : 122, 154.

Porto Novo : 40.

Port-Saïd : 87.

polaires (régions) : 101.

Princeton : 156.

Proche-Orient, cf. Orient.

« Provinces extérieures » (Indo-  
nésie) : 22.

Qarmates : 28.

Qoum : 126.

Rabat : 163.

République Arabe Unie : 70, 73,  
75, 76, 82, 101, 102, 110, 115,  
119, 120, 131, 152, 166, 199; —  
du Soudan, cf. Soudan; — Indo-  
nésienne, cf. Indonésie; — Ira-

quienne, cf. Iraq; — islamique  
de Mauritanie, cf. Mauritanie;  
— Libanaise, cf. Liban; — mu-  
sulmane d'Idel Oural : 183; —  
populaire de Chine, cf. Chine;  
— Soudanaise, cf. Soudan.

Russie : 22, 121, 179-183; cf.  
U.R.S.S.

Sahara : 34, 124.

Saïgon : 28.

Sarakolé : 35, 36.

Sarawak : 15.

Senhadja : 34.

Seksawa : 140.

Ségou : 38.

Sénégal : 35, 38, 40, 43, 49, 51,  
52.

Séoudite, cf. Arabie séoudite.

Sfax : 193.

Sialkot : 146.

Siam (golfe du) : 26.

Silkasso : 58.

Sinai : 121.

Singapour : 13, 24, 25, 30.

Somalie : 33, 64, 75.

Sonde (îles de la) : 13.

Sonrhai : 33, 36.

Soudan (ancien) : 36, 47; — (nigé-  
rien, République soudanaise) :  
55, 63-64, 75, 113; — (nilotique,  
République du Soudan) : 37, 38,  
58, 61, 63, 64.

Soudanais : 17.

Sousse : 193, 194.

Sud-Est asiatique : 27, 103, 142.

Sud-Vietnam, cf. Vietnam.

Sulawesi : 22; cf. Célèbes.

Sumatra : 17, 18, 21-23.

Syrie : 31, 39, 45, 46, 75, 76, 103,  
109, 110, 119, 130, 157, 158,  
166, 198; cf. République Arabe  
Unie.

Soulou (archipel des) : 29.

Tadjikistan : 181.

## INDEX

Tagal : 13, 29.  
Tanganyika : 75.  
Tatar : 182, 183.  
Tchad : 34, 37, 39.  
Tcherkess : 145.  
Téhéran : 127, 128, 130, 158.  
Tel Aviv : 148.  
Texas : 18.  
Thaïland : 25, 31, 104.  
Tiran (détroit de) : 102.  
Tlemcen : 141.  
Tombouctou : 36.  
Tonlé Sap : 27.  
Touba : 52.  
Toucouleur : 35, 38, 39, 49, 51.  
Tripoli (Liban) : 139; — (Libye) :  
107, 109.  
Tunis : 73, 89, 91, 92, 97, 106,  
121, 140, 158.  
Tunisie : 89, 91, 97, 98, 100, 103,  
108-111, 114, 115, 145, 146, 161,  
162, 166, 172, 173, 189-194.

Turquie : 72, 74, 82, 83, 101, 109,  
110, 115, 141, 164, 175-178, 183,  
186, 195, 196.

Ukraine : 181.

U.R.S.S. : 65, 72, 73, 95, 102,  
157, 179, 184, 186; cf. Russie.

Véal Noréa : 27.

Vietnam : 13, 26-28, 95, 115.

Volta (Haute-) : 47, 54.

Washington : 74, 147.

Woking : 107, 175.

Wolof : 51, 52.

Yémen : 102, 117.

Yorouba : 62.

Zanzibar : 34.

Zenète : 34.

## IV

### CONFRÉRIES, SECTES, RITES, DYNASTIES, FÊTES, INSTITUTIONS, ORGANISMES, JOURNAUX, etc.

abbasside : 36.  
Achoura : 107, 111.  
« Action » (L') : 99.  
« Afrique et l'Asie » (L') : 33, 56,  
62, 67, 86, 153, 161, 179, 180.  
« Afrit » (al) : 106.  
Ahmadiyya : 40, 47, 73.  
« Ahram » (al) : 70, 108, 113.  
« Akhbar al Youm » (al) : 119.  
al, ach, an, ar, az (article arabe),  
voir au substantif.  
« Alam » (al) : 104.  
Aliouya : 141.  
Almoravides : 35.  
« Amal » (al) : 90, 91, 97, 98, 121,  
192.

Amirghaniya : 37, 64.

Ammariya : 141.

animisme : 11, 14, 18, 19, 35-50,  
62, 186.

Anislam : 115.

Askia : 36.

Assemblée nationale (française) :  
162.

Association des Frères Musul-  
mans : 119, 149-152, 157, 198,  
199; — des Jeunes Musulmans :  
120; — des Uléma réformistes  
d'Algérie : 139, 153-155; — Isla-  
mique du Progrès : 73; — Isla-  
mique de la République Popu-  
laire chinoise : 158; — Jamaati  
Islami : 152.

CONFRÉRIES, SECTES, RITES, DYNASTIES, FÊTES...

- Azhar (Université al) : 58, 69, 73, 81, 101, 108, 113, 119, 120, 127, 147, 170, 198.
- Badaliya : 147.
- Ban ul Islam : 28.
- Béhaïsme : 131.
- Bible : 80.
- bouddhiste : 27.
- brahmane : 146.
- « Cahiers du Cercle thomiste » : 147.
- Califat, calife : 33, 36, 49, 91, 199.
- Cénacle libanais : 125.
- CENTO (Central Treaty's Organisation) : 77.
- « Centre islamique » de Brazzaville : 62; — de Washington : 74.
- Chadiliya : 136, 139.
- chaféite : 21.
- chérif : 4, 9, 121.
- chiïsme, chiïte : 39, 111, 112, 123-131, 144, 156, 197, 198.
- chrétien, Christ, christianisme : 18, 22, 33, 49, 45, 47, 58, 62, 63, 71, 75, 80, 101, 115, 134, 138, 164, 165, 177, 186.
- Colloque islamique de Lahore : 128, 156-158; — sur la culture islamique (Princeton) : 156.
- « Combat » : 120.
- Comité mixte sunnite-chiïte : 127; Comités « pour ordonner le bien » au Hedjaz : 142; — sociaux en Indonésie : 20.
- Conférence des Pétroles arabes : 107, 158; — de solidarité afro-asiatique : 72, 155, 157, 158.
- Congrès du Parti de l'Istiqlal : 163; — en Afrique Noire : 58; — en Orient : 155-159; — Éucharistique de Tunis : 192; — Islamique : 70, 74, 105, 112, 120, 122; — pour la Liberté de la Culture : 159.
- Conseil consultatif des Musulmans d'Indonésie : 21; — Supérieur de l'Instruction publique en Turquie : 178.
- Constitution : — de la République Arabe Unie : 75, 166; — « des Musulmans » : 108; — de Singapour : 25; — égyptienne : 166; — iraquienne : 166, 167; — pakistanaise : 167; — présidentielle en Indonésie : 30; — syrienne : 166; — tunisienne : 98, 166, 190.
- copte : 33.
- Coran : 14, 28, 39, 40, 71, 79, 80-85, 87, 89, 96, 97, 111, 129, 132, 133, 137, 139, 145, 150, 151, 160, 161, 168-171, 186, 189, 193.
- Croisades : 171.
- croissant : 27, 87.
- Croissant Rouge algérien : 109.
- Dar ul Islam (Indonésie) : 22, 23, 118.
- « Démocratie », 163.
- « Démocratie dirigée » en Indonésie : 20, 21, 23, 30.
- Destour : 99, 100, 192.
- « Développement africain » (Le) : 162.
- druze : 131.
- « Eastern World » (the) : 16.
- École normale d'Instituteurs (Tunis) : 158.
- écoles, cf. rites juridiques.
- Église : 81.
- émir des croyants : 39.
- Envoiyé : 93.
- étoile : 87.
- « Études » : 76.
- Évangile : 117.
- Faculté de droit de Damas : 158; — de théologie de Téhéran : 27.
- Fatimites : 127.

## INDEX

- Fédération de Malaisie : 24, 30;  
— « sémitique » : 76.
- Fête de l'Aïd al Adha ou Aïd al kébir : 102, 107, 109, 110, 177;  
— de l'Aïd as séghir ou Aïd al Fitr : 29, 107, 108, 110; — de retour du pèlerinage (Indonésie) : 15; — « des délégations » (Arabie Séoudite) : 104; — du Maqal (Sénégal) : 52; — du Travail : 108; — du Mouloud : 91, 107, 110, 111; — du Ras al Am : 107; fixation des — : 112-114, 194.
- F.L.N. (Front de la Libération Nationale, Algérie) : 121, 139, 153.
- franc-maçon : 177.
- Frères Musulmans, cf. Association des —.
- « Grand Moghreb » : 111.
- grande mosquée de Beyrouth : 94;  
— de Kairouan : 111; — de Tunis : 89.
- grand mufti (Indonésie) : 99; — (Tunis) : 89, 91, 97, 98, 103, 190, 191.
- grand vizir (ottoman) : 145.
- « Greater Malaya » : 30.
- guerre légale (voir *djihad*) : 20, 96, 106, 107, 118-122, 151.
- Guide Suprême des Frères Musulmans : 197.
- hachémite : 77.
- hamallisme : 53, 54, 56, 60, 64.
- hanéfite : 113.
- hébraïque : 76.
- hindouïste : 14, 18, 26, 28, 29.
- Houkbalahap : 29.
- IBLA : 67.
- « indigéniste » : 23, 24.
- Institut d'Études juridiques de Nice : 164; — franco-iranien de Téhéran : 130; — islamique de Lahore : 158; — musulman de la Mosquée de Paris : 162.
- « Islamic Review » (the) : 19, 21, 22, 24, 107, 175.
- Ismâiliens : 40, 47, 62, 73, 124, 128-131.
- « Ismaïli Society » de Bombay (the) : 130.
- « Istiqlal » (al) : 192.
- Istiqlal (Parti de l') : 86.
- « Jamaati Islami » : 152.
- Juifs, judaïsme : 80, 115, 164, 165, 177.
- Kaaba : 25.
- kémalisme : 61, 164, 175, 177, 178.
- khalife général : 52.
- kharedjite : 34, 47, 124.
- khédivé : 38, 63.
- Komintern : 180.
- Labour Party : 158.
- lamidat : 37.
- Lieux Saints : 15, 104.
- Ligue Arabe : 76, 111, 157; — des Ulémas (de Beyrouth) : 100.
- « Lioua al Islam » (al) : 171.
- « Madjelis Sjuro Muslimin Indonesia » (Masjumi) : 21.
- mahdisme : 38, 63-64, 155.
- malékite : 94.
- « Manâr » (al) : 58, 89, 118, 119, 139, 145, 171, 176.
- « Marchés tropicaux du Monde » : 37-52, 60.
- marhaénisme : 20.
- maronite : 94, 101.
- Masjumi : 21, 24.
- « Massa » (al) : 117.
- melchite : 33.
- mevlevi : 139, 176.

CONFRÉRIES, SECTES, RITES, DYNASTIES, FÊTES...

MIDEO : 67, 95-97, 105, 108, 112, 114, 122, 170.  
 « Middle Eastern Affairs » : 176.  
 « Middle East Journal » : 181.  
 Ministre de l'Éducation Nationale (Pakistan) : 159; — des Institutions religieuses (République Arabe Unie) : 115; — minoritaire : 165.  
 « Monde » (Le) : 75, 100, 117, 120, 162, 196.  
 monisme : 135, 147.  
 monophysite : 33.  
 mosquée : 27, 29, 40, 47, 52, 74, 90, 91, 92, 94, 98, 100, 111, 119, 177, 179, 180; — d'Ayoub (Istanbul) : 177; — Fatih (Istanbul) : 195; — Sidi Oqba (Kairouan) : 91.  
 Mouloud : 91, 107, 110, 111.  
 mouridisme : 51, 52, 138.  
 muezzin : 74.  
 Muhammadiyah : 19, 22.  
 Nahdatal Ulama : 19, 21.  
 Naqhbendiya : 18, 136.  
 « nativistic » : 23.  
 Néo-Destour (Tunisie) : 99, 100.  
 « New Outlook » (the) : 148.  
 nietzschéisme : 146, 147.  
 Noël : 177.  
 non-Musulman : 111, 115, 162, 166, 193; cf. animistes, chrétiens, juifs.  
 Nourdjou : 195.  
 Nouvel An : 177; — musulman : 109.  
 Nuit du Destin : 100; — « du doute » : 114, 194.  
 Nyassisme : 54, 59, 60.  
 « Observateur du Moyen-Orient » : 182.  
 O.N.U. : 102.  
 Ordonnance du 4 février 1959 (Algérie) : 161.

Organisation du Pacte de Bagdad : 77.  
 Organisations nationales en Tunisie : 192.  
 « Orient » (Paris) : 77, 125, 149.  
 « Orient » (L') (Beyrouth) : 75, 83, 115, 120, 125, 127, 177.  
 « Oriente Moderno » (Rome) : 70, 104, 107, 113, 114, 142, 155.  
 orthodoxe : 14, 21, 47, 48, 51, 133.  
 ottoman : 38, 137, 145, 195.  
 pan-asiatique : 183.  
 pan-malais : 30.  
 Pantjasila : 20, 23.  
 Parlement : 165; — indonésien : 30; — soudanais : 64; cf. assemblée, etc.  
 Partai Kommunis Indonesia Lokal Islamit : 23.  
 Parti : 89, 151, 152; — communiste (Indonésie) : 21, 23; cf. Soviets; — de l'Action du Peuple (Singapour) : 25; — de l'Isfiqal (Maroc) : 163; — démocrate de l'Indépendance (P.D.I., Maroc) : 163; — National Indonésien : 21; — démocrate (Turquie) : 175, 178; — nationalistes arabes : 86; — néo-destourien (Tunisie) : 99, 100; — unioniste (Soudan) : 64.  
 patriarche maronite : 94.  
 « Petit Matin » (Le) : 98, 99, 140.  
 Président du Conseil (Turquie) : 177.  
 protectorat : 103, 140, 193.  
 protestant : 47.  
 province extérieure (Indonésie) : 22; — syrienne : 131; — (Turquie) : 176-178.  
 puritain : 63, 86.  
 Qadriya, qadri : 37-39, 51, 53, 61, 63, 136, 141, 142.

## INDEX

Qaraouiyye (université) : 163.  
Qarmates : 128.

Radio, cf. I.

Ramadan : 15, 29, 89, 95-102,  
104, 114, 189-193.

Ras al Am : 107.

Rassemblement Démocratique  
Africain (R.D.A.) : 55.

« Recueil Sirey » : 162.

Referendum : 55.

« Renaissance des uléma » (Indo-  
nésie) : 19.

Révélation : 71, 72, 80-85, 91.

« Revue des Etudes islamiques » :  
146.

« Revue Internationale de Droit  
comparé » : 196.

rites juridiques : 21, 94, 113.

« Saout al Ahrar » : 114.

« Sabah » (as) : 90, 91, 98, 106,  
109, 110.

Sareket Dagang Islam : 19.

Sareket Islam : 19.

Secours national : 106.

secrétaire général (Ligue Arabe) :  
157.

Séfévides : 126.

Séminaire sur l'Islam dans le  
monde moderne : 159.

Sénat : 40.

Senoussiya : 139.

Services quaranténaires : 102.

socialisme : 24, 25, 147, 148, 183.

Société Commerciale Islamique :  
19.

sociétés secrètes : 50.

sounna : 87.

Soviets, soviétique : 179-184; cf.  
III, U.R.S.S.

sultanat, sultan : 17, 25, 26, 97,  
108.

sunnisme : 47, 124, 126, 128, 149,  
156, 198, *passim*.

« Table Ronde » (La) : 124.

« Tahrir » (al) : 83.

« Taraboulous al Gharb » : 107.

« Tarbiya » (at) : 54.

Tidjaniya : 37, 38, 53, 54, 62, 176.

tidjanisme à onze grains : 53.

Traité anglo-égyptien de 1936 :  
119.

UNESCO : 146.

« Union Nationale » (République  
Arabe Unie) : 70.

Union Culturelle Musulmane  
(Afrique Occidentale) : 58.

Université : 153; — al Azhar : 58,  
69, 73, 81, 101, 108, 113, 119,  
120, 127, 147, 170; — az Zei-  
touna : 73, 92, 146, 192; —  
d'Ankara : 157; — de Harvard :  
157; — d'Istanbul : 196; — de  
Princeton : 156; — en Malai-  
sie : 74.

Vieux Destour : 192.

vilayet : 177.

« Voix de l'Algérie » (La) : 109,  
110.

« Voix des Arabes » (La) : 154.

wahabisme : 57-59, 142.

« Watan » (al) : 98, 148.

« West oestlicher Divan » : 146.

Winterhilfe : 106.

wolofisation : 51.

« Youm » (al) : 95.

zakat : 106, 107, 151; — interéta-  
tique : 107.

zaouia : 140.

« Zeitouna » (az) : 74; cf. Uni-  
versité.

# TERMES ARABES ET ORIENTAUX

## V

### TERMES ARABES ET ORIENTAUX

adat : 19.  
 Aid al Adha : 102.  
 Aid al Fitr : 108.  
 Aid al kébir : 102, 107, 109, 110,  
 177.  
 Aid as séghir : 107, 108, 110.

Ban ul Islam : 28.  
 batik : 19.  
 bidaa : 87.

chahada : 53, 93, 134.  
 cheikh : 15, 37, 50, 55, 58, 121,  
 136, 138, 139, 175, 192, 193.  
 chérif : 49, 121.  
 choûrâ : 148.

Dar ul Islam : 22, 23, 118.  
 deddjâl : 63.  
 derviche : 136, 139, 176.  
 dhikr : 137, 143.  
 djihad : 29, 96, 106, 107, 118-122,  
 189, 194.  
 djinn : 173.

émir : 39, 54.

fetwa : 91, 115, 119, 120, 191-193.  
 fiqh : 14.

gotong-royong : 20.

hachouma, hichma : 86.  
 hadith : 78, 99, 168.  
 hadji : 180, 193.  
 haratin : 54.

iftar : 96, 100, 101.  
 ijma : 89.  
 ijtihad : 88, 125.

imâm : 27, 90, 91, 111, 126, 128-  
 131, 193.  
 istiqlal : 86.

Kaaba : 25.  
 kan : 27.  
 ketmân : 125.

lamidat : 37.

maatem : 112.  
 magal : 52.  
 mahdi : 38, 63-64.  
 médersa : 58, 153.  
 mihrab : 29.  
 moqaddem : 58.  
 Mouloud : 41, 107, 110, 111.  
 moujjahid : 122.  
 moujtahid : 125.  
 mourid : 51, 52, 138.  
 muezzin : 74.  
 mufti : 84, 89, 91, 97-99, 101, 103,  
 109, 113, 161, 190-194.

nabi, nbi : 29.  
 nasîha : 148.

oumma : 58, 59, 64, 148, 182.

pantjasila : 20, 23.  
 partaï : 23.  
 phnom : 27.

qalaq : 125.  
 qasida : 129.  
 qibla : 27, 53, 142.

Ramadan : 15-29, 89, 95, 102,  
 104, 114, 189-194.

Sabah al kheir : 83.



## INDEX

salaam, salam : 46.  
salat : 46.  
sarong : 27.  
soufi : 143, 193.  
souk : 100, 170.  
sounna : 87.

taï-ki : 27.  
taouïl : 129.  
taqiya : 125.  
tawhîd : 78, 134.

uléma : 19, 83, 90, 92, 100, 106,  
111, 113, 119-121, 127, 141, 153,  
178.

vilayet : 177.  
vizir : 145.

watan : 148.

yang : 27.  
yin : 27.

zakat : 106, 107, 151.  
zaouïa : 140.

## VI

### CITATIONS DU CORAN

Sourates et versets	Page
II	137 : 71
IV	62 : 89
IV	76 : 150
VI	38 : 170
VII	157 : 71
IX	72 : 79
XXV	1 : 71

Sourates et versets	Page
XXXIII	40 : 80
XLI	53 : 168, n. 1 et 171
XLIX	10 : 107
LI	19 : 107
LV	33 : 171
LXXXI	6 : 171

Les index ont été préparés avec la collaboration de Mme P. RONDOT et de Mlles Cl. LAMY et B. MÉRIC. Le projet des cartes a été établi par M. BAUDRIER, qui a participé avec Mme SALVAN, Mlles Cl. LAMY et B. MÉRIC à la copie du manuscrit. Mlle Fr. GAGEY a coopéré aux recherches documentaires. L'auteur tient à exprimer ici sa profonde gratitude pour ces précieux concours.

**TABLE  
DES MATIÈRES**

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

NOTE LIMINAIRE .....	7
----------------------	---

**SEPTIÈME PARTIE**  
**A LA PÉRIPHÉRIE DE L'ISLAM :**  
**DE DAKAR A DJAKARTA**

CHAPITRE XXI. — <b>L'Islam malais</b> .....	13
Caractères de l'Islam en pays malais.....	13
L'Islam et les structures indonésiennes.....	16
Évolution moderne de l'Islam en Indonésie.....	18
L'Islam dans la vie politique et sociale de la République indo- nésienne .....	20
L'Islam en Malaisie et à Singapour.....	24
Musulmans du Thailand, Cham du Cambodge et du Sud- Vietnam, Moros des Philippines.....	26
Perspectives de l'Islam malais : une « plus grande Ma- laisie »?.....	30
CHAPITRE XXII. — <b>L'Islam noir</b> .....	32
Les étapes historiques de l'islamisation.....	32
L'Islam devant la pénétration occidentale en Afrique.....	38
Les facteurs actuels de l'islamisation.....	42
Marabouts et confréries dans l'Islam noir.....	48
Réforme, contre-réforme, mahdisme; avenir de l'Islam afri- cain .....	55

# TABLE DES MATIÈRES

## HUITIÈME PARTIE L'ISLAM EN DEVENIR

<b>CHAPITRE XXIII. — Les aspects actuels de la communauté musulmane et les racines de la sensibilité islamique.....</b>	<b>69</b>
Ambitions de l'Islam.....	69
Force et méthodes d'expansion.....	72
L'Islam et la conjoncture politique.....	75
La notion islamique du Dieu unique.....	77
Révélation musulmane et Coran.....	80
<b>CHAPITRE XXIV. — Conservation et adaptation des fondements de l'Islam.....</b>	<b>85</b>
Les « idéaux de base » ; pression sociale, ritualisme, pureté... ..	85
Les formes modernes de l'interprétation.....	88
L'adaptation de la loi musulmane.....	91
Les piliers de l'Islam : l'attestation de Dieu, la prière rituelle.	93
Le jeûne du Ramadan.....	95
Le pèlerinage .....	102
L'aumône .....	106
Les fêtes rituelles.....	107
Le calendrier du jeûne et des fêtes.....	112
L'adaptation des interdits alimentaires et des lois pénales traditionnelles .....	114
Le <i>djihad</i> .....	118
<b>CHAPITRE XXV. — Le développement de l'Islam et ses prolongements actuels.....</b>	<b>123</b>
Originalité chiite et unité musulmane.....	123
Ismailiens et Druzes.....	128
Le Soufisme.....	131
Les confréries et le maraboutisme.....	135

## TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE XXVI. — <b>Recherches, affirmations et épreuves dans l'Islam d'aujourd'hui</b> .....	144
Le réformisme musulman.....	144
L'Association des Frères Musulmans.....	149
L'Association des <i>uléma</i> algériens.....	153
Quelques colloques islamiques : de Lahore à Karatchi.....	155
L'Islam et l'État moderne.....	159
L'Islam devant la science et la technique.....	167
L'Islam dans la Turquie d'aujourd'hui.....	175
L'Islam en U.R.S.S. ....	179
CONCLUSION .....	185
APPENDICE .....	189
CARTES :	
Afrique occidentale et orientale.....	200
Indonésie et Monde malais .....	202
QUELQUES NOUVELLES SUGGESTIONS DE LECTURE.....	205
INDEX .....	215

Institut kurde de Paris



CE VOLUME

LE SIXIÈME DE LA COLLECTION

« LUMIÈRE ET NATIONS »

DIRIGÉE PAR ANDRÉ RÉTIF  
A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER

LE 15 JUIN 1960

SUR LES PRESSES D'AUBIN

A LIGUGÉ






Institut de Paris

Directeur du Centre de Hautes Études administratives sur l'Afrique et l'Asie modernes, Pierre Rondot a déjà livré, à l'occasion de ses nombreux enseignements, tant à Paris qu'en province, dans plusieurs ouvrages importants et par les chroniques qu'il établit régulièrement dans *L'Afrique et l'Asie, Orient, Études, Signes du Temps, La Croix*, les fruits d'une longue et large expérience des pays et des peuples musulmans.

Des voyages récents dans le Moghreb, en Afrique Occidentale, en Iran, au Liban, la lecture assidue des ouvrages et articles chaque jour plus abondants consacrés aux questions musulmanes, ont favorisé, depuis la publication du tome I de cet ouvrage, les recherches et réflexions dont il a tiré la matière de ce second volume.

An aerial photograph of a city, likely Paris, showing a winding river, a large hill, and a dense urban area. The image is in black and white.

**" LUMIÈRE ET NATIONS "**  
Collection dirigée par A. Rétif

---

M. QUEGUINER INTRODUCTION  
A L'HINDOUISME

P. COLIN. ASPECTS DE  
L'ÂME MALGACHE

P. RONDOT L'ISLAM ET LES  
MUSULMANS D'AUJOURD'HUI

T. I. La Communauté musulmane : ses  
bases, son état présent, son évolution