

PIERRE RONDOT

**l'Islam et les**

**Musulmans d'aujourd'hui**



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

"LUMIÈRE ET NATIONS"  
ÉDITIONS DE L'ORANTE

# L'ISLAM ET LES MUSULMANS D'AUJOURD'HUI

---

Considérer l'islam, non comme l'objet inerte d'études techniques, mais comme un fait « frémissant » du monde moderne dont il faut, en explorant les attaches, éclairer les aspects divers et mouvants : tel est l'objet de ce livre. Analy- sant les éléments religieux, sociaux et politiques de l'islam, les éclairant par les leçons du passé et les situant dans le contexte de la réalité contemporaine, il ne se présente pas comme un manuel élémentaire d'islamologie (un de plus), mais comme une introduction à la connaissance vivante et au contact des Musulmans d'aujourd'hui.

---

*En préparation :*

T. II : DE DAKAR A  
DJAKARTA : L'ISLAM EN  
DEVENIR.

---

*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

Institut kurde de Paris

DU MÊME AUTEUR

*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)

EN PRÉPARATION :

*ÉCRITS DES MUSULMANS D'AUJOURD'HUI*

(Éditions de l'Orante)



*DESTIN DU PROCHE-ORIENT*

(Éditions du Centurion, 1959)



SOUS PRESSE :

*L'ISLAM ET LES MUSULMANS D'AUJOURD'HUI*

tome II



LIV. FRE. 417  
14/04/2017

PIERRE RONDOT 240 RON ISL (1)

# L'ISLAM ET LES MUSULMANS D'AUJOURD'HUI

★

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

INSTITUT FRANÇAIS DE PARIS  
ENTRÉE 629

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.*

*© 1958 by Éditions de l'Orante.*



A LA MÉMOIRE DE MON MAÎTRE  
TRÈS REGRETTÉ, ROBERT MONTAGNE.

## AVANT-PROPOS

*Le monde musulman pose de graves et pressants problèmes aux hommes de notre temps. Beaucoup de ces problèmes sont devenus aigus, jusqu'à prendre la forme de véritables conflits; les données de plusieurs autres ont été faussées, dans l'opinion, surtout par l'incompréhension et l'ignorance, et des malentendus profonds et durables se sont ainsi installés. Parmi les raisons d'angoisse qui étreignent l'Occident, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, l'une des plus douloureuses vient peut-être de ce monde de l'Islam dont cependant le nom possède, en sa langue arabe, une résonance religieuse de paix.*

### NÉCESSITÉ DE L'ÉTUDE DE L'ISLAM MODERNE

*Pour les Français, les problèmes musulmans apparaissent aujourd'hui sous un jour particulièrement tragique. La France est en contact depuis bien longtemps avec le monde de l'Islam, mais elle a surtout été mêlée à lui de façon très proche, depuis près d'un siècle et demi, par les développements de sa politique en Afrique. Lors des époques*

## AVANT-PROPOS

« faciles », la France a pu se laisser même persuader qu'elle était une « Puissance musulmane », sans apercevoir la contradiction que recélaient ces termes accolés à son nom; et les difficultés dramatiques dans lesquelles, depuis plusieurs années, elle est impliquée en terre d'Islam, plongent ses fils en un désarroi d'autant plus profond qu'ils avaient davantage adhéré, avec une naïveté souvent généreuse d'ailleurs, à pareilles illusions. Il leur faut aujourd'hui, en pleine crise, repenser le problème de l'Islam, et le faire en écartant les slogans et les passions, avec sérieux et sérénité, faute de quoi cet effort serait vain.

Mais, d'une façon plus générale, les chrétiens de notre époque sont aux prises avec le fait musulman; et, il faut y insister, tous les chrétiens. Les hommes sont désormais trop mêlés, quelles que soient leurs origines et leurs croyances, pour que les problèmes de la cohabitation mondiale avec la communauté musulmane ne concernent que quelques-uns des membres de la communauté chrétienne. D'ailleurs, sur un plan non plus social, mais religieux, l'équilibre spirituel des chrétiens de notre temps exige qu'ils soient désormais mieux informés sur cette religion monothéiste, répandue dans l'univers après le christianisme et souvent en supplantant celui-ci; si différente à la fois et si semblable, en apparence, qu'elle a pu, également à tort, être présentée aux chrétiens tantôt comme un instrument satanique, dont la destruction s'imposerait à eux comme un devoir; tantôt comme une sorte de recours quasi providentiel à l'usage de ceux qui n'accéderaient pas à la vraie foi.

Le besoin est donc actuel et grand, dans notre pays, d'une connaissance sérieuse de l'Islam moderne, considéré à la fois en tant que religion et en tant que forme de vie sociale et d'action politique; ces divers aspects d'ailleurs, nous le verrons, se distinguent malaisément en l'occurrence. Bien souvent, au cours de ces dernières années, nous avons senti ce désir parmi les auditeurs, étudiants, fonctionnaires ou personnes privées, devant lesquels nous avons l'honneur de prendre la parole. En même temps, et tandis que nous nous efforcions, en peu de minutes, de leur communiquer quelques notions essentielles,

*nous comprenions combien ce sujet était complexe et difficile d'accès, et nous regrettions de n'avoir à indiquer aucun manuel qui pût compléter et préciser ces indications trop sommaires.*

*Non point certes que fassent défaut, en langue française, les excellents manuels et traités concernant l'Islam; nous en indiquerons plusieurs dans les pages qui vont suivre et qui d'ailleurs, nous le soulignons tout de suite, n'auraient pu être écrites en l'absence de ces guides indispensables. Mais ces ouvrages érudits, œuvres de savants islamologues, ne sont pas toujours d'un accès aisé, et d'ailleurs ils concernent uniquement l'Islam classique. Sur l'évolution religieuse contemporaine du monde musulman, beaucoup moins étudiée, nous ne disposons guère que d'études de détail. Enfin l'actualité sociale et politique en pays d'Islam donne lieu, certes, à de nombreuses publications, mais celles-ci paraissent souvent hâtives, trop personnelles ou très fragmentaires, ce qu'expliquent aisément les circonstances : s'il existe quelques bons manuels sur les pays de l'Afrique du Nord, on aurait peine à citer une étude en langue française, globale et à jour, sur le Proche-Orient. Certains aspects des problèmes musulmans d'aujourd'hui, capitaux dans la perspective qui nous occupe, ne sont, en raison des difficultés particulières de leur examen, pour ainsi dire jamais abordés; tel est le cas, par exemple, de la pratique musulmane contemporaine.*

## PROPOS ET PLAN DU PRÉSENT OUVRAGE

*Il nous a donc paru nécessaire de tenter de combler cette lacune, et d'offrir au public une vue d'ensemble, aisée à saisir bien que suffisamment complète, des problèmes musulmans d'aujourd'hui.*

*Nous ne nous dissimulons pas les difficultés de l'entreprise. Des notions classiques sur l'Islam et du panorama, si compliqué, de l'histoire musulmane, il nous faudra retenir seulement l'essentiel; en revanche, il nous faudra, sans jamais perdre de vue un passé toujours vivant dans l'Islam moderne, essayer de saisir les traits de*

## AVANT-PROPOS

*l'évolution présente. Nous aurons souvent ici à aborder des domaines mal explorés encore et mouvants, au risque de hasarder parfois des hypothèses contestables, de généraliser indûment quelque constatation personnelle, de ne pas apprécier exactement les forces et les mouvements engagés dans les jeux variables de la politique et de la vie sociale.*

*Nous tenterons ainsi, au cours de ces pages, de rattacher les notions issues du passé de l'Islam à leur application dans le monde actuel et à leur résonance dans la psychologie des Musulmans d'aujourd'hui. Car il est certes difficile, sans une certaine connaissance du passé de l'Islam, de sentir son actuel frémissement. Mais il nous paraît bien ingrat, pour qui n'est pas familier encore avec le monde musulman, de suivre l'ordre chronologique rigoureux que proposent les manuels élémentaires sur l'Islam, et d'acquérir ainsi par provision, sans en apercevoir encore l'application, des notions historiques et théologiques souvent ardues, qu'au demeurant la mémoire aura déjà laissé échapper lorsque l'on parviendra à l'exposé des faits présents qui pourraient vivifier les notions de base.*

*Cette considération explique, et, nous l'espérons, justifiera aux yeux du lecteur, le plan que nous avons adopté.*

*En présentant ici L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui, nous ne perdons nullement de vue le fait que, pour les Musulmans, l'Islam se fonde sur une Révélation, reçue par le prophète Mahomet au début du VII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Cet événement historique, les circonstances qui l'ont accompagné et suivi, le contenu du message transmis par Mahomet, le commentaire que son attitude même et ses paroles en ont donné, la doctrine élaborée à partir de ces bases, l'expansion de cette foi nouvelle et la vie historique de la communauté musulmane ainsi fondée, constituent de toute évidence des éléments essentiels pour le comportement d'un Musulman d'aujourd'hui.*

*Mais, nous le répétons, nous renonçons délibérément à imposer le respect de l'ordre chronologique au lecteur actuel, qu'au demeurant la pratique du cinéma moderne habitue aux va-et-vient dans le temps. Nous ne l'obligeons pas à plonger ex abrupto dans le moyen*

âge oriental, pour considérer l'Islam à partir de la naissance de Mahomet dans la ville caravanière de La Mecque, vers 570. Cette exploration d'une histoire désarticulée et lointaine, animée par une théologie compliquée, ne saurait avoir d'emblée pour lui la saveur vivante et actuelle que goûtent, dans la conscience du passé islamique, les membres de la communauté musulmane. Nous préférons considérer d'abord ceux-ci, dans le cadre de leur monde actuel et de leurs problèmes. C'est en leur compagnie que nous essaierons de revenir aux sources de l'Islam.

Nous commencerons donc par prendre, au moins sommairement, conscience des conditions de vie, des passions, des attitudes de la communauté musulmane, telle qu'elle est aujourd'hui. Où se situe-t-elle dans le monde ? Quel est son nombre ? Quelles sont ses faiblesses, ses forces, ses tendances ? Dans quel climat social et politique est-elle placée ?

Après cette première reconnaissance, tout extérieure, des Musulmans d'aujourd'hui, nous essaierons d'aller plus à fond dans leur psychologie, et c'est leurs convictions religieuses que nous nous efforcerons d'évoquer. Il nous faudra tâcher d'envisager la communauté musulmane telle qu'elle se ressent, et descendre ainsi, autant que nous pourrons, jusqu'aux racines profondes de l'Islam.

Alors nous apparaîtra la nécessité de connaître l'essentiel des règles traditionnelles, telles qu'elles furent édictées et appliquées aux origines ; nous considérerons la communauté musulmane telle qu'elle doit être, reposant sur les fondements stricts et bien définis de l'Islam. Mais l'histoire, si brièvement que nous l'évoquions, nous montrera aussitôt l'évolution de la communauté telle qu'elle a été au cours d'un développement multiséculaire, parfois bien heurté dans tous les domaines. Dès lors nous pourrons comprendre ce que la communauté musulmane devrait être dans l'esprit des Musulmans d'aujourd'hui, selon quelles perspectives l'Islam moderne s'oriente, quelles prévisions ou du moins quelles supputations son comportement et ses tendances autorisent. Nous mentionnerons enfin quelques expériences « en marge » : Turquie kémaliste, Musulmans soviétiques.

*En conclusion, nous marquerons brièvement comment apparaissent l'état actuel et l'avenir des rapports islamo-chrétiens.*

### ESPRIT ET LIMITES DE CETTE ÉTUDE

Toute entreprise de ce genre implique un choix, et le nécessaire arbitraire de celui-ci peut faire l'objet de justes critiques. Les critères adoptés procèdent de l'esprit même de cette étude. Bien des notions, mêmes importantes, sur l'Islam, ont dû être laissées de côté, pour conserver à ce petit ouvrage son caractère seulement introductif; aussi avons-nous simplifié autant que possible les développements relatifs à la théologie, aux normes et à l'histoire de l'Islam. Notre choix a été le plus souvent conduit par des considérations d'actualité, qui sont discutables certes, mais fournissent du moins l'occasion d'accrocher à quelque chose de vivant une connaissance de l'Islam, trop souvent figée pour les Occidentaux dans le cadre d'une érudition admirable, mais décourageante pour le plus grand nombre.

Nous voudrions indiquer surtout, à nos lecteurs occidentaux, ce qui dans l'esprit des Musulmans d'aujourd'hui garde son importance vivante et pour ainsi dire son frémissement; bien plus que par la nature même des notions essentielles et des faits passés, nous nous laisserons guider, autant que possible, par les réactions qu'ils suscitent ou entretiennent à notre époque. Aussi leur exposé sera-t-il la plupart du temps soutenu et illustré, et pour ainsi dire justifié, par le témoignage qui en est invoqué dans le monde actuel, et par l'interprétation qu'ils en reçoivent. Dès lors sera-ce bien l'ensemble de l'ouvrage, et non seulement sa dernière partie, qui concernera l'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui.

Il est encore une difficulté sur laquelle nous tenons, dès ces pages d'introduction, à nous expliquer clairement. Il n'est jamais aisé pour un Occidental de prendre à l'égard de l'Islam l'attitude de l'observateur objectif. Certaines formes « d'objectivité » risquent de prendre à l'égard des Musulmans un aspect blessant, lorsqu'elles leur don-

*nent l'impression que leur foi est considérée avec un parti-pris positiviste. On ne saurait cependant, au cours d'une étude comme celle-ci, dissocier les aspects sociaux et politiques du facteur religieux qui les domine, les pénètre et les informe, mais on n'oubliera pas non plus que l'appréciation de ce facteur religieux est délicate pour qui ne partage pas la foi dont il s'agit.*

*Il serait donc également blâmable de prétendre « se mettre dans la peau du Musulman » en feignant une adhésion intellectuelle à la Révélation coranique, ou de heurter systématiquement ce croyant loyal en prenant à l'encontre du « phénomène coranique » une attitude rationaliste. Aussi bien le dessein d'une étude comme celle-ci ne saurait être ni d'apprécier une doctrine, ni de sonder la sincérité de ses apôtres.*

*Il nous suffira de considérer les faits sociaux; ce qui importe pour la compréhension de l'Islam actuel, c'est le contenu de la foi, avec les manifestations qu'elle inspire, et non la critique de ses justifications. Mais nous apporterons à l'étude de ces faits le respect que la sincérité de la foi musulmane, qui les inspire, doit commander, surtout aux croyants d'une autre religion monothéiste. Nous considérerons en Mahomet, en ses Compagnons, les personnages que la communauté musulmane entend voir, tout en notant à l'occasion les réserves ou les commentaires qui ont pu, de l'extérieur, être formulées. Lorsque nous écrirons sommairement « la Révélation », nous entendrons le texte que les Musulmans croient avoir été révélé; nous ne feindrons pas pour autant de partager cette foi, mais nous manifesterons à son égard, même en notant éventuellement ce que la science positive articule sur ce sujet, le respect non simulé que mérite une croyance élevée et sincère.*

*Il nous serait certes agréable que le lecteur musulman, si cet ouvrage en rencontre d'aventure, reconnaisse ici un effort en vue d'une information honnête et sans passion; il nous serait plus agréable encore qu'il nous en signale, de son point de vue, les lacunes et les défaillances. Nos sources, surtout pour ce qui est de l'état moderne des choses, ont procédé moins d'ouvrages occidentaux que d'écrits*

## AVANT-PROPOS

*de l'actualité musulmane ou de conversations tenues, depuis trente années, avec des Musulmans, auxquels nous gardons une amicale reconnaissance. Mais qui pourrait se flatter d'avoir, de ses interlocuteurs étrangers, tout exactement compris et retenu? Nous souhaiterions que ce petit volume nous aide éventuellement à rectifier, à étendre, à approfondir le dialogue.*

*Quant au lecteur occidental, auquel ce livre est précisément destiné, redisons lui une fois encore qu'il s'agit d'un travail modeste et sommaire, d'un essai. Son ambition est moins d'approfondir la connaissance pratique de L'Islam et des Musulmans d'aujourd'hui, que d'élargir le cercle des Occidentaux qui souhaiteront et pourront y accéder. Il s'agit donc d'un manuel d'initiation, avec toutes les lacunes, les approximations, les grossissements et les simplifications que le genre ne peut exclure. Nous souhaitons donc des lecteurs qui rejettent vite ce livre, et l'oublient, pour courir aux ouvrages fondamentaux, pour s'efforcer surtout à ce contact personnel des Musulmans hors duquel il n'y a, croyons-nous, ni connaissance féconde et profonde, ni compréhension humaine des croyants de l'Islam et de leur foi.*



## AVERTISSEMENT

*concernant les procédés de transcription,  
les citations et les références*

Le souci de rendre ce petit livre, autant qu'il se peut, lisible, nous a incités à éviter (même dans les citations) toute transcription « scientifique » des termes arabes et orientaux. Pour tous ceux qui sont déjà entrés dans notre vocabulaire, nous avons adopté la graphie la plus courante en français, même lorsqu'il s'agit d'un nom très déformé par l'usage, comme celui de Mahomet (c'est le Mohammed arabe, le Mehmet turc), ou le terme de « sourate » (chapitre du Coran). Pour les autres, nous les transcrivons de la manière la plus simple et la plus proche de la prononciation française, quelle que soit l'imperfection de ce procédé (nous écrivons donc : Moustafa, et non, comme on fait souvent : Mustapha); toutes les fois que ce sera possible sans dérangement grave des habitudes, nous nous rapprocherons cependant des graphies nationales des termes géographiques, préférant par exemple Iraq à Irak, et, bien entendu, Istanbul à Istamboul.

Sauf lorsqu'il s'agit de noms propres, ces mots empruntés aux langues orientales sont imprimés en italiques; en ce cas, les règles françaises de flexion ne leur seront pas appliquées (nous écrivons « les *uléma* », compte tenu de ce que d'ailleurs *uléma*, entré dans le vocabulaire de la presse, est déjà le pluriel arabe de *alem*, « savant »; nous écrivons « les *cheik'* », sans reprendre ici le pluriel arabe *chioukh*, qui n'est pas habituel hors des cercles de spécialistes). De la sorte

## AVERTISSEMENT

figurera dans ce petit volume un vocabulaire « musulman » certes réduit, mais indispensable, dont l'énoncé sera repris dans un recueil terminal.

Nous avons cru devoir, par souci documentaire, mais sans aucune prétention érudite, citer assez souvent le texte intégral du Coran. Ces citations sont en principe empruntées à la remarquable traduction donnée par le professeur Régis Blachère, dans laquelle l'ordre traditionnel des sourates est remanié de façon à reconstituer la succession chronologique. Les références accompagnant les citations du Coran sont disposées dans le texte et non en note, et comportent, en chiffres romains le numéro de la sourate, en chiffres arabes le numéro du verset. Ces références se rapportent à l'ordre traditionnel; une table de concordance placée dans l'ouvrage de M. Blachère permet en effet de passer aisément, pour consulter cette traduction, d'un système à l'autre.

Nous relèverons les citations coraniques à la fin de l'Index qui comprendra en outre l'indication des personnes, lieux et institutions, ainsi que des principales notions présentées.

Chaque fois que nous avons abordé les notions classiques sur l'Islam, tout en nous efforçant de les réduire ici à leur forme la plus élémentaire, nous avons essayé de les fournir par courtes citations des textes mêmes dus à des maîtres de la science islamique : tels : Louis Gardet, Maurice Gaudefroy-Demombynes, H.A.R. Gibb, Ignace Goldziher, Henri Laoust, William Marçais, Henri Massé, Louis Massignon, Robert Montagne, etc., et les collaborateurs de « l'Encyclopédie de l'Islam ». Il y a là, de notre part, tout d'abord une intention d'hommage, et la conscience du risque qu'il y aurait à médiocrement résumer des textes magistraux, dont il vaut peut-être mieux tenter d'extraire le trait le plus caractéristique; mais nous espérons aussi que ces courts passages inciteront le lecteur à se reporter aux ouvrages eux-mêmes. Dans ce dessein, nous avons le plus souvent cité des livres en langue ou traduction française qu'il est aisé de se procurer. Une courte bibliographie, en fin de volume, signale un choix, forcément restreint et nullement exclusif, de livres et d'articles à la fois acces-

sibles et utiles pour une meilleure connaissance de l'Islam moderne; en l'occurrence le présent travail ne se propose pas, répétons-le, d'être autre chose qu'une modeste introduction.

En revanche nous nous référons parfois, pour ce qui est de l'évolution moderne, à des publications quotidiennes ou périodiques, souvent éditées en pays d'Islam. Si nous signalons alors les références de ces textes peu accessibles, c'est par simple souci documentaire, sans intention d'en suggérer nécessairement la consultation.

*Post-scriptum pour la 2<sup>e</sup> édition.* — Le professeur Régis Blachère a réalisé, sous une forme particulièrement élégante et commode, une nouvelle présentation de sa traduction du Coran (G.-P. Maisonneuve, 1957); les sourates s'y trouvent disposées, cette fois, dans l'ordre traditionnel. L'allègement du commentaire et des notes, et l'emploi du papier bible, ont permis de faire tenir tout le texte en un seul volume de petit format, dont l'emploi facilitera grandement les références courantes à cet écrit essentiel.

## NOTE LIMINAIRE POUR LA DEUXIÈME ÉDITION (1959)

Placés devant la nécessité d'une réédition, nous avons cependant, pour diverses raisons, renoncé à un remaniement de l'ensemble du texte, qui eût présenté, en particulier, l'inconvénient de dérouter les lecteurs antérieurs à la recherche des compléments et mises à jour. On trouvera donc ceux-ci dans un deuxième tome, qui paraîtra incessamment. Le contenu de ce deuxième volume, entièrement nouveau, comportera une étude détaillée de l'Islam malais et de l'Islam noir, les compléments et réflexions que nous ont inspirés depuis deux ans voyages, contacts et lectures, des indications sur l'actualité et l'évolution récente du monde musulman, enfin une bibliographie supplémentaire.

## AVERTISSEMENT

Le présent volume, tome premier de cette deuxième édition, reproduit donc le texte de la première édition, à l'exception de quelques légers remaniements, destinés à apporter des précisions de détail et à supprimer quelques inexactitudes.

Pour cette mise au point, nous avons bénéficié des précieuses observations de lecteurs attentifs et bienveillants de la première édition; nous exprimons en particulier, à cet égard, notre profonde reconnaissance aux RR. PP. Bouchaud, C.S.Sp., Demeerseman, P.B., Paréja, S.J., et à MM. V. Monteil, F. M. Prause, Th. Russinger, Y. Varschitz et le professeur G. Wiet. Leurs encouragements, ainsi que ceux de nombreux autres recenseurs et correspondants, ont eu pour nous une valeur considérable.

## PREMIÈRE PARTIE

# LES ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

Pour faire apparaître, comme c'est ici notre dessein, les caractères religieux, sociaux et politiques des Musulmans d'aujourd'hui, il nous faudra procéder à une analyse systématique de l'Islam. Toutefois, avant d'entreprendre cette recherche, il semblera sans doute utile de délimiter et de jalonner sommairement ce « monde de l'Islam », objet de nos investigations. Cette revue rapide, sans nous faire encore pénétrer au cœur d'aucun problème, nous permettra de relever et de mettre en valeur une série de faits saillants, trop souvent négligés en Occident ou trop partiellement entrevus.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE PREMIER

# LES MUSULMANS DANS LE MONDE : ASPECTS GÉOGRAPHIQUES ET HISTORIQUES

En jetant sur la communauté musulmane mondiale le rapide coup d'œil circulaire qui doit nous en donner une notion synthétique, efforçons-nous d'imaginer avec quels sentiments le Musulman d'aujourd'hui évoque, de la sorte, l'actuel destin des croyants. Il est permis de penser que ces sentiments sont complexes, sinon contradictoires.

Le Musulman ne peut qu'être fier, en effet, d'appartenir à une communauté d'importance mondiale, étendue sur trois continents et rassemblant trois cent cinquante ou quatre cents millions de fidèles dans la certitude de leur croyance et dans la solidarité la mieux affirmée. Toutefois il doit en même temps, s'il veut être sincère avec lui-même, éprouver le sentiment amer d'une sorte d'échec collectif, et s'interroger avec angoisse. Pourquoi, se demandera-t-il, la communauté dépositaire de la vraie foi, déjà répandue sur le monde entier, ne détient-elle pas la véritable puissance ? Pourquoi ne figure-t-elle pas, à égalité, parmi les forces dominantes du monde moderne ? Comment se fait-il, par exemple, que l'on parle du grand conflit Est-Ouest sans mentionner le monde musulman, sinon comme une sorte de domaine annexe qui devra nécessairement se rallier à l'un des

deux camps, ou se partager entre eux ? Ne conviendrait-il pas que le peuple musulman forme, pour ainsi dire, une « Troisième Force », et rééquilibre par sa masse et par sa sagesse un monde atrocement divisé ?

Mais, loin d'être en mesure déjà d'accomplir pareille mission, les pays musulmans ne sont pas encore parvenus à réaliser entre eux cette unité que les principes de l'Islam semblent postuler et qui flatte les goûts et les espoirs de leurs peuples, ni même à bâtir de façon satisfaisante et stable leurs propres structures. Tout se passe donc, sans doute, aux yeux de ce Musulman angoissé, comme si le monde, jaloux et inquiet, s'efforçait de tenir l'Islam en échec et d'entraver ses progrès; et l'esprit de revendication, au terme de pareilles réflexions, inspirera les attitudes, les paroles et les actes du croyant.

### *LA CEINTURE MUSULMANE DU MONDE*

Au début du VII<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'Islam commence d'être prêché à La Mecque, dans la péninsule arabe, à peu de distance du tropique du Cancer. Les terres qu'il recouvre aujourd'hui s'étendent, de part et d'autre de ce centre historique, sur les régions tropicales et subtropicales de l'Asie et de l'Afrique.

Le peuplement musulman est ainsi compris dans son ensemble, de l'Atlantique au Pacifique, entre le dixième degré de latitude sud et le quarantième de latitude nord. Il borne au midi, d'une frange continue, les régions de forte densité humaine et de civilisation ancienne du vieux monde : Chine, Russie, Europe centrale et occidentale; seule l'Inde fait exception, engagée dans la masse musulmane qui l'investit.

Sans nous hâter de conclure, méditons un instant ou plutôt rêvons sur cette curieuse répartition géographique, si étrangement régulière, qui singularise l'Islam entre toutes les grandes religions.



L'Islam a prospéré dans les pays de climat torride, ou du moins sous le soleil brûlant. Les grands déserts du monde sont compris dans son aire, depuis le Sahara et le désert de Nubie jusqu'au Talan Makan du Sinkiang et aux sables blancs, rouges et noirs de l'Ak Koum, du Kizil Koum et du Kara Koum en Asie centrale, en passant par les pierres du Decht-è-Kévir de l'Iran, les Nefoud, les Harra et le Roub al Khali, le redoutable « quart vide » de l'Arabie Séoudite.

Si bien que l'on a pu, après Renan, supputer dans l'Islam quelque inspiration monothéiste de la steppe; mais c'est oublier les jungles du Bengale et de Java, les terres irriguées du Nil et de l'Indus, toutes surchargées de Musulmans. Renonçons donc, malgré les images devenues banales du bédouin solitaire en prières sur la dune auprès de son chameau, à la notion romanesque d'une sorte de religion du désert, au décor dépouillé : l'Islam, en effet, empiète largement aussi sur les foules d'Asie.

Nous pourrions du moins retenir que, dans une large mesure, l'Islam a recouvert les pays de civilisation tribale. De l'Atlas marocain aux massifs du pays pouchtou, des steppes africaines à celles de l'Asie centrale, la tribu, qu'elle soit de montagne ou de plaine, simplement transhumante ou engagée sur les vastes parcours du grand nomadisme, constitue le groupe social élémentaire que W. R. Hay, dans le Kurdistan iraquien, a su caractériser en deux lignes : « La tribu est une communauté ou une confédération de communautés qui existe pour la protection de ses membres contre une agression extérieure et pour le maintien des vieilles coutumes sociales et du genre de vie<sup>1</sup>. »

Aux yeux de l'Islam, la tribu ne saurait être absente du plan divin : « Nous vous avons constitués en confédérations et en tribus pour que vous vous connaissiez » (XLIX, 13); mais tout en s'appuyant parfois sur des phénomènes tribaux, comme le montre l'histoire des origines musulmanes, l'Islam s'est efforcé

1. W. R. Hay, *Two years in Kurdistan*, Londres, 1931, p. 65.

## *ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE*

de les dépasser, substituant à la notion de la tribu celle plus large de la communauté musulmane, dont le critère n'est plus ethnique. D'ailleurs, dans l'Asie du Sud-Est, l'Islam n'a pas moins aisément recouvert, hors du milieu tribal, des « civilisations de villages ». Et partout c'est dans les villes, organisées et modelées en vue de son culte, qu'il a, dès l'origine, trouvé le cadre de son parfait épanouissement. Ainsi l'Islam n'est-il nullement prisonnier d'un milieu social. Il entend être non seulement universel par son expansion géographique, mais encore universaliste par son adaptation totale à l'homme.

## *RESSOURCES ET RÊVES DES PAYS MUSULMANS*

En son vaste domaine, le monde musulman recèle bien des ressources, parfois plus apparentes que réelles, plus idéales que régulières et stables. L'Occident toujours rêve à ces richesses, et, ce faisant, les suscite en quelque sorte, les exploite et s'y brûle, les méprise soudain ou les perd. Toujours quelque Jason va quérir en Orient une Toison d'Or; et sait-on bien ce que fut ce butin légendaire, dépouille de mouton grâce à laquelle l'orpailleur récoltait ses paillettes, ou touffes soyeuses du poil roux de la chèvre mohair? Des gemmes de Golconde et des épices, illustres jadis, à l'or noir de Kirkouk et d'Abqaïq, au jute de Chittagong, au caoutchouc et à l'étain de Malacca, il y a plus d'une similitude, et d'abord celle-ci qu'il s'agit d'objets de commerce et presque de traite, valorisés par la quête occidentale. Le monde musulman a peu de moyens de transformer seul ses richesses, donc de les mobiliser; et la monotonie de ses productions rend les divers pays qui le composent concurrents plutôt que complémentaires, lui refusant ainsi les bases d'une unité économique sentimentalement désirée.

Mais la chance de cette zone, vouée aux échanges, est justement de constituer le plus complexe des carrefours. Aux yeux

des géographes, peu de régions du globe offrent, autant que le monde musulman, articulations fécondes, juxtaposition contrastée des terres et des mers, immense étendue des côtes, abondance des passages, des isthmes, des détroits, des mers intérieures. Un excellent connaisseur de l'Islam, M. Vincent Monteil, évoque « les Musulmans... condensés sur les marges fertiles des déserts... et sur le littoral des mers »; en songeant au Nil, au Gange, à l'Indus, et même au Bas-Mékong, on ajouterait volontiers : et des grands fleuves. Puis il remarque : « Leurs territoires comprennent cinq des grands détroits maritimes : Tanger, Bosphore, Suez, Aden et Singapour<sup>1</sup> »; et on voudrait mentionner aussi des voies moins illustres mais que l'actualité célèbre, les passes qui mènent au golfe Persique et au golfe d'Akaba. Mais il ne faudrait pas non plus négliger les chemins terrestres : citons, dans le seul Proche-Orient, le « pont » arabe de la mer Rouge au golfe Persique d'une part, et d'autre part de la Terre sainte de Palestine à l'Arabie Heureuse du Yémen, origine du carrefour commercial de La Mecque; le « pont » syro-mésopotamien des rives du Levant aux bouches du Chatt el Arab, dont le contrôle hanta les Britanniques en fonction de la route des Indes. Enfin, le dernier quart de siècle a révélé l'importance du Levant, comme plateforme aérienne à la pointe des trois continents; Beyrouth, sous l'impulsion industrielle des Libanais, dispute à Damas et au Caire ce rôle de plaque tournante.

Toutes les voies commodes de l'Occident vers l'océan Indien et l'Asie des moussons empruntent, d'ouest en est, les passages du monde musulman. Que celui-ci se durcisse, et l'Occident est contraint aux détours héroïques : le chemin des pétroliers par le Cap, l'hiver 1956-1957, reprend en sens inverse la route de Vasco de Gama et des Portugais, amenés au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

1. V. Monteil, « Vitalité de l'Islam », *La Vie Intellectuelle*, novembre 1956, p. 94.

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

cle à prendre ainsi l'Islam à revers. Mais toutes les possibles voies directes de la Russie vers les mers chaudes traversent elles aussi, du nord au sud, la ceinture des terres d'Islam : Bosphore et Dardanelles, moins détroits que cours d'eau où coule vers la Méditerranée le puissant courant du Danube et des fleuves russes; « escalier » de Chiraz, dévalant les plateaux d'Iran vers le golfe Persique; illustre col de Khaïber (Khyber Pass) emprunté au XVI<sup>e</sup> siècle par l'invasion décisive de Baber, puis ménagé par les Britanniques à travers les tribus poutchoués, et qui relie l'Asie centrale aux vallées de l'Indus et du Gange. Est-il besoin de souligner de quel sens se charge, en notre siècle, le croisement de ces voies réellement cardinales ?

Ces aperçus rapides, dont les contrastes mêmes concourent à une frappante impression d'ensemble, justifient cette appellation de « continent intermédiaire » que nous rappelle M. Vincent Monteil. Mais ce terme lui-même évoque une phrase de la Révélation musulmane : « Nous avons fait de vous une communauté médiale » (II, 137); peut-être est-il permis d'invoquer en cette place cette phrase du Coran, car un grand texte est souvent susceptible de sens diversement étagés et admet aisément, outre sa signification essentielle, des sens seconds.

### CENTRE DE GRAVITÉ DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

De longue date, cartes et croquis du monde musulman, sur lesquels une teinte plate recouvrait indistinctement les pays de majorité musulmane, ont rendu sensible cette curieuse situation géographique des terres de l'Islam, dont nous venons de souligner les traits essentiels. Mais l'image ainsi procurée du monde musulman n'était qu'approximative; les solitudes dépeuplées du Sahara et de l'Arabie y prenaient une importance injustifiée,

## LES MUSULMANS DANS LE MONDE

tandis que les grandes concentrations humaines, dans les vallées de fleuves comme le Nil ou le Gange, passaient relativement inaperçues. Il convenait d'adopter un procédé plus précis de représentation, capable de donner du monde musulman une vue en quelque sorte photographique et de faire apparaître, avec la densité relative des populations, les centres de gravité de la communauté musulmane, ses grands foyers démographiques, les lignes de sa force potentielle.

Grâce aux travaux de M. Bennigsen, nous sommes aujourd'hui dotés de cet indispensable instrument de travail et de réflexion. Les services de la *Documentation française* ont traduit ses patientes recherches sous la forme d'une carte en couleurs des *Musulmans dans le monde*<sup>1</sup> accompagnée d'une notice statistique<sup>2</sup>. La répartition des Musulmans sur la surface de la terre est figurée grâce à une série de signes (disques, carrés et triangles), colorés diversement selon les sectes et dont chacun représente cinquante mille personnes. « Ces pastilles, explique la *Documentation française*, sont réparties sur la carte selon la densité approximative locale des populations musulmanes. La localisation n'en est évidemment pas parfaite, et les groupes isolés trop réduits ne sont pas représentés, mais, de cette manière, les zones essentielles de peuplement musulman sont caractérisées et la notion de densité respectée. » Lorsque la densité des populations est particulièrement forte, la contiguïté des signes amène pratiquement la confusion de ceux-ci en une large tache.

Les éditeurs de la carte se sont sagement abstenus d'apporter des indications étrangères au domaine démographique; ni les spécifications ethniques des peuples musulmans, ni leurs particularités linguistiques n'y figurent; toute surcharge est ainsi évitée, et l'on a sous les yeux un aperçu clair et dépouillé des

1. Carte n° 55 de la *Documentation Française*, 1952.

2. *Les Musulmans dans le monde*, note n° 1642 du 9 août 1952, 42 pp., *Documentation Française*.

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

*Musulmans dans le monde* en dehors de toute considération d'Etats musulmans, de peuples, de nations et de langues.

Nous ne saurions trop conseiller de se référer à cette excellente carte. Le tableau qu'elle offre est frappant : les régions de grande densité musulmane se détachent vigoureusement sur le fond diversement nuancé des pays de peuplement musulman moins compact et sur le semis des établissements dispersés. Ainsi apparaissent quelques notions capitales, presque ignorées cependant des Occidentaux.

Cinq blocs démographiques compacts abritent, à eux seuls, le tiers de Musulmans du monde; deux sont en Afrique, les plus modestes d'ailleurs, et trois en Asie.

Il s'agit d'abord, à l'ouest, de la partie septentrionale de l'Afrique du Nord. Dans le Moghreb les populations musulmanes sont agglomérées le long de la côte, au nord de la ligne des 400 millimètres de pluie annuelle, c'est-à-dire dans l'étroite bande littorale, un peu plus large au Maroc, bien exposée aux pluies atlantiques, où l'on est assuré de faire une récolte chaque année; 16 millions de Musulmans environ sont ainsi rassemblés.

Ensuite, dans le Delta du Nil et le long de sa basse vallée, sur les terres irriguées, une masse à peu près égale de population musulmane se trouve concentrée; elle correspond à la presque totalité de la population égyptienne, exception faite de quelques bédouins et habitants de la Haute-Egypte, et des non-Musulmans.

Deux autres îlots compacts apparaissent dans les deux Pakistan : occidental (20 millions de Musulmans dans le Sind et au Pendjab, au bord de l'Indus) et oriental (33 millions environ, dans le Bengale oriental, partie de la basse plaine du Gange).

Enfin le dernier groupe, en Indonésie, rassemble 40 millions de Musulmans dans la seule île de Java.

Sans prétendre tirer de ces faits des conclusions prématurées, notons cependant que toutes ces fourmilières humaines sont situées en des régions soumises, actuellement encore ou jusqu'à ces toutes dernières années, à des influences, des tutelles ou des

administrations occidentales. Le rôle de celles-ci a pu être discuté; mais dans le récent essor démographique, il a été décisif. Ajoutons qu'à l'exception de l'Egypte, ces vastes agglomérations sont presque toutes excentriques par rapport au centre historique et spirituel de l'Islam, le Proche-Orient, tandis que d'autres pays orientaux, agents et supports des grandes dominations musulmanes du passé, tels que la Turquie, l'Iraq, la Syrie, l'Iran, le Turkestan, ne présentent actuellement que des densités locales moyennes.

Les centres de gravité de l'Islam moderne ne coïncident donc plus, à peu d'exceptions près, avec les grands foyers de rayonnement islamique classique, ni même avec les Etats qui figurent au premier rang dans la politique musulmane et jouent le rôle le plus retentissant. Les lignes de force de l'Islam, vues sous cet angle, paraissent bien différentes de ce que pourrait imaginer le lecteur de la presse, voire l'étudiant qui compulse des manuels d'histoire et de géographie. Faut-il donc penser que les pôles réels de l'Islam vont se déplacer, et passer vers l'Asie du Sud et du Sud-Est ?

D'ores et déjà deux jeunes Etats musulmans, sur le territoire desquels figurent les plus importants des blocs démographiques cités ci-dessus, rassemblent à eux seuls le tiers des Musulmans du monde : ce sont l'Indonésie (70 millions de Musulmans) et le Pakistan (60 millions). Ils devraient logiquement acquérir, dans le domaine politique, à bref délai, un autre poids que l'Egypte ou la Turquie (autour de 20 millions). Cependant, à l'heure actuelle, il s'agit encore de masses qui posent à leurs gouvernements d'écrasants problèmes de subsistance, d'éducation, d'organisation, d'encadrement, et dont le poids énorme paralyse, plutôt qu'il ne les sert, les Etats qui les abritent. Mais il y a là une force virtuelle considérable, qui doit tenir sa juste place dans nos préoccupations et nos perspectives.

LES VOIES HISTORIQUES DE L'ISLAM;  
FLUX ET REFLUX

L'état actuel du peuplement musulman, tel qu'il ressort d'un tableau purement démographique comme celui qu'a dressé la *Documentation française*, fait entrevoir quelques-unes des voies par lesquelles l'Islam s'est répandu; réciproquement, le rappel sommaire des moyens historiques d'expansion de l'Islam n'est pas inutile pour la compréhension de cette civilisation, qui a le culte de son histoire, et pour la connaissance de ces peuples jadis si mouvants, aujourd'hui encore si imbriqués.

Ces moyens d'expansion de l'Islam furent très variés, et leur combinaison peut, selon les critères des méthodes occidentales, apparaître paradoxale. Notre maître très regretté, Robert Montagne, a su, à propos de cette carte dont nous venons de dire la valeur suggestive, les évoquer dans un raccourci saisissant. « Des facteurs démographiques très divers, écrivait-il, ont favorisé, grâce aux divers courants humains qu'ils créaient, une diffusion d'une religion propagée à grande distance par des missionnaires guerriers ou commerçants, et conservée dans toute sa rigueur par des juristes et des théologiens fixés dans les cités<sup>1</sup>. »

Dès les premières années de l'Islam, l'expansion de la foi nouvelle se trouve favorisée par la division du monde chrétien oriental, déchiré d'hérésies et de schismes; sur les confins des Empires byzantin et perse, l'Arabe musulman que sa vivacité guerrière, sa conviction et son zèle propagandiste rendent redoutable, peut par surcroît apparaître à ces chrétiens dissidents comme une sorte de libérateur, c'est-à-dire comme un maître moins gênant. Moins de vingt ans après la mort de Mahomet,

1. Robert Montagne, « L'Islam dans le monde », *Hommes et Mondes*, juillet 1953, p. 78.



survenue en 632, la Palestine, la Syrie, l'Égypte, la Cyrénaïque, la Mésopotamie, la Perse, le Yémen sont ainsi recouverts par le flot musulman. Mais, au nord, les Byzantins s'accrochent à leur môle montagneux de l'Anatolie; c'est donc vers l'est et vers l'ouest que l'Islam reprend son expansion, avec une rapidité initiale prodigieuse. Au début du VIII<sup>e</sup> siècle, il a recouvert l'Asie centrale, touché les confins de la Chine, pénétré dans le Nord de l'Inde; dans le même délai, il s'est imposé dans le Moghreb à l'anarchie des tribus berbères, et il a lancé les plus entreprenantes de celles-ci, après ralliement, sur l'Espagne et le Midi de la France; les prédicateurs berbères descendent de l'Afrique du Nord vers le Soudan, jetant les premiers germes d'un Islam noir qui se propagera vers l'est, selon l'itinéraire des pèlerinages à La Mecque, et rayonnera jusqu'au golfe de Guinée. Exactement un siècle après la mort du Prophète (732), la rencontre de Poitiers marque le terme extrême de cette première expansion musulmane en Occident.

L'Empire démesuré subit des crises graves et répétées; la souveraineté s'effrite au gré des rivalités dynastiques, mais l'élan de la foi ne se ralentit guère. Les peuples turcs, qui dévalent vers l'Occident, adoptent l'Islam avec toute la rigueur d'une consigne militaire; leur expansion, selon l'expression de M. Gaudefroy-Desmombynes, « renoue la tradition de l'Islam combatif du VIII<sup>e</sup> siècle », équilibre et finalement réduit la poussée européenne des Croisades, plusieurs fois renouvelée du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, emporte enfin le bastion « romain », tenacement défendu, de l'Anatolie. Les Ottomans se substituent aux Byzantins, dont la disparition est consacrée par la chute de Constantinople en 1453; du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, ils s'efforcent à la conquête de l'Europe orientale et centrale et à la mainmise sur la Méditerranée.

Après la défaite de leur flotte à Lépante (1571) et de leurs armées à Saint-Gothard (1664), et des échecs répétés sous les murs de Vienne, les Ottomans se retirent peu à peu de l'Europe;

la deuxième expansion occidentale de l'Islam se termine à son tour.

Mais cet Islam « cavalier », qui au début du XVI<sup>e</sup> siècle recouvrira de nouveau, avec Baber et les « Grands Mogols », le Nord de l'Inde, cédera en Asie à des formes plus subtiles de pénétration. La civilisation persane iranisée assure son rayonnement, et « à cet intellectualisme triomphant s'ajoute l'activité économique : Bagdad sert d'intermédiaire entre l'Occident et l'Extrême-Orient; elle entretient des comptoirs aux Indes et jusqu'en Chine<sup>1</sup> ». De Kachgar à Tourfan et au Kansou, toute une traînée de colonies musulmanes jalonne visiblement, aujourd'hui encore, la route de la soie. Et « de son côté l'Islam de la mousson, propagé par les navigateurs arabes ou indiens qui précédèrent depuis de longs siècles les conquérants portugais, a conquis patiemment les côtes de l'Indonésie et de l'Inde occidentale, la mer d'Oman et les côtes orientales de l'Afrique, du cap Gardafui au Mozambique<sup>2</sup> ». L'Islam prend pied à Madagascar du XII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, aux îles de la Sonde du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle; Zanzibar est une colonie d'Oman et Java de Hadramaout. Au XX<sup>e</sup> siècle les commerçants indiens et pakistanais viennent encore renforcer l'Islam sur les côtes orientales de l'Afrique, en y fondant des comptoirs qui peuvent apparaître, paradoxalement, comme l'amorce de quelque néo-colonialisme.

Fait étrange, ce sera l'Espagne qui, aux deux extrémités du monde, marquera les bornes de l'expansion musulmane : dans l'Occident, après les luttes de la *reconquista*, au détroit de Gibraltar; dans l'Extrême-Orient à la pointe nord de Mindanao, île méridionale des Philippines. Quant au Portugal, dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle, et avant même que l'Europe centrale ne se soit dégagée de l'étreinte ottomane, il s'installe d'un bond sur les

1. H. Massé, *L'Islam*, A. Colin, 1930, p. 53.

2. R. Montagne, *op. cit.*, p. 78.

arrières du monde musulman, à Mozambique, à Ormuz, à Malacca. Vers la même époque, la France trouvera au contraire dans l'Empire ottoman un précieux allié de revers contre l'Empire d'Autriche; elle tirera de cette politique, avec les « capitulations », les bases d'une profonde influence au Levant; mais ce n'est qu'à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec l'expédition d'Egypte, et surtout après l'expédition d'Alger en 1830, qu'elle s'implantera sur les côtes septentrionales de l'Afrique. Enfin la Russie, dès le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle, entreprendra le patient démantèlement de l'Empire ottoman et la conquête de l'Asie centrale, tandis que Néerlandais et Britanniques assureront leur domination sur les masses musulmanes dans l'Inde et l'Insulinde.

Tôt constituée en Etats nationaux, l'Europe aura donc fait face à l'expansion de l'Islam avec plus de continuité et de succès qu'à aucune des invasions antérieures venues de l'est; conquérante à son tour, elle aura, en trois siècles, placé sous son contrôle la presque totalité des pays d'Islam; en même temps, elle leur aura de la sorte fourni les premières bases de leur développement; puis, avec le nationalisme, elle leur enseignera un extraordinaire procédé d'affranchissement. Au XX<sup>e</sup> siècle, les peuples musulmans mettront en œuvre ce procédé de libération, avec un succès rapide et contagieux qui rappellera l'instantanéité des premières conquêtes musulmanes et qui laisse aujourd'hui l'Occident interdit, devant les déconcertants problèmes à chaque instant posés par la renaissance politico-religieuse de l'Islam.

UNITÉ ET DIVERSITÉ  
DANS LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

Si sommaires que soient les notions géographiques et historiques sur l'Islam que nous avons esquissées en ces quelques

pages, elles permettent cependant de dégager sur la communauté musulmane une impression d'ensemble : à tout moment nous est apparu le contraste entre l'unité issue d'une même appartenance religieuse et les diversités engendrées par la variété des lieux, des circonstances historiques, des conditions politiques et sociales, des réactions humaines.

A tout moment il nous a été possible de considérer, dans son expérience historique comme dans sa physionomie actuelle, la communauté musulmane comme un ensemble rassemblé par la conscience d'une vocation unique et la conception d'un seul destin. Mais cette communauté se superpose à des tribus, à des peuples et à des races qui ne perdent pas en elle toutes leurs caractéristiques.

Jailli dans le peuple arabe, l'Islam a vite recouvert celui-ci, à l'exception de quelques îlots demeurés chrétiens. Mais il a bientôt franchi ses limites, et nous le voyons largement répandu, aujourd'hui, au delà du monde arabe. Le long des rives méridionales de la Méditerranée, l'Islam arabe de l'Orient se prolonge dans les pays arabo-berbères. L'Islam d'Asie recèle un bloc turc, un bloc iranien, un bloc indo-turco-mongol, un bloc malais.

En marge de ces cinq grandes masses, pratiquement comparables en envergure, qui rassemblent chacun de 50 à 80 millions d'êtres humains, s'édifie, plus réduit aujourd'hui mais gros d'avenir, l'Islam noir. Et à l'intérieur de chacune de ces grandes catégories s'épanouissent d'innombrables particularismes locaux aux chances incertaines.

Une soixantaine de millions d'Arabes et d'arabisés ne constituent de la sorte qu'un septième de la population musulmane mondiale; Turcs et Iraniens sont à égalité numérique avec les Arabo-Berbères, Malais et Indo-Turcs sont sensiblement plus nombreux (de 80 à 100 millions). Pour des raisons non seulement historiques et géographiques, mais linguistiques, les peuples arabes restent à tous égards au cœur de l'Islam. Mais

## LES MUSULMANS DANS LE MONDE

d'autres entités nationales : turque, pakistanaise, indonésienne, se déploient elles aussi dans le monde musulman.

Centré sur l'idée de l'unité divine, grâce à la Révélation reçue par le prophète Mahomet, le dogme musulman est un. Mais, pour des raisons historiques de dévolution de l'autorité terrestre, la communauté musulmane, dès le premier siècle de son existence, s'est divisée en sectes, souvent groupées localement en masses considérables. En étudiant, plus loin, ces divergences, nous indiquerons avec quelque détail aussi les établissements de leurs sectateurs.

Qu'il nous suffise ici de noter l'importance relative de ces groupes et d'évoquer à grands traits leur situation. Neuf dixièmes des Musulmans sont orthodoxes (Sunnites). Parmi les dissidents, les plus nombreux, les Chiites, sont installés surtout dans l'Asie moyenne : le groupe compact des Duodécimains forme le peuplement majoritaire de l'Iran et de l'Iraq du Sud; celui des Zeidites domine le Yémen; les Druzes sont dispersés dans le Proche-Orient, les Ismaéliens dans l'Inde, en Syrie, sur les côtes orientales de l'Afrique; les Nosairis sont établis sur les côtes du Levant.

La secte dissidente opposée au chiisme, celle des Kharedjites, est d'un effectif beaucoup plus réduit, et répartie entre Mascate, Zanzibar, et quelques points de l'Afrique du Nord.

L'unité voulue et sensible de la communauté ne saurait supprimer toutes les contingences. Des mobiles de divergences subsistent : les occasions leur permettent de se faire valoir. L'art de l'observateur de l'Islam moderne sera de discerner, dans l'ensemble souvent confus, parfois presque inextricable, des réalités musulmanes d'aujourd'hui, la force de cette unité et la portée de ces diversités.

## CHAPITRE II

# LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

Loin d'être inerte, l'Islam moderne force l'attention, inquiète ou séduit par son remuement constant, parfois enthousiaste, parfois agressif ou angoissé. Son zèle apostolique, après tant de flux et reflux, s'exerce encore à maint endroit. Dans la vie politique des pays musulmans, l'Islam suscite des forces considérables, parfois prépondérantes, il est vrai rarement constructives. Si le panislamisme n'est guère davantage, à l'heure actuelle, qu'une activité de comités, le sentiment de l'unité fraternelle est très vivant et prête sa force revendicative à des mouvements proprement politiques; il est pour beaucoup dans l'arabisme, où, plus qu'aucune autre force, il soutient et colore le sentiment national.

### *LES FORCES VIVES ET L'EXPANSION*

Si le zèle propagandiste, on est tenté de dire « l'élan missionnaire » de l'Islam, est intact, il ne s'exerce point partout, aujourd'hui, avec la même efficacité. Dans l'ensemble, l'Islam progresse encore. Mais, si l'on considère le tableau du dernier demi-siècle, on constate qu'il s'effrite en Europe, qu'il est étale

## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

en Asie, et que c'est seulement en Afrique qu'il se répand, d'ailleurs très vite.

Le recul de l'Islam en Europe, d'abord accompli au Moyen-Age par la *reconquista* espagnole, et derechef amorcé par les défaites ottomanes du XVII<sup>e</sup> siècle, n'a pratiquement pas cessé depuis lors; il se poursuit encore sous nos yeux. D'ores et déjà les Musulmans d'Europe ne sont plus que quatorze à quinze millions, dont plus de la moitié sur les terres russes de la Volga et dans les Républiques soviétiques du Caucase, deux autres groupes d'environ deux millions chacun se trouvant dans les vilayets européens de Turquie, autour d'Istanbul, et en Yougoslavie. Le repli est ancien et constant : en 1913-1914, reflux des Musulmans de Macédoine après les désastres turcs des Balkans; en 1923, échange des Musulmans de Grèce (Crète comprise, mais Thrace occidentale exceptée) contre les Grecs d'Asie Mineure (Istanbul excepté); en 1946, évacuation massive et dispersion en Asie de la plupart des Tatars de Crimée, et des Tchetchènes, Ingouches, Karatchais et Balkars de la Volga et de Ciscaucasie, prévenus de collaboration avec les troupes de l'Axe lors de l'invasion allemande; enfin, depuis 1950, expulsion par la Bulgarie, vers la Turquie, de dizaines de milliers de Pomaks.

Parallèlement, il est vrai, il convient d'enregistrer quelques « gains » de l'Islam en Europe occidentale, sous trois rubriques différentes.

D'une part, surtout après la première guerre mondiale, de nombreux travailleurs issus de l'Afrique du Nord et spécialement d'Algérie sont venus chercher de l'emploi en France, et accessoirement, durant ces dernières années, dans quelques autres pays de l'Europe occidentale. Leur nombre était, en France, d'environ 5.000 en 1914; à travers diverses fluctuations, il tend à se stabiliser vers 100.000 en 1924, puis en 1938-1940, enfin en 1947. Une progression constante, bien que très inégale selon les années, le porte à l'heure actuelle à un minimum de 300.000 adultes mâles, accompagnés de 10 à 25.000 femmes et

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

de 20 à 30.000 enfants : les événements d'Algérie ont réduit en 1956 le solde positif de la migration à 3 ou 4.000, pour les trois quarts femmes et enfants<sup>1</sup>.

Il s'agit d'une émigration en grande partie temporaire, malgré l'accentuation récente de son caractère familial et son constant renouvellement; c'est ce caractère précaire qui a dissuadé les auteurs de la carte de la *Documentation française* d'en tenir compte graphiquement.

D'autre part, plusieurs milliers d'étudiants musulmans figurent désormais dans les universités de l'Europe occidentale; cette émigration intellectuelle, temporaire et renouvelée elle aussi, comporte évidemment une signification hors de proportion avec sa faible importance numérique.

Enfin, un certain nombre de personnes d'origine européenne sont passées et passent encore, sur le sol de leur patrie, à l'Islam. Il s'agit souvent d'Européennes épousées par des Musulmans et qui parfois adoptent alors, bien que l'Islam n'en fasse pas une obligation, la religion de leur époux. Mais on note également le cas d'intellectuels dont le passage à l'Islam est le résultat d'une étude de la pensée musulmane. Deux Français d'une certaine notoriété ont ainsi, ces dernières années, embrassé l'Islam : le peintre orientaliste E. Dinet a laissé le récit, illustré par ses propres soins, de son pèlerinage à La Mecque<sup>2</sup>; le philosophe René Guénon est l'auteur, récemment mort au Caire dans la foi musulmane, de plusieurs ouvrages suggestifs et curieux; au delà de critiques aiguës et parfois pertinentes de la science orientaliste officielle, sa pensée dominée par la recherche d'une tradition originelle et unique se porte non seulement vers la métaphysique musulmane mais vers les sources de

1. Nous sommes redevables de ces chiffres aux animateurs des excellentes *Études Sociales Nord-Africaines*, les observateurs les mieux informés de ce phénomène social si complexe.

2. E. Dinet et Hadj Sliman, *Le Pèlerinage à la Maison sacrée d'Allah*.



## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

l'hindouisme<sup>1</sup> Les noms de quelques-uns de ses compagnons spirituels figurent au sommaire de la *Revue des Etudes traditionnelles*, naguère animée par lui.

Un autre groupe d'intellectuels européens passés à l'islam, et rassemblant surtout des Britanniques et des citoyens des Etats de l'Europe centrale, se rattache plus ou moins directement à l'activité d'une organisation missionnaire musulmane, l'*Abmadiyya*, dont le centre européen est à Woking, dans le Surrey, et qui y édite un mensuel non dépourvu d'intérêt, *the Islamic Review*. L'*Abmadiyya* est, originairement, une secte synchrétiste, fondée au Pendjab à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et initialement soucieuse d'aventureux rapprochements doctrinaux entre le christianisme, l'hindouisme et l'islam; sa branche de Lahore et Woking tend cependant à se rapprocher de l'orthodoxie musulmane; elle exerce également une action missionnaire en Afrique.

L'Asie abrite la grande majorité des Musulmans : de 260 à 300 millions, la marge d'incertitude provenant au premier chef de la Chine, puis de l'Indonésie et de la péninsule indienne. Mais ici l'islam a, de longue date, cessé de progresser autrement que par l'accroissement naturel des populations. C'est l'imperméabilité des religions et des philosophies d'Asie qui paraît avoir limité son essor. Ses progrès ont été médiocres chez les bouddhistes du Grand Véhicule, nuls chez ceux du Petit. De l'hindouisme il n'a pu détacher que les hors-caste. Un progrès de l'islam serait cependant possible encore auprès des animistes de Bornéo, des Célèbes, et de la Nouvelle-Guinée occidentale que revendique l'Indonésie.

Mais l'Extrême-Orient continue de fasciner l'islam et de susciter son apostolat. Dès le lendemain de la première guerre mondiale, l'Orient musulman, séduit par les occasions commerciales

1. Citons en particulier : R. Guénon, *Introduction à l'étude des doctrines hindoues; Orient et Occident; La métaphysique musulmane.*

que lui offrait le Japon exportateur de produits meilleur marché que ceux de l'Occident et sentimentalement plus séduisants, puisque asiatiques, a souhaité resserrer le contact avec ce partenaire; l'université cairote d'Al Azhar comme l'organisation *Ahmadiyya* lui ont donc envoyé des émissaires qui ont trouvé un accueil poli, ont fondé des oratoires et ont gagné quelques adeptes. Périodiquement repris, cet effort n'a guère plus qu'une valeur symbolique, mais à ce titre il reste notable.

L'Afrique comporte, avec peut-être 80 à 85 millions de Musulmans, la plus forte proportion relative de croyants, soit plus du quart de sa population totale. Dans la partie septentrionale du continent (Egypte, Libye, Tunisie, Algérie, Maroc), il s'agit d'un Islam ancien, dont les bases ont été jetées dès les premières années de l'expansion musulmane. Sur les côtes occidentales, Mauritanie, Sénégal, Guinée; dans le centre, Soudan, Nigeria, Tchad et sur les côtes orientales, Somali, Kenya, Tanganyika, Natal, il s'agit d'un Islam dont les premiers germes remontent, par endroits, à une date déjà lointaine, mais dont la progression de nos jours se poursuit et même s'accélère. A la prédication ancienne des marabouts et des *cheikh* de confrérie s'ajoute maintenant l'effort spontané, mais efficace, à l'ouest et au centre, des commerçants syriens et libanais, à l'est des essaims venus de l'Inde et du Pakistan; car tout Musulman en pays païen se mue aisément en prosélyte.

Auprès des peuples noirs, l'Islam rencontre un succès remarquable, et le plus souvent grandissant. Les administrations occidentales, on l'a souvent remarqué, n'ont pas toujours été défavorables à cette expansion; en présence d'un animisme apparemment attardé et souvent imparfaitement scruté, l'Islam leur semblait jouer le rôle d'un facteur de civilisation. Il donnait d'ailleurs à ses nouveaux adeptes noirs le sentiment d'une ascension sociale et, en contrepartie, leur demandait peu de sacrifices; sa morale, moins exigeante que celle du christianisme, n'exigeait ni le renoncement à la polygamie, ni l'abandon de la

## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

faculté maritale unilatérale de répudiation, ni l'atténuation de l'autorité paternelle sur les filles en matière matrimoniale; il ne mettait pas en cause les structures sociales et le pouvoir des chefs; enfin, il n'apparaissait pas comme une « religion de Blancs » et gardait une saveur afro-asiatique.

C'est dans ces conditions que l'Islam a pu réaliser depuis trente ans surtout, en Afrique noire, une progression considérable<sup>1</sup>, qui se poursuit aujourd'hui encore. D'ores et déjà l'Islam noir possède, de la sorte, des établissements compacts, tels que le bloc du Nigeria, avec ses dix millions de Musulmans, qui peut fort bien constituer demain un foyer de rayonnement et de puissance analogue à celui de l'Égypte. Le développement de l'Islam au sud du Sahara constitue, sans aucun doute, un des facteurs les plus importants qui entrent désormais en jeu pour l'avenir du continent africain.

### LES HAUTS LIEUX DE L'ISLAM

Ni l'importance des masses humaines que l'Islam rassemble, ni l'ampleur des immenses espaces sur lesquels il s'étend, ne doivent nous faire oublier les foyers spirituels, antiques et toujours vivants, d'où il a tiré son essor et où il continue à puiser son rayonnement.

La Mecque, au cœur de la péninsule arabe, est le premier de ces foyers. Tout au long de ces pages nous énumérerons les raisons de son illustration : c'est pour les Musulmans le théâtre du sacrifice d'Abraham, le lieu de la naissance du Prophète Mahomet, le territoire privilégié où commença d'être reçue la Révélation. Son sanctuaire, la Kaaba, constitue le véritable centre

1. Selon les chiffres présentés à l'Institut par Mgr Bressolles, les Musulmans seraient passés dans le continent africain, entre 1931 et 1951, de 40 à 80 millions (*Le Monde*, 16 janvier 1957).

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

de l'Islam; vers lui les Musulmans se tournent pour prier, se pressent chaque année en pèlerinage, et dirigent encore leur face lorsque, défunts, ils sont couchés dans le tombeau.

Deuxième ville sainte de l'Islam, Médine abrite le Prophète après sa fuite de La Mecque, et la communauté musulmane primitive qu'il s'efforce d'organiser; à ce double titre, c'est la cité du Prophète, Medinet an Nabi, et la première capitale de l'Islam. Mahomet y mourra; son tombeau y attire, pour une pieuse visite, la presque totalité des pèlerins.

Jérusalem est la troisième ville sainte de l'Islam, mais celui-ci n'y règne point sans partage. Le Saint-Sépulcre de Jésus, centre du monde chrétien, *omphalon* des Grecs, est du moins pour l'Islam le tombeau d'un grand prophète. Mais avec l'emplacement du Temple de Salomon les Musulmans ont de plus singuliers liens; ce fut la première direction prescrite à leur prière, en hommage à la Révélation biblique, et ce sera la direction encore de la prière du Dernier Jour. De plus, auprès de cet unique pan de mur qui subsiste de l'enceinte du Temple, le « Mur des Pleurs » des Juifs, les Musulmans croient que fut attaché le merveilleux cheval ailé qui emporta Mahomet pour une brève extase céleste; et, de son nom, ils le nomment le *Bouraq*. Ce prestigieux vestige, disputé entre deux religions, fut sous le mandat palestinien de la Grande-Bretagne le théâtre de chocs violents entre Juifs et Arabes.

Les Chiïtes, sectaires de l'Islam, ajoutent à ces trois lieux sacrés leurs villes saintes d'Iraq et d'Iran : Koufa, Nedjef, Kerbelah, Kadhimein, Samarra, Méched, etc., où sont les tombeaux des plus illustres chefs de leur communauté, les saints *imam* descendants du Prophète.

On pourrait multiplier d'ailleurs, pour l'ensemble de l'Islam, les exemples de ces lieux de prière auxquels donne un plus vif éclat la sépulture d'un prophète antérieur à l'Islam (Abraham à Hébron, Jean-Baptiste à Damas), d'un compagnon du Prophète (Eyoub, dans un faubourg d'Istanbul), d'un *chérif* illustre

## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

(Moulay Idriss, qui a donné son nom à la petite cité marocaine), ou le souvenir d'un conquérant célèbre (Okba, à Kairouan).

Des plus notoires aux plus modestes, chaque foyer de piété, dans l'Islam, est aussi un foyer d'études religieuses. Mais l'enseignement supérieur, centré sur la théologie et couronné par elle, s'est surtout développé dans trois célèbres mosquées-universités : al Azhar au Caire, Zeïtouna à Tunis, Qaraouine à Fez. Al Azhar, fondée par les Fatimites il y a près de dix siècles, conserve tout son pouvoir de rayonnement dans l'ensemble de l'Islam; elle attire des étudiants de tous les cantons du monde musulman et particulièrement d'Afrique; les consultations de ses docteurs jouissent d'un prestige tout particulier. Elle n'a que très superficiellement modernisé, au sens occidental, ses programmes et ses méthodes; mais elle joue toutefois, dans le comportement de l'Islam au milieu du monde actuel, un rôle considérable qu'illustrent, dans les pages qui suivent, bien des exemples. La Zeïtouna remonte deux siècles et demi plus haut qu'al Azhar, et Qaraouine environ un siècle; mais, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle environ, ces foyers de la pensée musulmane moghrébine se sont obscurcis, et c'est le réveil de l'Orient arabe qui les a ranimés au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle; leur rayonnement est plus local, mais leurs problèmes d'adaptation sont les mêmes que ceux d'al Azhar.

Cette brève énumération de quelques hauts lieux de l'Islam illustre le rôle considérable, déjà signalé ci-dessus, que jouent les cités dans la civilisation musulmane. C'est en elles que bat le cœur de l'Islam, car c'est en elles que la communauté groupée prend conscience de sa solidarité, dont le sentiment fervent nourrit son enthousiasme. Chaque ville musulmane, *medina*, autour de la mosquée principale ou cathédrale, *djâmi*, foyer de la réunion communautaire du vendredi, constitue de la sorte, à son échelle, un haut lieu de l'Islam, et reflète pour ses habitants cette ville par excellence, La Mecque, Oum el Qoura, la « Mère des Cités ».

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

### LES NUANCES DE LA VIE RELIGIEUSE

Si rassemblé que soit spirituellement l'Islam, dans sa foi d'une simple grandeur et dans sa volonté d'abandon à la toute-puissance du Dieu unique, la vie religieuse de cette immense communauté comporte, à bien des égards, de nombreuses nuances. Il nous faut ici nous borner à décrire rapidement celles-ci, telles qu'elles apparaissent à l'occasion d'un premier coup d'œil d'ensemble sur les Musulmans d'aujourd'hui; dans la suite de cette étude apparaîtront les occasions historiques et les justifications de toutes ces diversités, ainsi que leur signification et leur portée.

La plus sensible de ces nuances est constituée par l'existence, au sein de l'Islam, de sectes dissidentes. Moins de dix pour cent de l'ensemble des Musulmans appartient à ces sectes, et parmi ces dissidents quatre-vingt-dix-sept pour cent environ se rattachent à l'une ou l'autre des variétés du Chiisme, le reste au Kharedjisme. L'origine de ces divergences, fort anciennes, touchait uniquement au choix du calife; mais au cours de leur évolution historique ces sectes, vivant à part, ont développé des individualités sociales et des particularismes religieux très accusés, qui leur donnent aujourd'hui une physionomie de groupe extrêmement accentuée; toutefois, sauf cas exceptionnel, ces sectes continuent à participer, à l'égard surtout de l'extérieur, de la solidarité de la communauté musulmane.

Et, de pareilles divergences, le Musulman n'aime guère qu'il soit parlé au dehors; les auteurs de la carte de la *Documentation française*, pour en avoir fait état, se sont vus blâmés par un correspondant musulman, qui reconnaissait cependant, et louait, leur impartialité<sup>1</sup>.

1. A. G. F., « Une carte des Musulmans dans le monde », *L'Afrique et l'Asie*, n° 21, 1953.

## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

Une autre coloration locale de la communauté musulmane procède de la conservation, plus ou moins accentuée selon les lieux, de particularités antéislamiques. Sans doute, le rituel islamique dans son ensemble, M. Gaudefroy-Demombynes y insiste à juste titre<sup>1</sup>, doit beaucoup au recouvrement de pratiques antérieures à l'Islam, auxquelles la foi nouvelle s'est accrochée; le pèlerinage à la Kaaba de La Mecque est caractéristique à cet égard. Mais, de plus, l'islamisation de pays fortement attachés à un animisme traditionnel, comme la Berbérie, a toléré l'incorporation dans la vie religieuse locale de souvenirs païens plus ou moins recouverts par la foi musulmane et qui parfois forment aujourd'hui l'ossature la plus vivante du culte; tel est le cas en Afrique du Nord où fleurit le maraboutisme, culte assez peu orthodoxe de saints musulmans superposés à des forces naturelles vénérées jadis. Des phénomènes analogues se rencontrent dans les pays malais et en Afrique noire.

D'autres fois, les nuances de l'Islam procèdent d'une atténuation plus ou moins nette de la ferveur visible. Il est certes malaisé, faute de critères indiscutables, d'apprécier le degré réel de la pratique musulmane, et plus aventureux encore de prétendre tirer d'une pratique affaiblie des conclusions sûres quant à une éventuelle diminution de la foi ou du sentiment musulman. Certains phénomènes sont cependant notoires, comme les progrès de l'agnosticisme au sein des élites de culture occidentale (Afrique du Nord, Proche-Orient) ou du personnel administratif et dirigeant d'un Etat qui se veut laïque, comme la Turquie, ou encore des nouveaux cadres sociaux dans les pays soviétisés de l'Asie centrale.

D'autre part, l'éloignement géographique provoque de frappantes déformations.

A l'extrémité orientale du monde musulman, l'Islam indoné-

1. Voir en particulier : M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, 1957, pp. 25-53.

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

sien, si impressionnant par sa masse numérique, a recouvert et partiellement adapté bien des traits de l'animisme malais, de la même manière, à peu près, que l'Islam moghrébin a composé avec l'animisme berbère. Mais, peut-être en raison du caractère tardif de l'islamisation et de l'éloignement des grands centres d'enseignement doctrinal, l'ignorance religieuse est grande et la pratique faible, bien que certains aspects de la vie rituelle témoignent d'une ferveur très émouvante : le pèlerinage aux Lieux Saints de l'Islam attire particulièrement ces croyants lointains. L'appartenance à l'Islam apparaît surtout ici comme un acte social, qui conduit parfois à des attitudes politiques extrêmes, comme celle du *Dar ul Islam* champion d'un Etat islamique.

Dans certains cantons isolés du Sud-Est asiatique, l'Islam est plus exténué encore; le dogme et le rite vacillent également; tel est le cas des Cham (prononcer Tiame) du Vietnam, trop éloignés des foyers de l'Islam malais pour entretenir auprès d'eux, comme les Cham du Cambodge, leur doctrine et leur foi, trop proches en revanche de leurs frères de race demeurés attachés à la tradition hindouiste pour ne pas subir leur influence.

L'Afrique noire offre également de remarquables exemples de tels compromis; l'un des plus curieux est présenté par les Lebous du Sénégal, chez lesquels les femmes sont restées animistes tandis que les hommes suivent l'Islam. Le contraste est grand avec l'extrême ferveur musulmane que manifestent, dans des cantons voisins, des mystiques comme les Mourides<sup>1</sup>.

En effet, certains groupes musulmans manifestent actuellement un vif renouveau d'ardeur; la Tidjaniya, qui montre sa vitalité en Afrique noire par la poussée hammaliste, œuvre en Turquie pour la renaissance de l'Islam traditionnel. La croyance

1. Sur l'Islam malais et l'Islam noir, cf. *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*, t. II.



## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

en l'apparition d'un Mahdi, prophète des derniers jours, continue d'exalter des Africains. D'une façon plus générale, le souci d'une réforme de l'Islam, surgi dans l'Orient à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, aboutit de nos jours à des mouvements dont l'ardeur purificatrice, comme en Algérie avec le mouvement des Ulémas, s'attaque à la « corruption » du maraboutisme, des confréries décadentes ou des influences étrangères, ou, comme en Egypte, en Syrie et en Jordanie, entend avec l'Association des Frères musulmans remodeler à tous égards l'Etat selon la norme islamique primitive.

### LES FERMENTS MUSULMANS DANS LA POLITIQUE INTÉRIEURE

Nous sommes ainsi conduits, insensiblement, au domaine que selon les critères occidentaux nous appellerions celui de la vie politique interne, et qui dans la civilisation musulmane se distingue malaisément des matières que nous nommerions proprement religieuses.

Dans les pays orientaux où elle est majoritaire, la communauté musulmane tend, sauf rares exceptions, à se confondre avec l'Etat et à lui imposer autant que possible les règles de l'Islam. Arabie Séoudite et Yémen offrent ainsi le spectacle de structures proprement médiévales : il s'agit de théocraties, comme on le dit parfois non sans raison, puisque le chef à la fois temporel et religieux entend régler ses actions et le comportement de son peuple selon la Révélation; plus exactement peut-être on pourrait parler de logocratie, puisqu'il s'agit d'une référence constante à la Parole divine. Le message divin est toutefois susceptible d'interprétation, et il a été éclairci, commenté, complété par une tradition; en sorte que des règles humaines, le plus souvent très anciennes, parfois récentes et même

## *ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE*

contemporaines, viennent se superposer à lui dans la pratique.

On peut donc observer, dans les pays musulmans, toute une gradation de ce que, malgré l'imperfection de la formule, nous appellerons la « ferveur politique musulmane ». Dans diverses constitutions (Egypte, Iraq), l'Islam est expressément désigné comme la religion de l'Etat, mais les conséquences pratiques tirées de ce principe sont très variables; elles tendent à assurer une primauté de fait aux citoyens musulmans et à permettre, dans les cas ambigus, le triomphe du précepte islamique, plutôt qu'à organiser toute la vie sociale selon des règles traditionnelles que contredisent les nécessités modernes. D'autres fois, cette primauté de l'Islam est assurée par la seule disposition qui exige que le chef de l'Etat soit un Musulman (Syrie); la primauté de la règle musulmane dans la législation est proclamée par des dispositions prudemment générales (Syrie) ou doit être obtenue par un laborieux travail de comités (Pakistan). Mais il est plus important encore de noter que la pratique gouvernementale et administrative, voire certaines mœurs, assurent au delà de ces textes, auxquels la communauté tient pour des raisons de principe et de prestige, la priorité effective de l'Islam et des Musulmans. Pour échapper à cette gangue traditionnelle, il faut que l'Etat, animé par une élite évoluée, en manifeste la volonté, à la fois par les textes qu'il adopte et par les mesures qu'il prend; les exemples n'en sont pas, jusqu'à présent, nombreux : on peut citer la Tunisie, dans une ligne réformiste hardie mais équilibrée, qui a réussi une refonte profonde du statut personnel musulman, et la Turquie, modernisée par Moustafa Kémal, qui dans une action proprement révolutionnaire a séparé de la communauté musulmane un Etat totalement laïcisé et doté de codes occidentaux.

Pareilles formules sont difficilement acceptables pour les Musulmans traditionnels, encore que l'expérience prouve qu'elles peuvent s'imposer sans difficultés excessives. Mais, à l'inverse, les plus musulmans des Etats ne sauraient complètement satis-

## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

faire un Musulman tout à fait rigoureux, pour lequel la communauté unique ne saurait valablement s'identifier qu'à un Etat islamique unique.

En ce sens, « panislamisme » est si exactement synonyme d'Islam que ce vocable, créé d'ailleurs par l'Occident pour son propre usage, est presque superflu. Ce qu'il peut valablement servir à désigner, sous réserve d'une résonance passionnelle assez suspecte, c'est l'activité déployée par certains mouvements ou groupements en vue de hâter la réalisation de cette unité islamique étatique. La multiplication de ces comités, qui s'opposent ou se différencient au moins tactiquement, est déjà un paradoxe. Un autre sujet de réflexion réside dans le fait qu'ils n'existent, en pratique, que dans un seul pays musulman, le Pakistan, qui en fait en quelque sorte les alliés, ou les agents, de sa politique nationale; ce qui explique que d'autres pays musulmans, comme l'Egypte en 1952, refusent parfois de s'associer à pareille activité, voire la dénoncent avec un certain tapage.

### NATIONALISMES DANS L'ISLAM

En effet l'Islam, nous l'avons déjà noté, n'a pas recouvert les particularismes locaux au point de complètement les étouffer. Bien plus, tout se passe comme si, dans certaines circonstances, il prêtait à quelques-uns d'entre eux un supplément de force. C'est le cas pour l'arabisme.

On a certainement tort en Occident, de façon formelle, de confondre, comme on aime à dire, « panarabisme » et « panislamisme »; car ce serait complètement identifier, à tort, arabisme et Islam. Mais ces mouvements ont cependant des aspects communs.

La communauté musulmane possède une langue liturgique unique, l'arabe; langue liturgique et plus encore, langue sacrée, langue divine, dans laquelle a été conçue, transmise, puis propa-

gée la Révélation. Il y a là pour la langue (et donc pour le peuple arabe) un singulier privilège, qui cependant n'empêche point dans le monde malais, turc, iranien, indo-pakistanaï, la survie et la fortune des langues nationales. Toutefois, dans les régions arabes, selon la remarque de Robert Montagne, « l'union étroite de la civilisation arabe et de la langue arabe avec la religion du Prophète compose un ensemble particulier, dans lequel s'efforcent aujourd'hui de travailler activement les forces politiques de ce que l'on peut appeler le nouvel impérialisme arabe<sup>1</sup> ». Encore faut-il rappeler qu'au sein même du monde arabe l'idée nationale fait aussi valoir bien des particularismes locaux. Et, parallèlement au mouvement national arabe et aux divers nationalismes des Etats arabes, se déploient aussi des nationalismes turc, pakistanaï, indonésien, etc., qui empruntent leur ressort et leurs formules d'organisation aussi bien à l'Occident qu'à l'Islam.

A la seule exception délibérée de la Turquie kémaliste, et plus récemment, dans une certaine mesure, de la Tunisie indépendante, les nationalismes éclos dans les pays musulmans sont fortement associés au développement et à la vie de l'Islam. Tel fut, tout particulièrement, le cas du plus anciennement illustre d'entre eux, le nationalisme arabe; et le fait est ici d'autant plus remarquable que des non-Musulmans ont joué un grand rôle dans l'essor de l'arabisme et y tiennent encore une certaine place<sup>2</sup>, et que dans divers pays arabes, en particulier en Syrie et en Tunisie, le mouvement national incline au laïcisme d'Etat.

On aurait certes tort d'identifier Islam et arabisme, mais il ne serait pas moins inexact de nier leurs résonances réciproques. Le réformisme musulman, avec son souci de lutter contre les influences extérieures corruptrices, se conjugue aisément avec

1. *Op. cit.*, p. 78.

2. Voir P. Rondot, *Les Chrétiens d'Orient*, Paris, 1955.

## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

l'élan nationaliste dirigé contre les dominations, voire contre les présences occidentales<sup>1</sup>. Enfin, le sentiment communautaire entretenu par l'Islam favorise la conception émotive parallèle de la solidarité arabe. Nous ne pouvons donc nous dispenser, en étudiant l'Islam, de tenir compte ici des nationalismes orientaux, et spécialement du nationalisme arabe.

Mouvement conçu en vue de la libération du joug ottoman, puis dirigé, avec un succès assez général, contre les influences occidentales rémanentes, le nationalisme arabe est actuellement aux prises avec un adversaire inexpiable, le nationalisme israélien. L'immigration « sioniste » de naguère, animée d'un esprit de plus en plus visible de reconstruction nationale, a abouti à l'érection d'un Etat d'Israël, assis sur la terre de Palestine qu'il revendique comme son légitime héritage et que l'arabisme considère également comme sienne. Et, de même qu'Israël se réfère à une tradition mosaïque dont il alimente ses énergies nationales, l'arabisme invoque le caractère de la Palestine, sacré aux yeux de l'Islam qui voit en Jerusalem sa troisième ville sainte.

C'est là, pour l'Orient arabe, le drame central, ou pour mieux dire le drame unique; tout est considéré par les Arabes d'Orient en fonction de ce conflit avec Israël. D'où un renouveau d'hostilité à l'égard de l'Occident, dans toute la mesure où celui-ci est tenu pour le créateur, le protecteur ou l'allié d'Israël. D'où un complet manque d'intérêt à l'égard des autres problèmes et particulièrement celui de la défense occidentale, préoccupation majeure des Etats-Unis. Aussi l'ombrageux « neutralisme » arabe est-il combattu, par le gouvernement de Washington, au moyen de diverses méthodes, parmi lesquelles la doctrine Eisenhower est la dernière en date.

Les ondes émotives, suscitées par le drame palestinien, se propagent ainsi au delà des pays arabes dans l'ensemble du monde

1. Cf. ch. XVI, pp. 245 s.

## ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

musulman. Et la revendication antioccidentale, associée à cette idée de la lutte contre Israël comme au désir d'extirper toute domination occidentale outre-mer, tout « impérialisme » et tout « colonialisme », suscite, après l'activité de la Ligue arabe, celle des Etats arabo-asiatiques qui font bloc à l'O.N.U., enfin celle du bloc de Bandoung, où l'impulsion musulmane n'est plus seule à jouer, mais garde le rôle d'un ressort important.

Cette solidarité si nettement affirmée vers l'extérieur ne transcende pas, loin de là, toutes les divergences locales. A l'intérieur de la communauté musulmane mondiale, les divers nationalismes savent, sans doute, se conjuguer avec un zèle d'ailleurs plus ou moins direct; s'il s'agit de faire pièce à Israël; ils s'associent volontiers dans la revendication à l'égard de l'Occident, mais avec des nuances parfois importantes : Iran, Turquie, Iraq, Pakistan sont, par le Pacte de Bagdad, associés à la défense occidentale; le Pakistan est membre du Commonwealth. Mais, localement, ces nationalismes s'opposent souvent, parfois même se heurtent. L'arabisme s'impatiente de voir des Pakistanais se faire les champions du « panislamisme », d'ailleurs dans un indéniable esprit de nationalisme pakistanais. Les gouvernements arabes de l'Orient, sauf celui de l'Iraq, peu représentatif de son peuple, sont méfiants à l'égard de la Turquie. Un peuple musulman comme les Kurdes reste dépecé entre divers gouvernements musulmans qui cependant le traitent fort mal. Pakistan et Afghanistan s'affrontent pour la souveraineté sur les tribus pathanes (ou pouchtous) de leurs confins. La Ligue arabe elle-même ne peut que grâce à sa souplesse résister à des tensions internes qu'elle réussit rarement à vraiment atténuer; la rivalité entre Hachémites de Bagdad et d'Amman et Séoudites de Riadh, la lutte entre Iraq et Egypte pour le *leadership* arabe, le rejet par Damas des projets iraqiens d'unité du Croissant fertile, le désaccord économique chronique entre Liban et Syrie, sont autant d'éléments sans cesse actifs de discorde.

Unité et diversité, en ce domaine plus qu'en tout autre, s'af-

## LE FRÉMISSEMENT DE L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

frontent donc en un tableau qui, si sommairement qu'il soit schématisé, demeure confus. Il suffit d'en retenir, pour le moment, l'imbrication, en ces phénomènes de vie sociale moderne, de forces musulmanes actives dont il nous appartiendra de rechercher plus longuement l'origine et le ressort, mais dont la vitalité est sans cesse attestée sous nos yeux.

Devant ces mouvements confus de l'Islam moderne, et les symptômes si divers qui attestent sa vitalité, on ressent avant toute étude l'impression que l'Islam peut être abordé sous des aspects bien différents. Trois de ces aspects au moins apparaissent évidemment : l'Islam est une religion, c'est un sentiment de communauté, c'est un élément politique.

Constaté que l'Islam est *une religion* coûte peu à un Occidental. Il lui faut d'ailleurs noter, en outre, qu'aux yeux des Musulmans c'est une religion révélée, à traiter comme telle. L'érudition occidentale ne s'est pas embarrassée de cette considération; elle adapte à l'Islam les critères courants de la sociologie; dans l'exposé que nous ferons du dogme musulman, nous tiendrons évidemment le plus grand compte des données objectives ainsi accumulées, mais nous devons nous garder d'oublier que, pour le Musulman, tout cela est assez vain sinon pire, et qu'il convient de se référer simplement au dépôt de la Révélation et à ses commentaires autorisés.

Cette conviction, d'ailleurs émouvante, d'avoir à garder ce gage irremplaçable, la Révélation, a hâté la naissance d'une *communauté* solide, animée par un puissant esprit de groupe, et beaucoup plus étroitement rassemblée que le peuple chrétien. L'originalité de cette communauté réside en ceci, qu'en dépit de ses origines elle n'est nullement une Eglise, mais entend s'identifier à l'Etat.

Aussi l'Islam est-il un *élément politique*; ses forces sont constamment au travail dans le domaine de la vie publique; elles dessinent et, s'il se peut, réalisent cette « cité musulmane », dont L. Gardet a évoqué pour nous les structures.

## *ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE*

Ces divers aspects, nous les trouverons imbriqués dans toute la suite de notre étude : les racines profondes de l'Islam sont religieuses, les règles qu'il se donne sont communautaires, son développement embrasse le domaine politique. Ses perspectives, enfin, telles qu'il les conçoit, impliquent une combinaison constante de ces aspects, souvent bien déroutante pour l'observateur occidental.

Institut kurde de Paris



## DEUXIÈME PARTIE

# AUX SOURCES DE L'ISLAM : LES RACINES DE LA SENSIBILITÉ MUSULMANE

S'il fallait d'un seul mot caractériser l'Islam, en exprimant les sentiments profonds qu'il suscite et entretient dans l'âme des Musulmans, on devrait sans doute choisir ce terme : l'Unité. Unité divine, et plus précisément unicité divine; mais aussi, comme par voie de reflet, conception générale unitaire du monde, guidée d'ailleurs par un seul texte divin, le Coran, révélé au prophète Mahomet : en ces quelques lignes est inclus l'essentiel du contenu sensible de l'Islam, dont l'efficacité demeure, aujourd'hui encore, surprenante.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE III

# ALLAH, DIEU UNIQUE, ET LA CONSCIENCE UNITAIRE DE LA COMMUNAUTÉ

Confesser la foi musulmane, c'est réciter la *chahada*, formule classique qui « témoigne » de l'unité divine : « Il n'y a d'autre Dieu qu'Allah, et Mahomet est le prophète d'Allah. »

### UNICITÉ DE DIEU

La Révélation divine, que croit recevoir Mahomet au début du VII<sup>e</sup> siècle, et qu'il transmet à ses compatriotes polythéistes de La Mecque, comporte en toute clarté ce précepte : « Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux, dis : Il est Allah, unique, Allah le Seul. Il n'a pas engendré et il n'a pas été engendré. N'est égal à lui personne » (CXII, 1-4).

Face aux innombrables divinités mecquoises, si profondément incorporées à la vie des tribus, et dont quelques-unes seront encore nommées dans un des premiers versets du Coran (LIII), il s'agit de restaurer le dogme jadis révélé à Moïse, puis obscurci par le paganisme. Voici en effet le témoignage que, selon le Coran, Dieu rend de lui-même à Moïse : « Je t'ai élu. Ecoute attentivement ce qui te sera révélé. Moi, je suis Allah. Il n'y a pas d'autre Dieu que moi » (xx, 13-14).

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

Le précepte est pieusement recueilli, répété, amplifié dans l'islam; il s'impose à la conscience des croyants avec une majesté sans égale. Voici comment un texte du X<sup>e</sup> siècle, encore très vivant et très populaire en Afrique du Nord, la *Risâla* ou « Épître » d'Ibn Abi Zayd al Qayrawâni, « sorte de catéchisme contenant tout ce qu'un bon Musulman doit savoir de sa foi et de sa loi » (L. Bercher), expose et développe : « La croyance, que le cœur doit contenir et la bouche proclamer, selon laquelle on confesse qu'Allah est une divinité unique, qu'il n'y en a point d'autre, qu'il n'a point de pareil, point d'égal, point de fils ni de père, point de compagne et point d'associé; qu'il n'a point de commencement ni de fin; que l'essence de ses attributs échappe à la description des hommes; que les esprits humains ne peuvent l'embrasser. Ceux qui réfléchissent tirent un enseignement de ces signes; ils ne peuvent approfondir son essence, ni embrasser une partie de sa science que dans la mesure où il le permet. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre et il n'a point de peine à le conserver, étant le sublime et l'immense, le savant et l'informé de toutes choses, l'ordonnateur et le tout-puissant, l'intendant et le croyant, l'élevé et le grand; qu'il est sur son trône glorieux par son essence même, qu'il est en tous lieux avec sa science, qu'il a créé l'homme, etc.<sup>1</sup> »

### CONCEPTION MUSULMANE ET CONCEPTION CHRÉTIENNE

Mais le dogme musulman du Dieu unique, initialement affirmé à l'encontre du paganisme mecquois, sera répété, explicité à l'égard des chrétiens : ceux-ci ne méritent pas entièrement, aux

1. Ibn Abi Zayd al Qayrawâni, *La Risâla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite mâlékite*, texte arabe avec la traduction française par L. Bercher, Alger, 1945, pp. 19-21.

yeux des Musulmans, la qualification de monothéistes; le mystère d'un Dieu en trois personnes paraît aux Musulmans incompatible avec la notion de l'unité divine; le mystère de l'Incarnation leur semble comporter l'association d'une créature à Dieu dont l'unicité serait ainsi mise en cause. Aussi la doctrine musulmane est-elle, à l'encontre de « ceux qui ont oublié une partie de ce qui leur fut enseigné » (v, 17), souvent et fortement réaffirmée dans le Coran : « Impies ont été ceux qui ont dit : Dieu est un troisième d'une Triade, tandis qu'il n'y a point de divinité, si ce n'est le Dieu unique (v, 77). Ils disent : Dieu a un fils. Par sa gloire, non, dites plutôt : tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient, et tout lui obéit. Créateur des cieux et de la terre, dès qu'il a résolu quelque chose il dit : Sois, et elle est (II, 110, 111). Le Messie, fils de Marie, n'est qu'un apôtre (v, 79). Allah ne pardonne pas qu'il lui soit donné des associés » (IV, 51).

Dans la formule même de la *chahada*, il n'est pas interdit de penser que la seconde des deux phrases, « Mahomet est le Prophète de Dieu », constitue en réalité aussi une affirmation indirecte de l'unité divine : « Mahomet n'est que le Prophète de Dieu » : il n'est nullement question qu'il soit une sorte d'associé.

Parfois d'ailleurs le texte coranique adjure de manière pathétique les chrétiens, dépositaires négligents d'une partie des Ecritures, de revenir à la vérité et à la stricte notion de l'unité divine : « O vous qui avez reçu les Ecritures, pourquoi revêtez-vous de mensonge la vérité ? pourquoi la cachez-vous, vous qui la connaissez ? Venez à un terme commun entre vous et nous; convenons que nous n'adorerons qu'Allah, que nous ne lui associerons quoi que ce soit, et que les uns et les autres nous ne prendrons pas de seigneurs à côté de Dieu » (III, 64 et 57).

Cette insistance se comprend mieux si l'on songe à situer, selon une perspective historique, l'Islam naissant à l'égard du christianisme déjà multiséculaire, mais profondément divisé par les hérésies orientales. En examinant, ultérieurement, l'expansion

sion et l'organisation de la communauté musulmane originelle, nous verrons combien ce désarroi chrétien a facilité les progrès instantanés de l'Islam naissant<sup>1</sup>. Il faut dès maintenant souligner que ce désarroi chrétien procédait de douloureuses querelles, théologiques d'abord et bientôt quasi nationales, au sujet du dogme de l'Incarnation.

La Révélation qu'apportait Mahomet supprimait pareils problèmes. Un détail de son texte, comme l'a remarqué le professeur H. Grégoire, semble curieusement refléter l'hérésie « docète » des chrétiens du Nejrân<sup>2</sup>. Cette forme extrême du monophysisme, faisant absorber la nature humaine du Christ par sa nature divine, éliminait en quelque sorte l'Incarnation et, rien d'humain ne subsistant dans Jésus, faisait de la Crucifixion une simple illusion. Le texte coranique relate en effet ainsi le drame du Calvaire : « Ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais son apparence a été substituée à leurs yeux » (IV, 156).

Ce contact islamo-chrétien, sur la marge d'une extrême hérésie, rend manifeste un désaccord théologique fondamental. Islam et christianisme révèrent tous deux le Dieu unique, mais c'est à cette formule que se borne la convergence de leur doctrine; sitôt qu'on tente de la développer apparaît le désaccord.

Le R. P. d'Alverny marque ces différences avec un lucide courage : « Pour défendre sa conception de la grandeur de Dieu, Mahomet a explicitement refusé la possibilité de l'Incarnation, et, par là, de la vie trinitaire, même si la trinité de personnes qu'il refuse (Dieu, Jésus, Marie) n'est pas la nôtre... L'unité de Dieu, revendiquée par l'Islam, reste une unité de conception humaine. Le refus d'une trinité possible en Dieu est une limite posée à son mystère par la raison. Nous formons, nous chrétiens, notre idée de Dieu en acceptant tout ce qu'il nous a dit de lui-même

1. Cf. ch. X, pp. 160 s.

2. H. Grégoire, « Mahomet et le monophysisme », dans *Mélanges Charles Diehl*, Paris, 1930, pp. 107-119.

par Abraham, les prophètes et surtout Jésus. Mahomet, lui, semble s'être fait une idée de Dieu — pour lui révélation directe — et la retrouver dans le Dieu d'Abraham dont il admet l'existence et qui donc, pour lui, ne peut être que le Dieu unique, tel qu'il le connaît<sup>1</sup>. »

Ainsi schématisée, l'idée du Dieu unique prend certes dans l'Islam une éloquence et une vigueur surprenantes. Mais cette conception sommaire laisse l'humanité sans recours ni médiateur en présence du Dieu transcendant; elle a quelque chose de décourageant, d'inhumain, de stérilisant. Les conséquences de cette vision unitaire du monde, directement issue du concept islamique du Dieu unique, régissent (et raidissent) aujourd'hui encore l'Islam.

#### VUE UNITAIRE DU MONDE

« La doctrine de Mahomet, écrit à juste titre D. B. Macdonald, est... un théisme à la suprême puissance; toute sa théologie est théocentrique. Il est même plus vrai de dire qu'il était ivre de Dieu que de dire qu'il avait une théologie<sup>2</sup>. » Et cette « ivresse de Dieu », inculquée aux croyants, explique de façon durable leur comportement.

En effet, la puissance de cette conception du Dieu unique joue dans l'Islam un rôle primordial. C'est en fonction d'elle que les croyants ne peuvent éviter de considérer le monde; c'est en fonction d'elle qu'ils sentent et interprètent toute chose, c'est en fonction d'elle qu'ils organisent leur société.

Rappelons ce passage déjà cité du Coran : « Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient... » Et lisons une fois encore la *Risâla* d'Ibn Abi Zayd : « Allah est trop haut pour

1. A. d'Alverny, *Études*, mai 1956, p. 169.

2. D. B. Macdonald, « Allah », *Encyclopédie de l'Islam* (E.I.), I, 307.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

qu'il y ait dans son Royaume quelque chose qui ne résulte pas de sa volonté ou quelqu'un qui puisse se passer de lui<sup>1</sup>. » L'interprétation de ces principes sera particulièrement rigoureuse. Sans insister ici sur le champ qu'ils ouvrent à la théorie de la prédestination, remarquons que tout s'ordonne, dans les conceptions sociales de l'Islam, comme si, sous le rayonnement éblouissant de l'unité de Dieu, nulle catégorie, nul aspect ne pouvait se distinguer et se différencier dans le monde.

Tout dans la pensée du Musulman traditionnel va donc se disposer sous un angle unique. Si forte est dans son esprit la conscience de la puissance divine, constamment présente et active dans l'univers, qu'il ne lui paraît possible de rien soustraire au domaine immédiat du religieux; une distinction entre le sacré et le profane ne saurait lui apparaître; tout, en quelque sorte, est sacré.

Dans l'esprit du Musulman empoigné par cette idée unitaire, rien donc d'analogue aux catégories qui semblent naturelles et logiques à l'esprit occidental. S'il n'est pas de distinction entre le profane et le sacré, il ne peut en être entre le juridique et le religieux; le dogme et la loi se rejoignent; conduite de la communauté et conduite de l'Etat ne font qu'un, et l'Etat s'identifie avec la communauté.

Rien ici de semblable à la règle posée par le Christ, lorsque les pharisiens s'efforcèrent de lui tendre un piège théologique sous les apparences d'une consultation fiscale : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Sur cette distinction, l'économie de la société occidentale devait peu à peu se constituer. La règle ainsi tracée, on l'entend bien, ne dispense nullement l'Etat de se conformer aux normes supérieures de justice et de charité qui sont issues de la morale générale; mais, sous cette réserve, elle lui attribue un domaine d'application, une sphère d'organisation technique où il peut mettre sa

1. *Risâla*, traduction L. Bercher, p. 23.



marque exclusive; ainsi, en matière fiscale moderne, choisira-t-il librement d'asseoir les impositions sur les revenus déclarés ou sur les signes extérieurs de la richesse. La tradition musulmane est dans un autre sens, et les règles coraniques qui prévoient le prélèvement à opérer en faveur de la communauté, pour ses « services d'assistance », constituent une loi qui traditionnellement s'applique bien dans ce que nous appellerions le domaine civil.

Tout est réglé indivisément, dans le Livre unique, le Coran, dans ses commentaires autorisés et dans la tradition du Prophète qui l'a reçu; on y trouve, étroitement associées, les prescriptions correspondant aux catégories occidentales du religieux et du laïque. Il ne saurait non plus être question de discriminer ce qui concerne le fond de ce qui concerne la forme; celle-ci est d'égale importance, et ne peut être dissociée des principes et des bases, dont elle est le symbole et le signe efficace. Rien ne distingue le profane du sacré; rien ne distingue le geste du rite, et donc tout geste est rite; la société régie par une règle unique, donc sacralisée, est ritualisée.

De cette primauté du rite, les exemples abondent dans l'Islam. La *Risâla*, déjà citée, surprend le lecteur occidental par la place comme par le volume et la minutie des développements qu'elle consacre, par exemple, à la pureté légale, aux occasions qui la font perdre, aux procédés qui permettent de la recouvrer. Le premier chapitre de ce catéchisme, intitulé : « Chapitre relatif aux devoirs religieux de caractère obligatoire et consistant en propositions que la bouche doit exprimer et auxquelles le cœur doit croire », celui même auquel nous avons fait ci-dessus un long emprunt, frappe le lecteur occidental par l'élévation de la pensée et du ton. Le second, intitulé : « Chapitre des causes qui rendent obligatoires l'ablution et le lavage », le surprend par un vif contraste; sa précision physiologique est telle que le traducteur a dû fréquemment recourir au latin. Et, dans les chapitres qui suivent, un lecteur pressé, rencontrant de minutieuses

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

règles concernant, par exemple, les aliments avariés, ou la manière d'échanger le salut, pourrait être tenté de conclure qu'il s'agit en fait d'un traité d'hygiène et de bienséance. Pareille interprétation matérialiste de l'Islam séduit souvent les Occidentaux, mais bien à tort : s'il y a confusion des catégories, si bienséance et hygiène sont ici associées au rite, c'est en fonction de ce dernier, en quelque sorte sous sa dépendance.

Ne croyons pas que, de nos jours, dans une société musulmane qu'affadissent le matérialisme et l'agnosticisme ambiants ou que commencent à réformer dans un sens opposé à la tradition les habitudes occidentales de pensée, toutes ces confusions ont cessé d'avoir cours. L'échelle des valeurs n'est pas si rapidement révisée. La primauté de la main droite réservée aux hautes fonctions demeure, par exemple, fortement ressentie. Le Musulman traditionnel ne saisira donc ses aliments que de la main droite, n'utilisant d'ailleurs que trois doigts, chiffre significatif; il tiendra d'instinct pour barbare le maniement occidental, indifférencié, de la fourchette et du couteau; s'il lui arrive de s'y plier, par nécessité sociale, il continuera spontanément, et souvent inconsciemment, dans les gestes qui lui resteront libres, de réserver la main droite aux œuvres nobles, la gauche aux obligations basses. Mieux encore : un Musulman de haute culture occidentale, dont le fils, né gaucher, avait été maladroitement forcé à se servir de sa main droite et à la suite de ces pressions avait ressenti un profond déséquilibre physiologique, consulte un médecin, et en reçoit le conseil de réduire l'enfant à l'usage de sa main gauche; il ne peut s'y résoudre, bien que faute de ce traitement l'enfant doive rester diminué. On peut mesurer, par de tels faits, la force et la persistance de l'imprégnation rituelle.

On ne s'étonnera donc pas qu'en dépit de l'évolution politique accélérée des peuples musulmans dans leur ensemble, l'évolution sociale des Musulmans marque, en certains points, de considérables et typiques retards. Au cours d'un Congrès sur la culture islamique, organisé en septembre 1953 à l'université de

Princeton, plusieurs autorités musulmanes, si soucieuses qu'elles soient d'illustrer l'adaptation de l'Islam au monde moderne, insistent sur ces confusions organiques où elles semblent puiser une sorte de confort intellectuel. Voici comment s'exprime à cette occasion le docteur Khalifa Chaoujeddine, speaker de l'Assemblée législative du Pendjab : « Dans l'Islam, la religion n'est pas quelque chose de séparé de la vie; ce n'est pas un simple congrégat de dogmes théologiques, mais bien plutôt elle tend à gouverner la vie quotidienne du Musulman dans tous ses aspects variés, même dans le plus petit détail<sup>1</sup>. »

OUUMMA, GROUPE RELIGIEUX  
ET GROUPE SOCIAL

La confusion de ces points de vue, de ces catégories que l'Occident aime à distinguer : spirituel et temporel, sacré et profane, rituel et juridique, implique, il est temps de le noter, et entretient, l'unité du groupe social, confondu avec le groupe religieux.

Répétons-le après L. Gardet, spécialiste de la théologie musulmane : « L'Islam est une religion, c'est aussi, c'est non moins essentiellement une communauté, dont le lien, religieux, fixe, pour chaque membre et pour tous les membres ensemble, les conditions et les règles de vie<sup>2</sup>. » Dès lors, l'analyse du contenu communautaire ne peut que constater son caractère d'absolue intégration : « Vie familiale, sociale, politique, et proprement religieuse, bien immédiat de la cité terrestre, bien éternel de chaque croyant dans la vie future, tout est donné en un tout... que

1. *Colloquium on Islamic Culture in its Relations to the contemporary world*, septembre 1953, Princeton, 1953, p. 41.

2. Louis Gardet, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, 1954, pp. 193-194.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

l'Islam, jusqu'aux moindres détails, pénètre et anime<sup>1</sup>. » Telle est la communauté musulmane, l'*oumma*.

Au sein de l'*oumma*, pas plus que l'esprit de ses membres ne conçoit de différences de catégories, leur volonté d'égalité ne tolère de séparation des fonctions. Le calife, son chef originel, *khalifat* ou « lieutenant » sur la terre du Prophète défunt, puis d'Allah lui-même, est en principe, en raison de la fusion du spirituel et du temporel<sup>2</sup>, indivisément chargé, selon Mawerdî, « de défendre la religion et de gouverner le monde ». Les savants (*uléma*) formulent au nom de la communauté « leurs décisions, non point spécifiquement religieuses, mais tout aussi bien sociales, juridiques, religieuses ou politiques<sup>3</sup> », et tout Musulman qui y est apte doit se prononcer, lorsqu'il en voit la nécessité, sur la conformité ou la non-conformité de tel acte avec les prescriptions révélées.

Il n'y a donc point, dans l'Islam, de sacerdoce ni de clergé; la prière rituelle est faite sous la direction d'un homme pieux qui, pour l'occasion, est *imam*, mais joue le rôle d'un simple guide ou ordonnateur. La mosquée n'est point, comme l'église, la demeure de Dieu, mais le lieu de réunion des fidèles; l'abandon des chaussures sur son seuil est prescrit en vue du maintien de la pureté rituelle de son sol, plutôt que dans un souci de respect<sup>4</sup>; l'interdiction de son accès par les non-Musulmans, édictée seulement par le plus sévère des quatre rites juridiques de l'Islam, n'a été généralisée en Afrique du Nord que par le scrupule des administrateurs occidentaux, et reste ignorée dans presque tout l'Orient.

Le seul « sanctuaire » de l'Islam, c'est le temple de la Kaaba de La Mecque, la « maison sacrée d'Allah »; aussi non seulement

1. Louis Gardet, *op. cit.*, p. 194.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Cf. ch. VII, p. 114

ce temple, mais tout l'espace sacré et interdit, *haram*, des deux villes saintes, *haramain*, de La Mecque et de Médine et de leurs environs, est-il, cette fois, sévèrement prohibé pour les non-Musulmans.

Cet ensemble de notions, trop peu connues en Occident, doit permettre de placer dans un plus juste éclairage et de mieux comprendre ces exemples frappants de confusion des catégories politiques et religieuses que relève et souligne la presse dans les périodes de tension. Sans doute ces confusions, même expliquées de la sorte, gardent un certain caractère inquiétant; du moins n'ont-elles rien d'exceptionnel, et doit-on s'abstenir de leur attribuer un accent révolutionnaire et une valeur de spéciale provocation.

Les consultations officielles, autrement dit les *fetwa* des docteurs ou *uléma*, des juristes ou *mufti*, des recteurs d'universités, concernent légitimement, de la sorte, le sort terrestre de la communauté, apprécié cependant selon les critères fournis par la Révélation. Ainsi, le 1<sup>er</sup> mai 1953, le recteur d'al Azhar, après avoir rappelé que « les principes de l'impérialisme sont en contradiction formelle avec les enseignements de la religion musulmane », approuve cependant les négociations menées avec la Grande-Bretagne, au sujet de l'occupation de la zone du Canal, par le général Neguib, car « la tradition islamique n'interdit pas de traiter dans les limites de la dignité ». Le 8 décembre de la même année, le *mufti* de la République libanaise condamne, comme une atteinte à la religion, l'établissement par les Occidentaux de bases stratégiques. Le 17 février 1954, le recteur d'al Azhar déclare légitime, et couvert par des précédents islamiques anciens, le retrait des droits civiques à un Musulman collaborant avec l'impérialisme. Le 6 janvier 1956, le grand *mufti* d'Egypte déclare contraire à la Loi la conclusion d'une paix avec Israël, tant que les Arabes n'auront pas recouvré leur territoire spolié par les Juifs, car un tel acte consacrerait l'usurpation. En février de la même année, le *mufti* de Jordanie

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

déclare illicite l'émigration des réfugiés arabes de Palestine vers le Canada et les Etats-Unis, pays où n'est pas appliquée la loi islamique et où leur religion et l'éducation musulmane de leurs fils ne seraient pas garanties. Enfin, en septembre 1956, le *mufti* de Syrie rend une *fetwa* favorable à l'enrôlement militaire des femmes, la participation de celles-ci au combat étant licite, selon les principes coraniques, lorsque les hommes ne sont pas en nombre suffisant.

Encore s'agit-il ici de démarches des docteurs. Mais constatons que chaque Etat « musulman » se comporte habituellement, en tant que fraction de l'*oumma*, comme le ferait l'idéale *oumma* rassemblée, en sorte que ses hommes politiques assument de larges initiatives « communautaires ». Le vendredi 24 août 1956, le ministre égyptien des *habous*, ou fondations pieuses, prononce dans la mosquée d'al Azhar le sermon du vendredi<sup>1</sup> sur « la mobilisation générale et la lutte nationale ». C'est le thème qu'il avait fixé lui-même aux prédicateurs de la journée, selon une décision prise au moment où le gouvernement du colonel Gamal Abdel Nasser devait faire face à l'active opposition des Frères musulmans.

A diverses reprises, des « avertissements » ont été donnés de la sorte au Pakistan et à l'Iraq, suspects d'une attitude trop conciliante à l'égard de l'Occident. En Jordanie, l'exercice de la prédication est soumis à autorisation administrative préalable. En Tunisie, le président Bourguiba prononce désormais le jeudi son discours radiodiffusé hebdomadaire, afin que les prédicateurs puissent s'en inspirer le lendemain.

En Tunisie encore, il faut relever l'usage naguère fait de l'illustre mosquée Zitouna par le chef de l'opposition. Le 7 octobre 1956, M<sup>e</sup> Salah ben Youssef, soulignant qu'il parle « dans une importante institution islamique d'où émane et émanera toujours la gloire de l'Islam », « apporte le salut impérissable de l'Is-

1. Cf. ch. VII, p. 118.

lam », c'est-à-dire des Musulmans d'Orient, qui convient les Tunisiens « à subir tous les sacrifices pour que la Tunisie demeure une terre arabe et musulmane, sans subir les atteintes du colonialisme<sup>1</sup> », et il attaque vivement les Conventions franco-tunisiennes qui viennent d'entrer en vigueur.

Quelle que soit l'opinion que l'on puisse avoir sur le contenu d'un pareil discours, il faut se garder de le juger par fausse analogie avec les conditions de la prédication catholique. Il n'y a en effet là, dans la perspective de l'Islam, rien d'anormal; rien en tout cas de comparable à ce que serait le scandale d'un laïque montant dans une chaire catholique et parlant politique; les conditions sont entièrement différentes. Tout d'abord, encore une fois, dans l'Islam il n'y a pas de clerc; d'autre part, la mosquée n'est pas un sanctuaire, mais une salle de réunion; enfin, il ne peut être distingué entre sujet politique et sujet religieux; il est donc logique que tout membre de la communauté puisse parler dans la maison commune des affaires intéressant la communauté.

Si extrêmes que soient les positions qui peuvent être prises à pareille occasion, non seulement elles satisfont les besoins sentimentaux actuels de l'*oumma*, mais elles ne contredisent pas, comme les Occidentaux seraient tentés de le penser, la nature même de la communauté.

On ne saurait, cependant, perdre de vue l'atmosphère particulière que développe, dans la communauté, cette confusion organique des catégories, considérée comme une norme. Par exemple, durant l'été 1956, les personnages religieux égyptiens et syriens, *mufti*, recteurs et professeurs de facultés, etc., ont tenu à donner l'exemple frappant, souligné par la presse et le cinéma, d'une enthousiaste préparation militaire. Un journal tunisien d'opposition, publiant un cliché représentant le cheikh d'al Azhar s'entraînant à l'usage des armes, titre comme suit : « Comme

1. *As Sabab* (Tunis), 8 octobre 1955.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

elle est belle, la rencontre du spirituel avec le temporel! » Aucune trace, bien au contraire, de la gêne qui aurait été exprimée en Occident devant la nécessité d'une priorité temporaire du devoir national.

Le nom même de la communauté, *oumma*, évoque un groupe social qui a eu son individualité ethnique et sa signification politique avant de servir de support à une prédication religieuse. Le message transmis par Mahomet s'est adressé à l'*oumma* des Arabes; c'est seulement après affermissement de la foi nouvelle que ceux des Arabes qui ne l'avaient pas acceptée ont été exclus; désormais seuls les Musulmans constituent l'*oumma*, et si, en fait, à l'origine, elle ne rassemble encore que des Arabes, c'est purement contingent, car elle a vocation universelle; bientôt elle s'étend au delà du groupe ethnique. Mais ces origines, que célébrera la tradition, et qui constitueront un thème constant de référence, c'est-à-dire d'édification, aideront à imposer inconsciemment l'idée d'un groupe qui n'est pas exclusivement spirituel. Et l'appel religieux lui-même, nous l'avons vu, ne se limite pas au spirituel, mais implique tout l'homme et toute la société.



## CHAPITRE IV

# MAHOMET, SOMME ET SCEAU DES PROPHÈTES

Auteur de la transformation qui fit de l'*oumma* arabe la communauté musulmane primitive, Mahomet prend place parmi les figures capitales de l'humanité. Sa grandeur n'est nulle part contestée. Mais l'interprétation donnée à son personnage varie grandement. En Occident, d'aucuns ont tenu naguère Mahomet pour un malade ou pour un imposteur. Mais on tend aujourd'hui à le considérer comme un homme sincère et sain; toutefois un non-Musulman ne peut expliquer, avec plus ou moins de bienveillance, son inspiration, qu'en excluant toute intervention d'une Révélation divine.

De son côté l'orthodoxie musulmane, qui adhère à la Révélation coranique, le présente assez sobrement comme un prophète. Mais le sentiment populaire musulman exalte de plus en plus sa figure en celle d'un saint dont l'imitation systématique s'impose. Et cette interprétation sociologique moderne doit avoir une toute particulière importance pour qui cherche à comprendre les Musulmans d'aujourd'hui.

### VIE DE MAHOMET

La vie de Mahomet a été bien souvent contée; d'excellents ouvrages lui ont été consacrés. On se bornera ici à en retracer un court schéma.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

Mahomet naît, vers 570 ou 580, à La Mecque, dans la tribu des Qoreïchites, sorte de famille consulaire de la cité, mais dans la branche besogneuse de Hachem, le pouvoir étant alors détenu par la branche de Omayya. Orphelin très tôt, il est élevé par un oncle, Abou Talib; adolescent pauvre, il gagne sa vie au service des maîtres de caravanes et des commerçants; c'est ainsi qu'il touche la Syrie et connaît des moines chrétiens.

A vingt ans il se marie avec la riche veuve Khadidja, de beaucoup son aînée, dans le négoce de laquelle il était employé. « Événement considérable à plusieurs titres; lorsque Mahomet sera bouleversé par les premières révélations, c'est Khadidja qui lui rendra confiance; les deniers de Khadidja soutiendront Mahomet dans ses premières luttes : on peut donc dire que l'influence de Khadidja sur les débuts de l'Islam fut capitale; enfin de Khadidja naît le seul enfant de Mahomet qui laisse une descendance, la souffreteuse et mélancolique Fatima qui, par son mariage avec Ali, devient l'aïeule des innombrables descendants du Prophète... Tant que Khadidja vivra, Mahomet ne prendra pas d'autre épouse<sup>1</sup>. »

Vers la quarantaine, priant et méditant dans une grotte du mont Hira, proche de La Mecque, Mahomet croit entendre des voix et apercevoir des messagers; c'est la nuit du 27 Ramadan, dite depuis « nuit du destin », où se place ainsi la première révélation. C'est pour Mahomet le début d'une période de luttes amères; quelques-uns de ses proches seulement croient à sa mission; malgré quelques adhésions notables : Abou Bakr, Omar, les premiers convertis sont souvent de petites gens; un de leurs groupes doit se réfugier en Abyssinie. Mahomet lui-même, devant l'hostilité qoreïchite, se rapproche des gens de Yathrib (la future Médine, Médinet an Nabi, la cité du Prophète), peut-être mieux préparés à l'entendre par l'accoutumance à la pensée de

1. H Massé, *op. cit.*, pp. 25-26.

leurs concitoyens israélites; avec quelques compagnons il gagne Yathrib, et cette émigration, l'hégire, date le début de l'ère musulmane (16 juillet 622).

A partir de ce moment, en effet, Mahomet combat énergiquement pour la foi nouvelle. Il fond en un groupe unique ses fidèles, tant médinois que mecquois, et organise la vie de la communauté naissante, bientôt en butte à l'hostilité des Israélites de Yathrib et de Khaïbar, qu'il faut réduire. Dès l'an 2 de l'hégire, La Mecque redevient le pôle des pensées et des entreprises de Mahomet; c'est vers son temple, la Kaaba, qu'il ordonne aux fidèles de se tourner pour prier; mais ce sont ses caravanes qu'il attaque pour entamer sa puissance. Vainqueur à Badr, mis en fuite à Ohod, Mahomet résiste opiniâtrement derrière le fossé de Médine et lasse ses adversaires, qu'il amène à négocier; il épouse, premier acte politique dans une longue série d'alliances, Oum Habiba, fille du chef omeyyade Abou Sofyan.

Des expéditions, parfois déjouées comme celle de Mouta, des contacts et des ambassades, accroissent le prestige de Mahomet dans la steppe et vers les confins syriens. Petit à petit La Mecque se laisse gagner; les conversions se multiplient parmi les anciens adversaires : Abbas et Abou Sofyan, l'oncle et le beau-père du Prophète; les excellents généraux Khalid ibn al Oualid et Amr ibn al Aci.

En 629 Mahomet peut faire une visite pieuse à La Mecque; il débarrasse la Kaaba de ses idoles. En 632, il y accomplit, avec quatre-vingt mille compagnons, le pèlerinage dont les rites sont désormais fixés. Il entend alors la dernière de ses révélations : « Aujourd'hui, dit Allah, j'ai parfait votre religion. J'ai accompli sur vous ma Grâce, et il me plaît que l'Islam soit votre foi » (v, 5). Rentré à Médine, Mahomet y meurt quelques jours plus tard, le 15 Rabi al aoual de l'an 11 de l'hégire (632).

MAHOMET SELON LE CORAN ET LA TRADITION

Le Coran qualifie Mahomet, selon les occasions, d'*annonciateur*, de *prophète*, et d'*Envoyé*.

Mahomet apparaît en effet, d'emblée, comme l'annonciateur des rétributions divines; il évoque avec chaleur l'approche redoutable du jour du Jugement, et c'est même sur ces perspectives eschatologiques que, selon l'ordre chronologique, s'ouvre sa prédication; la proclamation de l'unité divine, bien que destinée à être l'idée centrale de l'Islam, est postérieure aux menaces des châtements. Mais il apporte aussi la promesse de la récompense : « O toi couvert d'un manteau, lève-toi et avertis (LXXIV, 1-2). Tu n'es qu'un Avertisseur; nous t'avons envoyé avec la Vérité, en Annonciateur et Avertisseur (XXXV, 21-22)... Est-ce pour les hommes une merveille que nous ayons révélé à l'un d'entre eux : Avertis les hommes, et annonce à ceux qui croient qu'ils auront, auprès de leur Seigneur, le mérite antérieur de leur croyance (x, 2)... Cette prédication... annonce aux croyants qui accomplissent des œuvres pies la bonne nouvelle qu'ils auront un grand salaire, et à ceux qui ne croient pas en la Vie dernière que nous leur avons préparé un tourment cruel » (XVII-11).

Mahomet est aussi, selon le Coran, prophète, *nabi*, comme l'ont été Abraham, Moïse, Jésus. Et comme les anciens prophètes, Noé, Moïse, dont il est le successeur, il est qualifié d'Envoyé : « Croyez en Allah et en son Envoyé » (VII, 158). L'Envoyé d'Allah, *rassoul Allah*, ce sera la formule que retiendra la *chabada*. A de nombreuses occasions, Mahomet rapporte ainsi, sur lui-même, les préceptes qui le mettent à son rang : « un homme issu d'entre les hommes » (x, 2) en marquant toute la distance qui le sépare du Créateur : « Dis : je ne suis qu'un Avertisseur. Il n'est de divinité qu'Allah l'Unique, l'Invincible,

Seigneur des cieux et de la terre et de ce qui est entre eux, le Puissant, l'Absoluteur » (xxxviii, 65-66).

Mais « Mahomet... est le Sceau des Prophètes » (xxxiii, 40). Selon une tradition il se donne même, de façon assez mystérieuse mais qui illustre bien cette vocation d'unité caractéristique de l'Islam, pour l'ultime apparition d'une sorte de prophète unique, on serait tenté de dire pour « la Somme » des Prophètes. « J'ai été envoyé parmi les meilleurs des Israélites, de génération en génération jusqu'au jour où j'ai été envoyé dans la génération dont je suis... Je suis le premier des hommes dans la création et le dernier dans la mission<sup>1</sup>. »

L'aspect humain de Mahomet, attesté par le Coran, est abondamment illustré par la tradition. Les érudits estiment qu'il faut « admettre comme une réalité dûment attestée la sensualité toujours croissante de Mahomet<sup>2</sup> ». On a, non sans malice, beaucoup écrit sur les femmes de Mahomet; il faut au moins mentionner son mariage avec Zeïneb, la femme répudiée de son fils adoptif Zeïd, mariage si proche d'être scandaleux qu'après l'avoir voulu Mahomet « a besoin que la révélation apaise sa conscience<sup>3</sup> » (xxxiii, 37). On a souligné la tradition qui lui fait dire : « De votre monde j'ai aimé les femmes et les parfums, et la fraîcheur de mes yeux est dans la prière »; formule à laquelle, Mohieddine ibn Arabi l'a montré, il n'est pas impossible de trouver une explication métaphysique qui sauvegarde et même illustre en lui le caractère d'individu le plus parfait du genre humain<sup>4</sup>.

1. Ibn Saad, cité par M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 371.

2. I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, tr. F. Arin, Paris, 1920, p. 118.

3. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 238.

4. Mahyi-a-dîn ibn Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, tr. T. Burckhardt, Paris, 1955, pp. 181 et s.

MAHOMET SELON L'OPINION OCCIDENTALE

La critique occidentale a été parfois excessivement sévère à l'égard de Mahomet; il est inutile de reproduire ici ces outrances, qui présument gratuitement des tares physiologiques ou la mauvaise foi. Mais on s'efforce désormais de porter sur cette personnalité évidemment complexe des jugements plus équitables et susceptibles de réellement l'éclairer. L'entreprise est d'ailleurs malaisée, particulièrement lorsqu'il s'agit de définir les conditions dans lesquelles Mahomet a été amené à se présenter comme le bénéficiaire de la Révélation, et qu'on entreprend de le faire dans des termes qui correspondent au souci occidental d'objectivité et ne blessent pourtant pas les susceptibilités des Musulmans.

« Dans la crise religieuse intense, écrit M. Emile Dermenghem, qui le dressa, aux environs de la quarantaine, contre le matérialisme païen..., [Mahomet] en appela, du fond de sa conscience et de son inconscient, à la Réalité directe. Il fut exaucé par la descente en son cœur d'un Livre, une nuit. Le reste de sa vie se passa essentiellement à recevoir, en des états de transe, au jour le jour, les fragments réfractés dans le temps de cette Mère du Livre... Mais, en passant de l'absolu dans le monde relatif des années 612 (environ) à 632, cette Parole éternelle refléta les préoccupations de son transmetteur et celles de sa communauté, d'une façon à la fois bouleversante, touchante, pathétique, parfois choquante<sup>1</sup>... » Plus strictement, Bühl écrit : « En se plaçant à un point de vue purement scientifique, les choses apparaissent de la manière suivante : la voix perçue par lui ne prononçait que des choses qu'il avait occasionnellement entendu

1. E. Dermenghem, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris, 1955, p. 12.

prononcer par d'autres et qui à ce moment même surgissaient de son inconscient; mais lui-même ne doutait pas de l'objectivité des communications divines. C'est pourquoi la science ne voit pas en Mahomet un imposteur, et elle se trouve à cet égard en complet accord avec l'impression de sincérité et de véracité que font ses déclarations dans les plus anciennes révélations<sup>1</sup>. »

Mais en même temps que celui d'un prophète, Mahomet a joué le rôle d'un homme public, d'un chef d'Etat, et bientôt ce personnage semble avoir tenu dans son activité une part prépondérante; et « il est souvent difficile de distinguer, dans [sa] riche nature...ce qui est du Prophète et ce qui est du chef politique, qui est, malgré tout, un homme de son temps<sup>2</sup> ». L'unité du personnage apparaît, de façon caractéristique, à travers ces divers aspects que l'analyse occidentale souhaiterait vainement distinguer mieux. « On a souligné en lui des contrastes, mais encore ne faut-il point les considérer comme définissant en quelque sorte deux hommes antithétiques en un. La primauté, vue par nous, du religieux à La Mecque, du politique à Médine, ne signifie pas qu'il ne s'agisse pas du même homme; les réalisations sont transformées par les circonstances, mais Mahomet est déjà à La Mecque aussi le chef d'une petite communauté, et lorsqu'il est à Médine l'organisateur d'un groupe social plus large, il reste bien, en cela même, l'interprète d'Allah tout-puissant et l'avertisseur des incroyants... Ce qui nous paraît contradiction si nous l'envisageons en y cherchant la manifestation d'une doctrine cohérente s'explique au contraire parce que Mahomet n'a pas été un doctrinaire, mais un homme d'action, adaptant aux circonstances ses comportements. Ses contradictions, Mahomet même en a eu conscience, et y a vu la main d'Allah<sup>3</sup>... »

1. Bühl, « Muhammad », *E. I.*, II, p. 689.

2. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 124.

3. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 236.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

Le plus récent des biographes français du Prophète, le professeur Régis Blachère, croit pouvoir conclure de la sorte : « Ni l'indifférence, ni les blessures d'amour-propre, ni le tort fait à ses intérêts matériels, ni les machinations ou les menaces, ni surtout les offres de compromis plusieurs fois présentées par les polythéistes ne purent le détourner de sa mission. Aux heures les plus graves, le Coran en témoigne, il sut conserver son sang-froid, ranimer les courages, fermer les yeux sur les défaillances légères pour mieux frapper la trahison. En vrai meneur d'hommes, il sut choisir ses conseillers. Sans illusion sur les hommes, il n'omit jamais de leur rappeler leur devoir et leur mission. Mieux que personne aussi il connut les vertus et les défauts de la nation où il était né. Cet inspiré, qui pas un jour n'a pensé réussir sans le secours d'Allah, savait cependant prévoir l'avenir, mesurer les forces et les faiblesses de l'adversaire. Quoi qu'on en ait dit, l'homme fut bon et généreux. A la prise de La Mecque, sa clémence fut plus qu'un acte politique... Si, à son heure dernière, Mahomet s'est interrogé sur l'accomplissement de sa mission, il a pu s'endormir dans la sérénité du devoir accompli<sup>1</sup>. »

### L'EXALTATION DE LA FIGURE DE MAHOMET

On a pu dire, dès lors, de Mahomet, que « son œuvre fut plus grande que sa personne. Il ne s'est jamais senti un saint, et il ne veut pas non plus passer pour tel<sup>2</sup> ». Cependant la communauté musulmane, légitimement éblouie par le prestige de son fondateur, a bientôt considéré qu'elle devait, de son imitation, tirer une règle de vie. Aussi l'hagiographie s'est-elle emparée du personnage et, « avec ses naïvetés, son merveilleux

1. R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, Paris, 1952, p. 129.

2. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 19.



de commande, ses fadeurs, elle s'est efforcée, pour satisfaire aux besoins populaires, de [le] hisser au rôle de thaumaturge<sup>1</sup>... ». Il nous faut donc, pour entrer dans les sentiments des Musulmans d'aujourd'hui, tenir davantage compte de cette figure idéalisée, vivante dans les imaginations, que d'un personnage historique, d'ailleurs imparfaitement connu.

Mahomet a entendu être un guide, non un modèle; mais certains versets du Coran, parmi les plus tardifs il est vrai, recommandent aux croyants son imitation : « Il y a pour vous en l'envoyé d'Allah un beau modèle » (xxxiii, 21). Jusqu'à sa mort, Mahomet constitue, de la sorte, « un commentaire vivant de la révélation... dont les paroles, les actions, les silences et les abstentions devaient servir d'explication et de modèle à tous les Musulmans<sup>2</sup> ». D'où l'éclaircissement doctrinal tiré de cette « tradition » du Prophète, la *sounna*, et des récits faits de son attitude et de ses paroles, les *hadith*; ce seront là, auprès du Coran, les sources essentielles de la Loi.

Toutefois, dès l'origine, on remarque dans la communauté musulmane une tendance non seulement à refléter la pensée et les conceptions du Prophète, ainsi recueillies, mais encore à imiter la personne de Mahomet, dans ses comportements même les plus banals. Il ne saurait en effet être fait un choix, et le geste, qui peut toujours avoir valeur de rite, est de toute manière significatif. Ainsi, un observateur scrupuleux de « l'ancienne chose » comme Abdallah, fils du calife Omar, « s'efforce dans ses expéditions de toujours faire halte là où le Prophète s'est arrêté, de prier partout où le Prophète a fait une prière, de faire coucher son chameau là où le Prophète l'avait fait une fois... La représentation théologique de la biographie du Prophète découle de ce que le Prophète lui-même avait l'idée que les moindres détails de sa conduite en matière de pratiques reli-

1. R. Blachère, *op. cit.*, p. 29.

2. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 34.

gieuses devaient valoir comme Sunna dans l'avenir... Il eût été extraordinaire que Mahomet ne fût pas aussi regardé bientôt comme modèle éthique<sup>1</sup> ».

On s'efforce de tirer, de certains passages du Coran, l'affirmation que Mahomet est impeccable, encore que d'autres fois le texte sacré blâme telle ou telle de ses actions et que lui-même se donne pour pécheur. En tout cas, cette impeccabilité procède, chacun le reconnaît, non de sa nature prophétique, mais d'une grâce divine. Le Coran ne relate pas, d'autre part, qu'il ait fait des miracles, mais la tradition lui en attribuera : « La croyance populaire place... Mahomet tout en haut de l'échelle des saints thaumaturges<sup>2</sup>. »

Ainsi s'est constituée dans l'Islam une hagiographie populaire de Mahomet, le plus souvent naïve, encombrée d'un merveilleux de mauvais aloi et de banalités édifiantes et fades. Un de ces naïfs monuments connaît dans l'Islam une vogue extraordinaire : il n'est pas en effet de poème plus connu, plus souvent cité que la *Bourda*. Il s'agit de l'œuvre d'un écrivain égyptien d'origine berbère, al Bousiri, qui vivait au Caire au XIII<sup>e</sup> siècle; atteint d'hémiplégie, il se crut visité par une apparition du Prophète, qui le guérit en jetant sur lui son manteau, une *bourda*. Reconnaisant, al Bousiri composa un poème qui eut et conserve dans tout l'Islam une grande faveur; il rapporte les miracles de Mahomet, ses vers passent pour jouir de propriétés surnaturelles, et on les emploie comme amulettes; ce sont eux que l'on psalmodie de préférence au cours des enterrements.

Il n'y a pas de signe qu'au XX<sup>e</sup> siècle cette tendance hagiographique s'atténue, bien au contraire. Depuis une vingtaine d'années se répand, à partir de l'Égypte, la mode des grandes biographies mahomédiennes, souvent signées d'écrivains en renom,

1. I. Goldziher, *op. cit.*, pp. 252-253, note 21.

2. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 240.

## MAHOMET, SOMME ET SCEAU DES PROPHÈTES

qui rendent plus présente que jamais, dans l'Islam, la figure du Prophète. De 1933 à 1946 s'étagent la publication des trois volumes du célèbre professeur Taha Hussein, homme de profonde double culture, orientale et occidentale, *En marge de la tradition du Prophète*. L'écrivain et homme politique Mohamed Hussein Haykal publie en 1935 une *Vie de Mahomet* qui deviendra vite classique. M. Mahmoud el Aqqad célèbre en 1942, surtout sous l'aspect politique et militaire, le *Génie de Mahomet*. A ces œuvres de niveau élevé, dont de nombreux autres titres pourraient être cités, il faut ajouter la foule des brochures, les magazines illustrés, les émissions de la radio.

Sans nul doute l'invocation des précédents de Mahomet à propos des affaires terrestres de la communauté doit être efficace, car nous voyons un homme d'Etat comme le président Habib Bourguiba ne pas dédaigner, auprès des masses tunisiennes, de recourir à ces sortes de paraboles. Il sait qu'il sera, de la sorte, mieux compris; et la manière dont, homme d'Etat moderne, il utilise ainsi la tradition, est une bonne leçon de politique musulmane.

Voici le président Bourguiba, en décembre 1955, à El Hamma de Gabès; il sait qu'un groupe d'opposants, animés par M<sup>e</sup> Salah ben Youssef, lui reprochent son opportunisme; il lui faut expliquer que la politique est l'art de sentir ce qui est possible et d'en préparer la réalisation. Aussi accroche-t-il son auditoire sur un fait frappant d'histoire locale : il rappelle qu'un certain Daghbagi, insurgé, il y a un quart de siècle, contre le Protectorat français, a été ici même passé par les armes, tandis que le chef fellagha d'hier, Sassi Lassoued, a réussi et revient aujourd'hui la tête haute. « Pourtant, remarque-t-il, il n'est pas plus audacieux ni plus héroïque que Daghbagi, mais voilà, c'est nous qui leur avons préparé le terrain et qui avons su comment entrer dans la mêlée et comment en sortir. » Et d'ajouter : « Le Prophète, que le salut et la bénédiction de Dieu soient sur lui, était resté douze ans à préparer le terrain, avant d'engager sa

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

bataille contre les Qoreichites. En effet, il avait d'abord entrepris de former des partisans et de rapprocher les cœurs. Et lorsqu'il eut terminé cette œuvre, il déclencha alors la bataille contre les Qoreichites et obtint la victoire<sup>1</sup>. » Quelques mois plus tard, à la fin de février 1957, prenant la parole dans une région houleuse du Sud tunisien, le président Bourguiba fait un appel à l'union et à la concorde; il annonce des mesures individuelles de bienveillance; il souligne donc l'attitude généreuse du Prophète au lendemain de la victoire de Badr et rappelle que Khalid ibn al Oualid, naguère adversaire du Prophète, était après sa conversion devenu un de ses meilleurs lieutenants et avait été jugé digne d'être appelé « l'épée dégainée de l'Islam ».

### LE MOULoud, FÊTE DE LA NAISSANCE DU PROPHÈTE

Enfin, dans les temps modernes, la célébration du Prophète a pris une forme plus institutionnelle par l'importance que revêt désormais la fête anniversaire de sa naissance, le *mouloud*, et par le retentissement qu'elle a dans les âmes des Musulmans.

Bien entendu, il n'y a pas lieu de faire, du point de vue canonique, le moindre parallèle entre ce que peut être dans l'Islam la célébration de la naissance du Prophète, qui n'est qu'un homme, et ce qu'est dans le christianisme la fête de Noël, commémoration de l'Incarnation divine. Il n'en reste pas moins qu'aux origines de l'Islam ont pu jouer l'imitation, ou le souvenir, du Noël chrétien; et de nos jours, dans les pays de population mixte comme le Liban, une véritable surenchère de réjouissances publiques s'institue entre Musulmans à l'occasion du *mouloud* et chrétiens à l'occasion de Noël, chaque communauté en-

1. *Al Amal* (Tunis), 21 décembre 1955.

tendant ainsi marquer sa cohésion et sa puissance; un grave accident, survenu à Beyrouth lors du *mouloud*, en novembre 1954, et qui fit de nombreux morts, a obligé les autorités à limiter plus raisonnablement ces festivités; mais l'abus même qui en a été fait est un trait caractéristique.

On peut voir avec Goldziher, dans la célébration désormais officielle du *mouloud* dans tout l'Islam orthodoxe, un bon exemple de ces innovations, *bidaa*, d'abord réprouvées par l'Islam en tant que telles, puis canonisées en quelque sorte par le consentement général, et auxquelles ce serait désormais une innovation coupable que de contrevenir. « Au VIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire, écrit Goldziher, sa conformité à la *sounna* était encore contestée parmi les théologiens; beaucoup l'interdisaient comme *bidaa*. Des *fetwa* (consultations) furent données pour et contre. Depuis lors, s'appuyant sur la sanction populaire, elle est devenue partie intégrante et essentielle de la vie islamique. Il ne viendrait à l'esprit de personne de penser à son sujet à une *bidaa* au sens péjoratif<sup>1</sup>. »

Ces lignes ont été écrites il y a près de cinquante ans. L'évolution ultérieure les confirme jusqu'à présent. Sans préjudice des autres fêtes musulmanes, rattachées comme celles de la rupture du jeûne et celle du sacrifice (*Aït es scybir* et *Aït el kôbir*, « petite » et « grande » Fête) à des événements liturgiques d'une tout autre portée, le *mouloud* fait figure dans la communauté musulmane mondiale d'une sorte de « fête nationale communautaire », si on nous permet cette expression insolite, mais qui nous semble illustrer, précisément, une confusion ou mieux une conjonction de sentiments caractéristiques de l'Islam. A cause de ce caractère, à cause aussi de sa saveur populaire spontanée, et en raison de la manière dont cette fête dépasse ou dénature sa propre occasion originelle, nous souhaiterions pouvoir dire : « un 14 juillet musulman ». Dans les pays musulmans qui

1. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 216.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

attendaient leur émancipation, comme naguère les Etats sous mandat de Syrie ou de Palestine, la tonalité nationale du *mouloud* pouvait, à ce titre, frapper les observateurs.

A l'heure actuelle, les festivités du *mouloud* en pays d'Islam pourraient sans doute, si elles faisaient l'objet d'une analyse sociologique attentive, nous éclairer beaucoup sur la psychologie de la communauté musulmane.

Au Liban, le *mouloud* donne lieu à une cérémonie religieuse dans la grande mosquée de la capitale. En présence du chef (musulman) du gouvernement, le président (chrétien) de la République, les personnalités officielles de l'Etat, le corps diplomatique, les hautes autorités des divers cultes, les représentants des partis, des syndicats, des associations, vont présenter leurs vœux au *mufti* de la République, qui est la plus haute autorité de la communauté musulmane. Il convient de noter qu'en 1953, la célébration du *mouloud* a été faite très discrètement à Tripoli du Liban, en raison du deuil observé pour la mort du roi Abdelaziz ibn Séoud d'Arabie Séoudite.

En Tunisie, le *mouloud* de 1376 (18 octobre 1956) est célébré avec un éclat officiel particulier comme « le premier *mouloud* de l'Indépendance ». Le président Bourguiba, prenant la parole à cette occasion, déclare que « c'est la plus importante de nos solennités, celle qui a le plus d'effet sur nos âmes »; il annonce que la nuit même va être enlevée la statue de Jules Ferry, vestige et symbole du Protectorat; il conclut ainsi : « Je m'adresse à vous tous, à tous les Musulmans du monde entier, à tous les combattants de guerre sainte pour le triomphe de la justice et la fin de l'humiliation et de l'esclavage, à tous les combattants pour la cause de Dieu. Je demande à Dieu de nous aider, de les aider, de nous soutenir tous et de nous guider vers le bien et le succès. Dieu écoute et exauce<sup>1</sup>. » Dans les différentes villes se déroulent des manifestations variées, allant des lectures religieuses, la

1. *Radio-Tunis*, 17 octobre 1956.

## MAHOMET, SOMME ET SCEAU DES PROPHÈTES

veille au soir, aux défilés de Jeunesses destouriennes et d'organisations syndicales, à la distribution aux pauvres de l'*acida*, plat sucré caractéristique de cette fête, à la circoncision solennelle de nombreux enfants par les soins des Sociétés de bienfaisance. Le correspondant local d'un journal tunisien signale cependant, assez curieusement, que « cette fête d'inspiration beaucoup plus religieuse que sociale, semble perdre de plus en plus de son importance à Mahdia » ; et il paraît mettre en parallèle, avec la louable activité de la société de bienfaisance, la réserve des notabilités<sup>1</sup>. On ne saurait rien conclure d'un seul indice, mais il n'est pas interdit d'imaginer qu'en certaines circonstances les fêtes nationales officielles des Etats modernes puissent prévaloir peu à peu sur une fête de nature complexe et de caractère traditionnel comme celle-ci. Mais ce point de l'évolution n'est en tout cas nulle part atteint, sauf sans doute en Turquie.

1. *Le Petit Matin* (Tunis), 24 octobre 1956.

## CHAPITRE V

### LE CORAN, LE LIVRE UNIQUE

Autour du Coran, à propos de lui et par lui se manifeste, une fois encore, le vigoureux sentiment unitaire de la communauté musulmane. Il est « le bien commun spécifique de l'*oumma*, et son lien d'unité par excellence<sup>1</sup> ». Et grâce à lui le Musulman se trouve être cet « homme d'un seul livre », que le dicton latin, *timeo hominem unius libri*, déclare, peut-être en des sens divers, redoutable.

#### CONTENU ET FORME DU CORAN

Le Coran reçu par Mahomet, Sceau des Prophètes, reprend toute la révélation prophétique antérieure; aux yeux du Musulman, « tout ce que Moïse et Jésus ont enseigné, chacun à son peuple, de la part du Seigneur, est là, repris, condensé par le texte coranique, qui donc confirme et, à la fois, abroge et scelle les fragmentaires révélations antérieures. [Le Coran] est un Livre, incréé et éternel selon l'enseignement le plus « orthodoxe », parole même de Dieu, « subsistante en lui<sup>1</sup> ».

Dans la doctrine orthodoxe, la parole est considérée comme

1. L. Gardet, *op. cit.*, p. 195.



un attribut éternel de Dieu; et le Coran, manifestation parlée de Dieu, a donc existé de toute éternité; il est incréé; il est « l'expression verbale d'une écriture tracée par la puissance divine en une matière éternelle, en lettres d'or, sur une étoffe merveilleuse montrée à Mahomet par l'ange de la révélation<sup>1</sup> ». Le texte le proclame lui-même : « Ceci est une prédication sublime, sur une table conservée » (LXXXV, 21-22), car Allah « a auprès de lui la Mère de l'Écriture » (XLIII, 3).

Que le Coran soit de la sorte incréé et que sa récitation par les croyants participe au même caractère, a paru à d'exigeants Musulmans des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, les Moutazilites, « ceux qui s'isolent », incompatible avec le pur monothéisme requis; l'apparition de cette secte, bientôt rationalisante, tour à tour cruellement persécutée puis persécutrice, doit être soulignée comme un nouvel exemple du souci unitaire intransigeant que nous avons déjà eu maintes occasions de signaler comme essentiel dans l'Islam. Une position de conciliation est d'ailleurs trouvée au X<sup>e</sup> siècle par les Acharites : la parole spirituelle, concluent-ils avec bon sens, est l'attribut éternel de Dieu, mais les lettres et les sons qui la reproduisent chez les hommes sont créés.

L'Écriture, ainsi reçue par Mahomet, est en arabe : « Nous t'avons révélé une prédication en langue arabe afin que tu avertisse la Mère des Cités » (La Mecque) (XLII, 5). La philologie occidentale doute que le texte actuellement conservé du Coran soit exactement conçu dans la langue même dont usa Mahomet pour la transmission de la révélation, mais la conscience musulmane en reste persuadée. Au demeurant, l'essentiel est peut-être au delà, dans ce sacre de la langue arabe par l'usage divin qui, selon les Musulmans, en a été fait. Pour eux, l'arabe n'est donc point seulement une langue ecclésiastique, une langue religieuse et liturgique, mais même la langue divine. Si l'on réfléchit à cette donnée pour nous extraordinaire, mais familière à

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 333.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

l'âme musulmane, on estimera à leur juste valeur bien des phénomènes sociologiques de l'Islam; entre autres, la puissance émotive de la langue littéraire arabe et le prestige dont elle jouit, même si elle est imparfaitement comprise; l'*aura* religieuse qui pare plus ou moins tout mouvement arabe, fût-il simplement politique; l'importance psychologique des Arabes dans le monde de l'Islam, dont ils ne forment numériquement qu'une faible part.

Mais, objectent volontiers les Occidentaux, les Musulmans qui considèrent le Coran comme le décalque d'une œuvre divine incréée ne sont-ils pas choqués par le caractère fragmentaire et heurté, non composé, de ce texte; caractère dû, ajoutent-ils, à la manière dont Mahomet ressentit l'inspiration tout en s'inspirant, consciemment souvent, des circonstances politiques et des réactions que suscitait sa prédication. En raisonnant de la sorte, on applique des critères de méthode, voire de beauté classique, ainsi que d'analyse positiviste, à une matière qui selon l'Islam traditionnel ne saurait les comporter.

En revanche, le Coran recèle une beauté que les traductions ne permettent que partiellement d'apprécier; elle est en effet, pour une bonne part, d'ordre poétique. Les Arabes s'y montrent extrêmement sensibles; ils estiment que ce texte est inimitable. Aux yeux des Musulmans, ce caractère de perfection impossible à atteindre constitue le véritable miracle de l'Islam originel, miracle qui d'ailleurs ne saurait surprendre étant donné l'origine du Coran. A plusieurs reprises, les polythéistes sont mis au défi de produire une seule sourate à sa ressemblance (II, 21; X, 38, etc.). Le charme exercé sur les auditeurs devait être, a-t-on cru pouvoir présumer, « une sorte d'incantation qui ne suscitait pas d'interprétation logique, mais un état assez semblable à celui que provoque la musique pure<sup>1</sup> ». Et l'effet prodigieux, « percutant », de la récitation du texte, en particulier lorsqu'il s'agit des

1. R. Blachère, *Le Coran*, t. I, *Introduction*, 1937, p. 172.

premières sourates, brèves et brûlantes, révélées à La Mecque, est attesté par les conversions qu'elle provoque. Le futur calife Omar, assure-t-on, reprochait à ses proches d'être passés à la foi nouvelle, mais à son tour il fut saisi et transporté par le texte qu'il entendit, sans doute un de ces passages de la souratte xx : « En vérité je suis Allah! Nulle divinité excepté Moi. Adore-Moi! Accomplis la Prière pour m'invoquer... Que ne te détourne point de l'heure celui qui n'y croit pas et suit son caprice, sinon tu périras! » (xx, 14 et 17).

La sagesse du Coran, aux yeux des Musulmans, va de pair avec sa splendeur. « Voici les versets de l'Écriture sage, Direction et Grâce pour les Bienfaisants » (xxxI, 1-2). Sans doute serait-il inutile d'insister sur cette notion, normale pour un texte sacré, si l'on ne rencontrait ici la difficulté des contradictions dogmatiques qu'il recèle; certaines seront importantes, et alimenteront par exemple de longues controverses sur le libre arbitre. Dans le Coran lui-même se trouve notée l'inégale valeur des versets : « Il y a des versets confirmés, qui sont l'essence de l'Écriture, tandis que d'autres sont équivoques » (III, 5); d'ailleurs, « Allah efface et confirme ce qu'il veut » (XIII, 39); reste à distinguer, dès lors, entre versets « abrogeants » et versets « abrogés »; les commentaires se multiplieront au sujet de pareils problèmes.

### TRANSMISSION, TRADUCTIONS, COMMENTAIRES

Classiquement il est admis que, dans son état actuel, « le Coran nous a été transmis par la combinaison de la mémoire et de l'écriture<sup>1</sup> ». Sans doute la mémoire, parfois aidée par de brèves notes (on aime beaucoup en Occident parler du Coran

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 2.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

écrit « sur des omoplates de mouton ») a-t-elle joué un rôle prépondérant. Mahomet n'avait pas songé à rédiger un *corpus* de la Révélation; l'idée que ce pourrait être nécessaire est due au futur calife Omar, frappé par le nombre d'excellents récitateurs du Coran tués lors d'une bataille livrée à un faux prophète, et saisi de la crainte de voir ainsi la Révélation menacée d'une sorte de destruction physique. Le calife Abou Bakr, alors régnant, fit donc faire une recension et colliger tous les fragments connus; ce travail fut confié à Zeïd ibn Thabet, affranchi et fils adoptif de Mahomet, qui passe pour lui avoir servi de secrétaire et pour avoir recueilli certains passages sous sa dictée; d'autres recensions parallèles furent d'ailleurs opérées un peu partout, en Syrie, en Iraq. A partir du texte de Zeïd, dont le choix ne fut pas sans quelques raisons politiques, le calife Othman fit ensuite établir par une commission un texte définitif : c'est celui que, par analogie, les orientalistes appellent la Vulgate.

Ce texte ne fut pas accueilli sans critiques, portant sur la préférence accordée à tel récitant ou sur le choix de telle leçon; par la suite, dans les sectes issues de l'Islam, chiites et kharedjites, on devait se plaindre de manipulations volontaires, additions ou suppressions. Quoi qu'il en soit, la présentation de la Vulgate ne peut manquer de soulever des objections; les orientalistes y ont relevé un peu partout « le spectacle d'un désordre et d'un manque de cohésion qui ont causé maintes peines et maintes difficultés aux exégètes postérieurs, aux yeux desquels l'ordre existant devait passer pour fondamental et intangible<sup>1</sup> ». Ce texte est divisé en cent quatorze chapitres ou sourates, de longueur extrêmement inégale, et divisées en versets, qui sont au nombre total de six mille deux cent trente-six. Après la brève sourate de « l'ouverture », placée en tête du recueil, les sourates sont rangées par ordre de taille décroissante; ce procédé

1. I. Goldziher, *op. cit.*, pp. 254-255, note 35.

arbitraire a l'inconvénient de déranger complètement l'ordre chronologique de la Révélation.

Dans la pratique, il arrive souvent que l'on fasse apprendre le Coran aux enfants en commençant par les sourates les plus courtes, ce qui en facilite l'accès, présente d'abord les textes les plus nerveux et les plus frappants, et par surcroît rétablit, à peu près, l'ordre chronologique. Plusieurs orientalistes ont pensé qu'il y aurait intérêt à rétablir systématiquement cet ordre chronologique aussi exactement que possible; le dernier en date de ces travaux et le plus accessible est constitué par la traduction, ainsi remise en ordre, de M. Régis Blachère, qui présente « au lieu du chaos de l'actuelle Vulgate, une suite de textes représentant, dans ses grandes lignes, l'évolution de la prédication du Prophète, depuis les premières révélations haletantes, hachées, traversées d'éclairs, jusqu'aux textes pondérés, logiques, réalistes, où le Maître reçoit d'en haut les dispositions nécessaires à la vie d'une communauté « théocratique<sup>1</sup> ».

Sur le texte arabe de la Vulgate, demeuré intangible, le zèle des croyants a amoncelé des montagnes de commentaires, de valeur très inégale. Le plus renommé, celui de Tabarî, qui remonte au X<sup>e</sup> siècle, se borne à des exégèses fondées sur les traditions antérieures, car utiliser le jugement personnel, même en demeurant dans le vrai, lui semble une faute; ce serait l'attitude d'un homme qui, au lieu de croire et de se sentir assuré d'être dans le vrai, conjecture et suppose. Le commentaire d'al Râzi, au XIII<sup>e</sup> siècle, fait plus de part au raisonnement. D'autres sont purement grammaticaux.

Pieusement copié, le Coran est, de nos jours encore, utilisé en manuscrit pour les usages liturgiques. Cependant les Musulmans se sont, non sans longues hésitations, décidés à l'imprimer et même à le traduire, pour favoriser sa diffusion.

L'Occident les avait précédés dans ces deux voies. Dès le

1. R. Blachère, *op. cit.*, p. XXX.

milieu du XII<sup>e</sup> siècle une traduction latine est faite par Pierre de Cluny, sans grand scrupule et à des fins surtout polémiques, en vue de réchauffer le zèle des Croisés; la première traduction française de l'*Alcoran de Mahomet* est due à André de Ryer, en 1647; la plus courante est celle de Kazimirski, éditée en 1840 et toujours réimprimée depuis lors; d'accès facile, elle constitue, selon M. Blachère, « une honorable vulgarisation du texte coranique, destinée à un lecteur peu exigeant<sup>1</sup> »; quant au premier texte imprimé, en 1530, à Venise, il fut aussitôt détruit sur l'ordre de l'autorité ecclésiastique.

Ce n'est qu'en 1787 qu'un Musulman de Russie, Moulay Osman, fait imprimer le livre saint à Saint-Pétersbourg, pour ses coreligionnaires; l'exemple est suivi en Iran en 1828, à Constantinople en 1877; une édition monumentale en est faite par le roi Fouad I<sup>er</sup> au Caire en 1923. Quant à la traduction, tout ce que nous avons indiqué ci-dessus sur l'origine du Coran incréé et l'usage de l'arabe en vue de sa transmission, fait pressentir les réticences que les Musulmans devaient y mettre. Ce n'est pas sans difficultés qu'a prévalu, en fin de compte, le double désir de répandre auprès des fidèles non arabophones un texte qui puisse être entièrement compris, et de présenter à l'Occident des versions contrôlées par l'Islam lui-même; dans les pays arabes, si l'on admet désormais assez aisément la version du texte sacré en langues des contrées lointaines, on s'inquiète de voir imposer, dans un Etat voisin comme la Turquie, des traductions qui semblent animées de soucis particularistes et nationaux.

La première traduction « musulmane » du Coran est ainsi éditée à Lahore, en 1920, par Mirza Aboul Fazl et Mohammed Ali. En 1925, la Grande Assemblée Nationale turque décide de faire établir une traduction en turc. Cette mesure est vivement critiquée au Caire par le cheikh Rachid Rida; celui-ci estime qu'il s'agit d'une des manifestations habituelles de haine de la jeune

1. R. Blachère, *op. cit.*, p. XVI.

Turquie contre la langue arabe, et d'une tentative d'altération du texte sacré en vue d'en faire un moyen de destruction de la religion (*al Manar*, 25 mars 1925). Un Azhariste, le cheikh Mohammed Chaker, assure que la traduction du Coran abolit le dernier signe de l'unité musulmane demeurant après la suppression du califat (*al Meqattam*, 10 avril 1925). La traduction projetée paraît bientôt en Turquie. Le 5 janvier 1932 la *khotba*<sup>1</sup>, parfois déjà dite partiellement en turc depuis l'avènement du kémalisme, est énoncée entièrement en cette langue à la Suleimanié; le 22 janvier, à la Yerabatan, la xxxvi<sup>e</sup> sourate, *Ya Sin*, tenue pour le « cœur du Coran », est psalmodiée en turc : « Au nom d'Allah, le bienfaiteur miséricordieux, par la Prédication sage, Révélation du Puissant miséricordieux! En vérité, Prophète, tu es certes parmi ceux envoyés selon une voie droite » (xxxvi, 1-3). Bien entendu, al Azhar s'indigne; sa position à cet égard ne variera d'ailleurs guère; en février 1955, l'Université cairote proteste à propos de la lecture à la radio de Téhéran de passages du Coran en anglais, et le recteur confirme l'interdiction de traduire le texte sacré.

### LE CORAN DANS LA VIE DES MUSULMANS

L'importance du Coran dans la vie des Musulmans ne saurait être exagérée; elle est primordiale. « Inlassablement lu, appris, récité et médité, le Coran, par ses versets souvent rythmés comme des psaumes et le contenu de ses avertissements, menaces, promesses, prescriptions et oburgations, imprègne la vie entière du Musulman<sup>2</sup>. » « Appris par cœur dès l'enfance, écrit le professeur Massignon, le Coran est un « système du monde » positif et révélé, réglant l'expérimentation, l'explication et l'ap-

1. Cf. ch. VII, pp. 117-118.

2. L. Gardet, *op. cit.*, p. 25.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

préciation de tout événement. C'est pour tous les croyants un memorandum, une mémoire toute faite pour la vie courante, un répertoire verbal, le « dict du pauvre ». C'est pour beaucoup aussi un enchiridion, un manuel de définitions garanties, constamment applicables et permettant à la réflexion de s'exercer. Et chez quelques-uns, enfin, un *vade-mecum* pour la volonté, un recueil de maximes d'action pratique, à méditer à part soi, concentrant l'attention sur les preuves incessantes de la gloire divine. »

De cet usage systématique du Coran, prolongé durant toute l'existence, est issu en pays arabes un véritable humanisme traditionnel musulman. On s'en avise rarement en Occident, où l'on admet implicitement que tout humanisme est à base de lecture et d'écriture. Cependant l'Occidental le plus fermé à toute sympathie à l'égard des Arabes, s'il séjourne ou voyage au Moghreb ou en Orient, ne manque pas d'admirer tel vieillard musulman, dont l'attitude révèle la calme sagesse et la noblesse de caractère et de pensée. De quelle éducation pareil vieillard, généralement illettré, est-il issu ? simplement d'un ressassement perpétuel du Coran, qui a éclairé les expériences de sa vie, alimenté ses réflexions, orchestré ses rêves, et qui en a lentement fait cet admirable produit d'un humanisme paradoxalement « analphabète ». D'où la qualité des vieillards dans l'Islam traditionnel, et leur autorité, naturelle naguère dans le cadre de la famille patriarcale, mais si vivement contredite aujourd'hui à mesure que montent les jeunes élites issues d'une éducation scolaire.

L'imprégnation coranique illumine et transfigure la vie quotidienne du Musulman, à un degré que l'Occidental pressent rarement. Un excellent observateur des Musulmans d'Égypte, le R. P. J. Jomier, a relevé d'innombrables faits qui attestent l'extraordinaire étendue de cette pratique diffuse du Livre : des sourates sont lues non seulement à l'occasion des fêtes religieuses ou de cérémonies familiales, mais même en des circons-



tances aussi profanes à nos yeux que l'inauguration d'un nouveau magasin; on voit bouger les lèvres de « l'homme de la rue », du passager du tramway, du gardien, jamais inoccupés ni vacants puisque le texte ainsi murmuré meuble leur temps. Plus précisément, celui qui est dans la peine ou craint pour un être cher endort son tourment par la récitation des sourates; plusieurs d'entre elles passent d'ailleurs pour avoir valeur préservatrice. Si pareil usage confine parfois, puérilement, à la magie, il comporte le plus souvent un efficace rappel de notions de morale courante ou simplement de sagesse et de prudence<sup>1</sup>.

Le Coran a pour les Musulmans valeur de décision universelle. Non seulement les esprits baignent dans son atmosphère, mais encore on sollicite son texte en toute occasion. Depuis des siècles, parfois systématiquement et à grand-peine, d'autres fois en laissant au hasard le soin de guider la consultation en révélant le texte « éclairant », les Musulmans lui ont demandé aussi bien l'éclaircissement du dogme que le conseil pour la vie publique. Désormais ils en attendent aussi la confirmation ou mieux l'annonce des conquêtes de la science et de la technique moderne. On pourrait multiplier à l'infini les exemples, émouvants ou cocasses, de ces consultations; nous nous bornerons à quelques jalons.

La consultation théologique semble évidemment la plus normale; elle n'est pas toujours aisée. Une anecdote familière aux étudiants musulmans en théologie rapporte que l'imam Chafei, illustre docteur de l'Islam du VIII<sup>e</sup> siècle, fut prié de chercher dans le Coran la confirmation du principe selon lequel l'*ijma*, consentement universel de la communauté<sup>2</sup>, était bien un critère de la légalité. L'entreprise fut si ardue qu'il dut lui consacrer trois journées d'intense réflexion; à leur terme, il se présenta

1. Voir en particulier : J. Jomier, « La place du Coran dans la vie quotidienne en Égypte », *I.B.L.A.*, Tunis, n° 58, 1952, pp. 131-165

2. Cf. ch. VI, pp. 106 s.

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

devant ses auditeurs malade et affaibli, les membres enflés et le visage bouffi par l'effort, tant il avait fallu qu'il peine pour découvrir cette justification : « Quiconque se sépare de l'Envoyé, après avoir connu la bonne direction, et *suit un autre chemin que celui des croyants*, nous nous détournons de lui comme il s'est détourné » (IV, 115)<sup>1</sup>.

Mais on consulte aussi dans les domaines les plus étrangers à la théologie. Et parfois ce n'est pas une quête systématique, c'est le hasard qui, comme dans la recherche des sorts, doit fournir la réponse. Les chroniqueurs ottomans racontent qu'à la veille de livrer bataille aux Serbes auprès de Kossovo, en 1389, le grand vizir ottoman, fort inquiet de l'état des forces respectives, ouvrit le Coran au hasard et lut ce passage : « O Prophète, mène combat contre les infidèles et les hypocrites » (IX, 74), puis cet autre : « Combien souvent une troupe peu nombreuse a vaincu une troupe nombreuse, avec la permission d'Allah! » (II, 250). Il y vit l'ordre d'attaquer et la promesse de vaincre; il dissuada le Sultan de faire baraquier les chameaux devant le front des troupes en guise de retranchement, fit prendre des dispositions offensives et écrasa les Serbes<sup>2</sup>.

L'exégèse moderniste, inspirée par le réformisme musulman, « reprenant la conception du Coran en tant que somme de toutes les connaissances humaines, pose en principe que le « Livre d'Allah » contient l'énoncé de toutes les grandes découvertes, aussi bien en astronomie qu'en physique, ou chimie, ou dans les sciences naturelles. [Elle] est nettement apologétique. Non seulement elle tend à résoudre l'éternel conflit entre la religion et la science, mais à montrer à l'Europe l'esprit progressiste de l'Islam et sa faculté d'adaptation à toutes les situations nouvelles<sup>3</sup> ».

Dans l'ordre politique et constitutionnel, le Coran paraît ainsi,

1. D'après Goldziher, *op. cit.*, p. 45.

2. D'après von Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, trad. fr., t. I, p. 282.

3. R. Blachère, *op. cit.*, I, pp. 222-224.

à certains Musulmans d'aujourd'hui, pouvoir et devoir constituer un guide. Le président de la Ligue musulmane pakistanaise, Chaudhury Khalik uz Zaman, estime que la théorie de l'Etat coranique peut et doit être tirée de ce seul verset : « O vous qui croyez, obéissez à Allah, obéissez au Prophète, obéissez à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité! Et s'il s'élève sur quelque sujet une dispute entre vous, reportez-vous à Allah et au Prophète » (IV, 62). Il fait en effet sortir de ce texte une théorie complète du pouvoir<sup>1</sup>.

Dans l'ordre scientifique et technique, on a pu ainsi découvrir dans le Coran, à mesure que progressaient la science et les découvertes, la théorie des tremblements de terre, les bases de la physique ondulatoire, l'explication de la désintégration atomique, etc. Pour certains esprits, même les grandes réalisations de l'entreprise moderne sont explicitement annoncées et décrites dans le Livre, où toute réalité figure.

Tout récemment un essayiste pakistanais, M. Abdoulhaq Vi-dyarthi, auteur d'un important ouvrage sur Mahomet, trouvait ainsi dans le Coran l'annonce de la construction du canal de Suez, assortie de l'assurance que l'entreprise était techniquement possible, les deux mers étant de niveau. Voici le texte allégué :

« Il (Allah) est le Seigneur des deux Orient, et il est le Seigneur des deux Occidents. Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous tous deux ? Il a fait les deux mers indépendantes, et finalement confluer. Lequel donc ? etc. D'elles proviennent les perles et le corail. Lequel donc ? etc. Comme entre elles il y a une barrière, elles ne se précipiteront pas l'une dans l'autre. Lequel donc ? etc. Et il fera passer dans cette mer des vaisseaux élevés comme des montagnes. Lequel donc ? ... »

1. Cf. ch. XVIII, pp. 257 s.

2. Telle est la version française de la traduction anglaise donnée dans *The Islamic Review*. Nous indiquons ci-après la traduction de M. Bla-

## AUX SOURCES DE L'ISLAM

Et voici une partie du commentaire de l'auteur : « Il y aura peu de difficulté à localiser les deux Orients, les deux Occidents, la mer produisant la perle et la mer produisant le corail, et les modernes « liners », mus par des moteurs et « pareils à des montagnes », inconnus au temps de la révélation du Coran... C'est un fait historique que longtemps, depuis les temps anciens, on a craint que le creusement d'un canal reliant les deux mers ne signifie la submersion de l'Asie ou de l'Europe, car on croyait que les niveaux de la mer Rouge et de la Méditerranée n'étaient pas les mêmes. Le verset du Coran contient une référence à ces craintes, car il déclare que les deux mers ne se précipiteront pas l'une sur l'autre, leur niveau étant pratiquement le même; et, plutôt que de conduire à la destruction de l'humanité européenne et asiatique, leur fusion est destinée à se montrer l'artère nourricière de la prospérité de l'une et de l'autre... » Et, passant à un autre genre de symbolique, M. Vidyarthi conclut : « Les mots ci-dessus contiennent-ils l'assurance que le choc si redouté entre les forces de la démocratie et du communisme, conduisant à un cataclysme mondial, en fin de compte ne se produira pas et qu'en fait les deux blocs, à la longue, se fondront en un seul, annonçant ainsi l'aube de l'ère nouvelle dans laquelle les valeurs de vie spirituelle, de fraternité humaine et de justice sociale trouveront leur règne suprême ? On ne peut que l'espérer<sup>1</sup>. »

chère; on verra à quel point peuvent différer des traductions du Coran, surtout peut-être lorsqu'un commentateur entend en tirer une thèse : « Il est le Seigneur des deux Orients, et il est Seigneur des deux Occidents. Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous tous deux ? Il a fait confluer les deux mers : elles se rencontrent, mais entre elles est une barrière qu'elles ne dépassent point. Lequel, etc. ? Des deux mers proviennent les perles et le corail. Lequel, etc. ? A lui sont les vaisseaux élevés sur la mer, comme des montagnes (LV, 17-25).

1. Abdoulhaq Vidyarthi, « Le Coran, au sujet de la conception du canal de Suez », *The Islamic Review*, octobre 1956, pp. 21-23.

## LE CORAN, LE LIVRE UNIQUE

Bien entendu, les commentateurs du Coran n'avaient pas attendu le milieu du XX<sup>e</sup> siècle pour chercher à élucider le sens des versets 17 à 25 de la sourate LV, ainsi que celui d'un passage assez semblable : « C'est Lui (Allah) qui a fait confluer les deux mers : celle-ci potable et douce, celle-là saumâtre et non potable, et entre elles deux il a placé une barrière et une limite respectée » (xxv, 55). Pour Tabari, célèbre théologien du IX<sup>e</sup> siècle, dont le commentaire monumental est un des plus estimés, il faut prendre les « deux mers » dans un sens très étendu : le Créateur a veillé à ce que l'eau douce des fleuves (le mot *bahr* désigne le fleuve, comme il désigne la mer) ne soit pas altérée par les eaux de la mer; pour certains commentateurs, la « barrière » dont il est question désigne expressément les étendues terrestres entre les fleuves et la mer; pour d'autres, le texte ferait allusion au fait que les eaux du Tigre et de l'Euphrate, à leur débouché dans le golfe Persique, très peu profond et très calme, ne se mêlent pas aussitôt avec les eaux de la mer et restent assez longtemps distinctes<sup>1</sup>.

On aura eu là un exemple de l'ingéniosité et du soin minutieux avec lesquels les Musulmans aiment à se pencher sur le texte du Coran, ainsi que des excès auxquels ce zèle pousse des exégètes modernistes, préoccupés de trouver dans la Révélation une annonce préalable de tous les développements survenus dans la pensée actuelle et dans le monde contemporain.

Il est juste d'ajouter que, si pareils commentaires récents nous semblent puérils, ils n'entraînent pas non plus l'adhésion des plus réfléchis des Musulmans d'aujourd'hui.

1. Voir R. Blachère, *op. cit.*, II, pp. 310-311.

Institut kurde de Paris

## TROISIÈME PARTIE

# LES FONDEMENTS DE L'ISLAM ; LA COMMUNAUTÉ ORIGINELLE ET SA VALEUR DE PRÉCEPT ET D'EXEMPLE

Nous avons présenté tout d'abord, comme étant à la source de la sensibilité musulmane, la notion du Dieu unique, le personnage de Mahomet et le texte du Coran par lui reçu.

Nous examinerons maintenant, après ces bases essentielles, les autres fondements et éléments de la doctrine, qui ont plutôt valeur d'organisation, voire d'application exemplaire. La présente partie sera donc consacrée aux bases de la Loi, aux grandes obligations ou « piliers » de l'Islam, enfin au comportement modèle de la communauté musulmane des origines.

Ce sont des notions sévères et complexes que nous abordons désormais; la plupart d'entre elles ressortent à la technique même de l'islamologie. Aussi nous efforcerons-nous de simplifier autant que possible cet exposé. Le lecteur qui souhaitera légitimement des

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

compléments les trouvera aisément dans des ouvrages d'accès commode<sup>1</sup>.

Notre but, en effet, n'est pas ici de fournir des développements complets sur l'élaboration et le contenu de la Loi et du dogme, mais seulement d'indiquer ce qui est strictement nécessaire pour situer et comprendre l'évolution actuelle des Musulmans. La Loi musulmane et le contenu rituel des grands devoirs sont excellentement décrits dans les ouvrages classiques<sup>2</sup>; plutôt que les mécanismes, on évoquera ici tel aspect caractéristique où apparaîtra l'illustration de notions déjà entrevues comme celles qui concernent l'unité. De même, sans entrer dans l'infini détail des règnes des premiers califes, nous nous efforcerons de faire entrevoir combien leur souvenir reste présent, au point de faire souhaiter une renaissance de l'Age d'or qui fut vécu sous Omar.

On trouvera donc surtout ici un effort pour dégager des caractères généraux, faire ressortir des aspects typiques, marquer fortement ce qui est la norme, dont nous verrons ensuite s'écarter en tous sens les divergences d'une pratique séculaire.

1. Voir par exemple le manuel, déjà cité, de H. Massé.

2. Voir en particulier H. Massé, M. Gaudefroy-Demombynes, G. Bousquet.



## CHAPITRE VI

### LES BASES DE LA LOI

Le Coran, dans toute la chaleur de sa récente Révélation et dans la clarté du commentaire qu'en donnait la *sounna*, c'est-à-dire le comportement et la prédication du Prophète, suffisait à l'aliment de la petite communauté des premiers croyants, au demeurant gouvernée et conduite par Mahomet. Cependant, il fallait bien que s'élabore à partir de ces bases un ensemble plus organique; et c'est ce qui a été fait, très vite, d'autant plus que Mahomet est mort jeune.

#### TRADITIONS ET EFFORT

Sans nullement contester l'importance, largement soulignée ci-dessus, du Coran, il faut insister aussi sur ce qu'il n'est pas. Car trop souvent l'Occidental qui le parcourt, ou même le lit très soigneusement, a l'impression de tout connaître désormais de l'Islam, de ses lois, de ses règles; ce point de vue simpliste, générateur de bien des malentendus, doit être vigoureusement combattu.

Certes, il y a de tout dans le Coran, et, selon nos catégories, de la spiritualité, du dogme, du droit, des règlements, de l'éloquence, du lyrisme, des symboles, des anecdotes, tout cela en-

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

chevêtré à notre sens et, au premier abord, enveloppé souvent de mystère et d'obscurité.

Mais tout n'est pas dans le Coran. Le meilleur traducteur, analyste et critique qu'il ait trouvé de nos jours en notre langue, le constate avec une parfaite clarté : « Le Coran, écrit le professeur Blachère, est bien la source principale de la loi islamique, mais il n'est pas la seule. Certains dogmes, la plupart des dispositions juridiques, le détail du culte y sont certes contenus, mais parfois uniquement en puissance<sup>1</sup> » ; c'est ainsi, par exemple, que les cinq prières de la journée n'y sont point décrites ni même énoncées. On comprend dès lors que Goldziher ait pu avancer que « ce serait une faute grave... de fonder le jugement qu'on porte sur l'Islam *exclusivement* sur [le Coran]... Nous ne comprenons point l'Islam sans Coran, mais le Coran seul est loin de suffire à la pleine intelligence de l'Islam dans sa marche historique<sup>2</sup> ».

Un des maîtres éminents de l'orientalisme français moderne, William Marçais, a bien montré le travail qu'avait dû accomplir la communauté musulmane pour construire sur le Coran et au delà du Coran. « Sans doute celui-ci constitue-t-il, pour le *credo*, un premier fond dont l'importance ne saurait guère être exagérée. Mais pour tirer de cet ensemble d'affirmations, d'élan mystiques, d'ordres du jour, de récits, de prescriptions inspirées par des nécessités momentanées, de cette collection de textes disparates où pendant quelque vingt ans une individualité puissante et passionnée a exprimé sa foi, ses espoirs, ses déceptions, ses désirs et ses colères; pour en tirer, dis-je, un système complet et logiquement lié de croyances, il a fallu un long et patient travail<sup>3</sup>. »

1. R. Blachère, *op. cit.*, p. XXVII.

2. I. Goldziher, *op. cit.*, pp. 25-26.

3. William Marçais, conférence donnée en 1941 au Centre de Hautes Études d'Administration Musulmane, publiée sous le titre

Dès après la mort de Mahomet (632) s'impose, en complément du Coran, le recours au souvenir du Prophète, c'est-à-dire à la *sounna*, la tradition; celle-ci contient d'abord les « faits et gestes, actes et paroles de Mahomet<sup>1</sup> » rapportés par ses compagnons sous la forme du *hadith*, qui est « le document de la *sounna*<sup>2</sup> », elle-même dès lors « résumé des coutumes et des conceptions de la plus ancienne communauté musulmane<sup>3</sup> ». Les *hadith*, recueillis avec pour seul souci critique la vérification de la cohérence de leur chaîne de transmission, se trouvent évidemment truffés, dans les temps qui suivent, de toutes sortes d'interpolations peu authentiques, correspondant au choc des diverses tendances politiques et juridiques; ainsi d'ailleurs se réalise une certaine adaptation pratique de l'Islam, par référence aux nécessités du moment, sous le rassurant couvert d'une exacte et scrupuleuse référence au passé. Des recueils de *hadith*, sont établis et six d'entre eux déclarés authentiques; le plus célèbre est celui de Bokhari.

Pareil effort, tout en prolongeant et en alimentant la tradition, s'attache exclusivement à la lettre. Le Prophète passe cependant pour avoir prévu le cas où Coran et *sounna* seraient muets : il recommande, en l'occurrence, de recourir au raisonnement par analogie, *qiyas* : si celui-ci est inapplicable, on devra exercer sur toutes les bases précédentes son jugement et son coup d'œil, *ray*. Cet effort personnel d'interprétation, l'*ijtihad*, « tiendra une place considérable dans l'élaboration future de la pensée musulmane<sup>4</sup> »; de nos jours, le réformisme entendra expressément en « rouvrir la porte ».

« Pérenne Islam : principes de connaissance et d'action », dans *L'Afrique et l'Asie*, n° 39, 1957, p. 4.

1. H. Massé, *op. cit.*, p. 87.

2. L. Goldziher, *op. cit.*, p. 32.

3. *Ibid.*

4. L. Gardet, *La Cité Musulmane*, p. 119.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

Des diverses sources de la Loi : Coran, tradition, analogie, jugement, etc., les docteurs considérés comme qualifiés pour faire effort, les *moujtahid*, usent à leur convenance. D'où les quatre « méthodes » ou écoles juridiques de l'Islam orthodoxe, les *mahdab*, dites habituellement « rites » et connues d'après le nom de leur fondateur : rites malékite, hanéfite, chafeite et hanbalite. Nous en verrons plus loin les particularités, qui, soulignons-le tout de suite, n'en font nullement des sectes.

Les quatre docteurs du VIII<sup>e</sup> siècle établissent les principes de comportement imposé, des obligations que résume le *fiqh*, ou droit jurisprudentiel. Après eux, la porte de l'*ijtihad* est fermée; seule reste la possibilité d'émettre des consultations, des *fetwa*, basées sur les précédents, ce qui est le rôle des *mufti*; nous avons vu, ci-dessus, quelques exemples typiques de consultations de cette sorte rendues récemment<sup>1</sup>. Le droit musulman est en théorie fixé, intangible, dessiné selon l'idéal de la société médiévale; en fait il peut être sollicité de manière à s'adapter aux besoins du temps. Mais le plus souvent, sous le couvert d'une méthode juridique classique, il s'agira de répondre à l'opinion.

### CONSENTEMENT GÉNÉRAL

Si les divergences de construction législative sont demeurées modestes et si, malgré l'ankylose de principe, l'Islam a pu s'adapter, c'est en grande partie parce que la communauté musulmane s'est fait rapidement une règle de son propre accord, l'*ijma*. Le principe de l'*ijma* est traditionnel; c'est un *hadith* qui met dans la bouche du Prophète cette affirmation : « Ma communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur. » A grand

1. Cf. ch. III, p. 67; voir encore ch. X, pp. 155 ss.

effort, un des docteurs, fondateur d'école, l'imam Chaféi, a découvert à l'*ijma*, nous l'avons signalé<sup>1</sup>, une laborieuse attache coranique. « Ce principe, estime Goldziher, contient en germe la faculté pour l'Islam de se mouvoir librement et d'évoluer. Il offre un correctif opportun à la tyrannie de la lettre morte et de l'autorité personnelle. Il s'est affirmé... comme le facteur primordial de la capacité d'adaptation de l'Islam<sup>2</sup>. » Et le savant orientaliste de laisser pressentir le développement que pourrait prendre ultérieurement ce principe : le réformisme, qui fleurissait au moment même où il écrivait, allait en effet lui faire une nouvelle fortune.

L'*ijma* va, dans la pratique, très loin. Il consacre entre autres le texte définitif du Coran, les six recueils canoniques de traditions, les fêtes anniversaires instituées en l'honneur du Prophète, la croyance à ses miracles, l'existence, le pouvoir d'intercession et le culte des saints<sup>3</sup>; il couvre donc, il « canonise » les innovations.

De ces développements est issue la *chariah*, loi canonique de l'Islam, règle de comportement des Musulmans, condensée après l'effort des premiers âges dans les recueils jurisprudentiels de *fiqh*. « Ces ouvrages de *fiqh* ont seuls force de loi, ayant réduit le Coran et les recueils de traditions à la mesure de lectures édifiantes. En fait, la tendance fondamentale de la *chariah* fut une estimation des diverses circonstances de la vie, faite du point de vue religieux; le point de vue proprement juridique s'y ajouta par la suite<sup>4</sup>. » Prescriptions rituelles, obligations juridiques, sanctions, se trouvent donc juxtaposées dans la *chariah*; encore une fois, les diverses catégories que la pensée occidentale s'attache volontiers à distinguer se rejoignent organiquement dans l'Islam.

1. Cf. ch. v, p. 95.

2. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 46.

3. H. Massé, *op. cit.*, p. 94.

4. H. Massé, *op. cit.*, p. 114.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

De ce coup d'œil sur l'élaboration de la Loi musulmane c'est une impression complexe que l'on retire à bon droit. Elle ne provient pas seulement de l'étrangeté du vocabulaire. Mais en ce domaine se conjuguent, dans une atmosphère médiévale, un extraordinaire respect de la forme et de la tradition, une grande timidité de raisonnement, l'absence d'autorité dogmatique et, en vif contraste, l'importance considérable accordée à un consentement général d'ailleurs dépourvu de règles définies.

La règle et son élaboration ne sont donc nullement théoriques, mais vivantes et enracinées; toutefois, tout doit les ankyloser, sauf l'unique recours de l'*ijma*. L'atmosphère est telle cependant que l'*ijma* ne sera longtemps que conformiste. Mais les réformateurs du XIX<sup>e</sup> siècle en vivifieront la notion en revivifiant l'*ijtihad*, en rouvrant la « porte de l'effort ».

*Ijma* et *ijtihad* : telles sont les deux notions capitales qu'il convient de retenir au terme de cet exposé très sommaire, mais peut-être bien complexe encore, des bases de la Loi.

## CHAPITRE VII

### L'ATTESTATION DE DIEU ET LA PRIÈRE RITUELLE

Le culte musulman repose sur cinq obligations fondamentales, les « pierres angulaires » de la religion, les « piliers de l'Islam ». Ce sont : la confession de foi, la prière, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône. On y ajoute parfois, sans justification décisive d'ailleurs, la guerre sainte, soulevant ainsi une question complexe et vite défigurée par les passions opposées.

Ces obligations sont rituelles; cependant il ne faut pas y voir des actes purement formels : l'intention pure qui les spiritualise, la *niya*, est nécessaire pour que leur accomplissement soit régulier.

#### LA CONFESSION DE FOI : LA CHAHADA

L'attestation de l'unicité divine et du caractère prophétique de la mission de Mahomet est contenue dans la formule, que nous avons déjà mentionnée, de la *chahada* : « Il n'y a de divinité qu'Allah, et Mahomet est le Prophète d'Allah. »

La récitation de cette formule, c'est la confession de foi, premier, constant et dernier devoir du Musulman : par là on adhère à l'Islam, on lui confirme sa fidélité, on s'en réclame encore au

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

moment de la mort; si le moribond est trop faible pour prononcer lui-même l'attestation, il est d'usage qu'un des assistants la murmure à son oreille.

### LA PRIÈRE : ÉLÉVATION, DEMANDE ET RITE

Entre les cinq piliers de l'Islam, c'est la prière qui justifiera les développements les plus considérables. Son importance est capitale dans l'Islam, et ses rites sont complexes. D'autre part, autour d'elle s'ordonnent beaucoup de perspectives musulmanes, conjointes comme nous savons désormais que c'est la règle, mais où l'Occidental se plaît à distinguer des aspects sociaux, moraux, psychologiques, à côté de son caractère essentiel, évidemment spirituel.

Il s'agira expressément ici de la prière rituelle. Mais dans l'Islam la prière n'est pas exclusivement rituelle; ses aspects intérieurs apparaissent clairement dans le Coran. La prière est une demande, mais c'est aussi un élan, une invocation, une élévation : « Dis : je me réfugie auprès du Seigneur de l'Aube... (CXIII, 1). Dis : mon Seigneur ne se souciera pas de vous si vous ne priez pas (XXV, 77). C'est Toi que nous adorons, Toi dont nous demandons l'aide (I, 5). Celui qui exauce le besogneux quand il le prie..., est-il une divinité à côté de Lui ? (XXVII, 63). Votre Seigneur a dit : priez-moi! Je vous exaucerai (XL, 60). Quand mes serviteurs t'interrogeront sur Moi, dis-leur que Je suis près et réponds à l'appel de qui Me prie quand il Me prie (II, 182). Seigneur, ne nous reprends point si nous oublions ou fautons! Seigneur, ne nous charge pas de ce que nous n'avons pas la force de supporter!... Efface pour nous nos fautes! Pardonne-nous! (II, 286)... Ils prient leur Seigneur par crainte et par désir de Lui (XXXII, 16). O vous qui croyez, invoquez beaucoup Allah! Glorifiez-Le à l'aube et au crépuscule! » (XXXIII, 41.)



## L'ATTESTATION DE DIEU ET LA PRIÈRE RITUELLE

Sous sa forme rituelle la prière est incantatoire afin d'être préservatrice; elle est « un ensemble de formules qu'Allah a enseignées à son serviteur pour qu'il puisse se protéger contre Satan<sup>1</sup> »; parmi les formules figure de façon privilégiée le premier terme de la *chabada* : « Il n'y a de divinité qu'Allah!... »

Les commentateurs se sont efforcés de trouver une base coranique aux prières rituelles classiquement prescrites : « Gloire à Allah quand vous êtes au soir et quand vous êtes au matin! A lui la louange dans les cieux et sur la terre, et à nuit close et quand vous êtes à la méridienne » (xxx, 16 et 17). Du moins faut-il admettre que l'énoncé précis des heures, des gestes et attitudes, des invocations, tel que la tradition l'a établi, ne se trouve pas dans le Coran.

Il s'agit d'ailleurs d'une liturgie compliquée, nous serions tenté de dire « pesante », qui illustre bien l'importance de l'aspect rituel dans la religion musulmane. Nous ne donnerons ici qu'une description très sommaire de cette liturgie<sup>2</sup>, en insistant davantage sur ce qu'elle implique au point de vue social et suggère au point de vue psychologique.

La prière doit être accomplie cinq fois par jour : à l'aube, vers le milieu du jour, l'après-midi, au coucher du soleil et à la nuit. Pareille obligation nous paraît lourde, et d'ailleurs incompatible avec toute vie professionnelle, mais c'est parce que nous nous plaçons dans la perspective de la civilisation occidentale et du monde moderne; tout au contraire, si l'on se réfère au mode de vie qui prévalait en Orient lors de la naissance de l'Islam, on comprendra que le cultivateur, le pâtre, l'artisan, et à plus forte raison le bourgeois ou le lettré ne pouvaient s'en trouver gênés; il était normal pour eux de prier au début de la journée de travail, au moment de son interruption par la grande

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 518.

2. On se référera aisément à H. Massé, *L'Islam*, pp. 117-123.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

chaleur du jour, lors de la reprise après la sieste, après la cessation définitive du travail, enfin avant le sommeil.

Le Prophète a enseigné comme une sorte de discipline, aux tribus arabes peu à peu ralliées à l'islam, les attitudes à observer durant la prière; des séquences, de nombre variable selon les heures du jour, font alterner de façon complexe, en les mêlant d'invocations, la station debout dans l'attitude du respect, l'inclinaison profonde, et cette prosternation le front au sol qui exige pour l'accomplissement du rite le port d'une coiffure sans visière.

Le nombre et l'ampleur des gestes physiques nécessités par la prière musulmane, le caractère strict et apparemment mécanique de son déroulement, le fait aussi qu'elle est précédée par des ablutions assez complètes, ont incité des observateurs occidentaux à interpréter cette institution de façon étroitement matérialiste, et à n'y voir qu'une gymnastique et une hygiène. Il est inutile d'insister sur le caractère odieux, en même temps que borné, de pareille appréciation d'un acte religieux. Précisons seulement que cette appréciation est, de plus, entièrement arbitraire, car l'élément purement spirituel représenté par la *niya* ou « intention » est absolument indispensable, encore qu'il ne puisse se manifester de façon sensible.

### LA QIBLA, DIRECTION DE LA PRIÈRE

Non seulement l'heure et le maintien corporel de l'orant sont strictement précisés dans la prière musulmane, mais la règle fixe encore la direction dans laquelle il convient de se tourner pour prier, la *qibla*. Mahomet avait adopté d'abord, au moment où il se préoccupait de convertir les Juifs de Yathrib, future Médine, la direction de Jérusalem; ce fut la première *qibla* de l'islam et ce sera la dernière, car c'est elle qui s'imposera encore au jour du Jugement. Mais bientôt le Prophète, conscient de

## L'ATTESTATION DE DIEU ET LA PRIÈRE RITUELLE

l'importance que gardait pour les Arabes le temple mecquois de la Kaaba, selon eux construit par Abraham, jadis devenu un panthéon, mais désormais consacré de nouveau à Allah l'unique, fit choix définitif de ce point pour définir la *qibla*. « Nous allons, lit-on dans le Coran, t'indiquer une *qibla* que tu agréeras. Tourne la face vers la mosquée sainte » (II, 139). Désormais, dans le monde entier, c'est dans la direction de La Mecque, déterminée avec un soin scrupuleux, que se tournent les croyants pour accomplir la prière; c'est vers elle aussi que doit être dirigée la face de l'agonisant, puis celle du mort qui dans la tombe reposera couché sur le côté droit.

L'adoption de la nouvelle *qibla* revêt pour la communauté musulmane une importance considérable; elle distingue les Musulmans des Juifs et des Chrétiens, elle les isole dans un nouveau système, elle les particularise.

Peut-être est-ce le moment de souligner que tous ces rites symbolisent et manifestent aux yeux du Musulman l'unité de sa communauté, ou mieux la lui font vivre. Aux mêmes instants du jour, prenant les mêmes attitudes, les Musulmans se tournent ainsi vers le Centre terrestre de l'Islam. A propos de la réunion, plus solennelle encore, du vendredi, M. Gaudefroy-Demombynes écrit que, « dans le désordre passé et présent du monde musulman, c'est la seule manifestation efficace d'union<sup>1</sup> ». Du moins est-ce la plus constante.

### MOSQUÉE ET PURIFICATION

Le paysage et le décor de la vie musulmane sont réellement marqués par la *qibla*. L'édifice dans lequel les Musulmans se réunissent pour prier, la mosquée, est soigneusement orienté;

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 528.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

le zèle avec lequel les Musulmans du Moyen Age ont observé les étoiles et fait fabriquer des astrolabes, souvent délicatement ouvragés, s'explique en grande partie par cette nécessité canonique. Dans le mur du fond de la mosquée est pratiquée, pour indiquer la *qibla*, une niche un peu plus haute qu'un homme, en forme d'abside; c'est le *mibrab*. Sa saillie à l'extérieur permet aisément de reconnaître une mosquée lorsqu'il s'agit d'humbles édifices, dont le caractère religieux ne serait, en dehors de ce détail architectural, nullement apparent; c'est en effet l'élément essentiel de la mosquée, et il ne peut manquer. Plus frappant pour la vue, le minaret d'où est lancé habituellement l'appel à la prière n'est cependant qu'accessoire; il peut être multiplié pour des raisons d'esthétique, comme il peut manquer, et en ce dernier cas l'appel est simplement lancé de l'angle de la terrasse, ou du haut de quelques degrés ou d'un bloc de pierre placés auprès de l'entrée de l'édifice.

C'est encore le dessin du *mibrab* que le tisserand reproduit lorsqu'il fabrique un tapis de prière, cette carpette rectangulaire que conserve soigneusement le Musulman. En effet, s'il doit faire sa prière isolément, en dehors de la maison commune, c'est ce tapis, scrupuleusement orienté lui aussi, qui lui servira à réserver sur le sol l'espace parfaitement propre, ou plutôt rituellement pur, qui convient à l'accomplissement de la prière.

Ceci doit nous aider à comprendre que la mosquée est elle aussi, essentiellement, un espace rituellement pur; nous avons déjà souligné que ce n'était point, à proprement parler, un sanctuaire<sup>1</sup>. La coutume de se déchausser avant d'y pénétrer ou de revêtir de larges babouches par-dessus ses chaussures procède, plutôt que du souci de vénération, de la nécessité de tenir rigoureusement pur cet espace dévolu à la prière. En effet, le Musulman ne doit y pénétrer lui-même que purifié corporellement par l'ablution, comme il l'est spirituellement par la *niya*,

1. Cf. ch. III, p. 66.

## L'ATTESTATION DE DIEU ET LA PRIÈRE RITUELLE

l'intention droite, afin d'être ainsi digne de s'approcher d'Allah par l'acte de la prière.

Il convient donc d'insister sur cette importante notion de pureté. Aussitôt après le *mihrab*, qui marque la *qibla*, l'élément le plus important de la mosquée semble bien être le dispositif qui permet, avant d'y pénétrer, d'accomplir les ablutions. Ce dispositif peut être très simplifié, par exemple une simple jarre remplie d'eau, disposée devant la porte d'une humble mosquée de village; il peut être, s'il s'agit d'un édifice important, très complet, et dans ce cas la cour de la mosquée, qui s'étend du côté opposé à la *qibla*, est ornée d'une fontaine et entourée de petits édicules, la *midaa*, où peut commodément s'accomplir ce devoir. Mais l'ablution totale, nécessaire en certains cas, ne peut s'accomplir aisément que dans un bain; d'où l'importance dans les villes musulmanes des *hammam*, dont l'office est ainsi pour une bonne part religieux, et qui contribuent à procurer à la cité musulmane traditionnelle ce caractère que l'on a défini comme celui d'une sorte de « machine à prier », ou du moins à faciliter la prière.

Il est impossible de tenir l'ablution, comme affectent de le faire certains Occidentaux, pour un simple lavage hygiénique; l'intention qui y préside est en effet explicite, et la manière dont elle s'accomplit, le fait aussi qu'éventuellement l'eau peut être remplacée par du sable, manifestent bien qu'il s'agit d'un geste rituel. La prescription coranique est sans équivoque : « O vous qui croyez! Quand vous vous disposez à la prière, lavez-vous le visage et les mains jusqu'au coude! Passez-vous la main sur la tête et les pieds jusqu'aux chevilles! Si vous ne trouvez pas d'eau, recourez à du bon sable et passez-vous-en sur le visage et sur les mains! Allah ne veut vous imposer aucune gêne, mais il veut vous purifier et parachever son bienfait envers vous » (V, 8-9).

Et la description du rite est d'une extrême minutie; ouvrons, de nouveau, pour un instant, la *Risâla*, au chapitre qui traite

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

de l'ablution simple : « Le fidèle... devra se mouiller les deux mains, portera l'eau à son visage, la répandra dessus en le lavant des deux mains à partir du haut du front, c'est-à-dire à partir de l'endroit où les cheveux poussent jusqu'à l'extrémité du menton, ou la barbe, en englobant toute la partie comprise entre les deux os de la mâchoire et les tempes. Il se passera les deux mains sur les parties externes des paupières qui se logent sous les orbites, sur les rides de son front et sur la partie inférieure externe du cartilage nasal. Il lavera ainsi son visage par trois fois en y portant l'eau. Il secouera sa barbe en se lavant le visage des deux mains, afin que l'eau y pénètre, et cela parce que les poils ont tendance à écarter l'eau qui les touche. Mais il n'est pas tenu d'y passer les doigts, quand il s'agit de l'ablution simple, selon l'opinion malékite. Il passera seulement les deux mains dessus, jusqu'à l'extrémité. Puis il se lavera la main droite deux ou trois fois, en répandant l'eau dessus; il la frotera avec sa main gauche, entrecroisera les doigts de ses deux mains en les frottant. Ensuite, il procédera de même pour le lavage de la main gauche. Dans le lavage des deux mains, il ira jusqu'aux coudes inclus. Pourtant, selon une opinion, ceux-ci sont exclus et il n'est pas obligatoire de les comprendre dans le lavage. Mais il est plus sûr de les y inclure pour éviter toute difficulté d'appréciation de la démarcation. Ensuite, il prend de l'eau dans la main droite, il la répand dans le creux de la main gauche et il se passe les deux mains sur la tête en commençant par la partie antérieure, depuis l'endroit où les cheveux poussent, etc.<sup>1</sup> », et ainsi de suite pour toutes les parties du corps.

### LA PRIÈRE DU VENDREDI

Une fois par semaine, le vendredi au milieu du jour, la prière revêt une importance particulière et un caractère à la fois très

1. *Risâla*, trad. Bercher, *op. cit.*, p. 39.

## L'ATTESTATION DE DIEU ET LA PRIÈRE RITUELLE

solennel et très précisément communautaire : « O vous qui croyez, est-il dit dans le Coran, quand on appelle à la prière, le vendredi, accourez à l'invocation d'Allah et laissez vos affaires! » (LXII, 9.)

Le choix du vendredi, comme le changement de la *qibla*, a correspondu dans l'histoire de l'Islam naissant au souci de séparer la communauté nouvelle de celle des Juifs de Yathrib, décemment impossibles à rallier. Il n'y a point le vendredi, dans l'Islam classique, de « repos hebdomadaire », mais la plupart des Etats musulmans actuels en font le jour chômé, de préférence au dimanche; toutefois, de temps immémorial, les boutiques sont fermées pendant la prière solennelle.

Pour cette prière solennelle, la présence de tous est requise; il n'est point admis, comme pour les autres prières, qu'elle puisse être accomplie individuellement, à son domicile, par chacun. Inversement, il est nécessaire qu'elle rassemble au moins quarante participants; elle ne peut donc être dite que dans les agglomérations d'une certaine importance, dotées d'une *djâmi* ou « mosquée cathédrale ». Celle-ci comporte, à la gauche du *mih-rab*, une chaire en bois, le *minbar*, sur les premiers degrés de laquelle montera le directeur de la prière ou *imâm* pour dire une allocution, la *khotba*.

*Imam* et *khotba* sont les éléments essentiels de la prière solennelle du vendredi.

L'*imâm* n'est pas un clerc; il n'y a pas de clergé dans l'Islam. Ce peut être, dans la vie privée, un simple artisan; seul le distingue son renom de piété et d'exactes connaissances liturgiques. En dirigeant le cérémonial, il assure la correction du rite et donc la régularité de la prière. A la *djâmi* est attaché un *imâm* prédicateur, *imâm khatib*, qui prononce le prêche; au cours de celui-ci sont appelées les bénédictions d'Allah sur le chef de la communauté musulmane, c'est-à-dire sur le souverain régnant. L'émiettement de l'autorité califale, au cours de l'histoire, a provoqué en l'occurrence des difficultés qui ont désormais valeur,

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

nous le verrons, de symptômes que nous estimons politiques.

Le rassemblement du vendredi est, en effet, soulignons-le encore, communautaire, et tous les aspects de la vie de la communauté s'y reflètent; le peuple musulman y prend conscience de ses besoins et de ses désirs; l'affluence, l'animation des fidèles au sortir de la mosquée donnent la « température » de la cité. En effet, la *khotba* peut en principe servir au prédicateur à s'exprimer librement; cependant, il lui est loisible de répéter, s'il le préfère, un des sermons stéréotypés conservés par la tradition, et d'ailleurs tout fidèle peut prendre la parole, à l'issue de la réunion, sur un sujet d'intérêt général et débattre des affaires de la communauté, sans nul scrupule à aborder les aspects tenus pour « politiques » selon les critères occidentaux. De même, un Etat musulman peut s'arroger le droit de régler ou d'inspirer les sermons : il le fait souvent aujourd'hui<sup>1</sup>.

1. Cf. ch. III, p. 68.



## CHAPITRE VIII

# LE JEUNE, LE PÈLERINAGE, L'AUMONE

### *LE JEUNE, ESPRIT ET EFFICACITÉ*

L'obligation du jeûne est imposée et définie par le Coran : « O vous qui croyez, le jeûne vous a été prescrit comme il a été prescrit à ceux qui furent avant vous; peut-être serez-vous pieux... Jeûner est un bien pour vous, si vous vous trouvez savoir! Le mois de jeûne est le mois du Ramadan pendant lequel est descendue la Révélation comme Direction pour les hommes... Quiconque verra de ses yeux la nouvelle lune, qu'il jeûne ce mois... Mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue pour vous le fil blanc du fil noir, à l'aube! Ensuite, faites jeûne complet jusqu'à la nuit » (II, 179-183).

Comme dans le christianisme, le jeûne correspond dans l'Islam à un double souci : expier les fautes, dompter les passions. Mais sa structure, comme le texte coranique l'enseigne, est très différente.

Tout d'abord, il s'agit d'un jeûne diurne. L'intention de jeûner doit être formulée avant l'aube; puis, du lever au coucher du soleil, le fidèle s'abstient de toute ingestion : il ne peut ni manger, ni boire, ni fumer, ni même respirer un parfum; durant la nuit, tous ces actes redeviennent licites, et le repas de rupture

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

du jeûne, l'*iftar*, comporte aisément une certaine solennité, tandis que séances de musique et de danse et représentations théâtrales égayaient la ville; de pieuses réunions, avec lectures édifiantes, sont cependant recommandées et organisées.

Cette abstinence diurne dure pendant un mois lunaire, celui de Ramadan; en principe et sauf réformes modernes, la période mensuelle de jeûne ne débute, mais aussi ne se termine, que lorsque des témoins dignes de foi ont effectivement aperçu le premier croissant de la lune; aussi cette période peut-elle se prolonger de vingt-huit à trente jours; à son issue on célèbre, durant trois jours, la « Petite Fête », *Ait es Seghir* des Arabes, *Kutchuk Bairam* des Turcs. Dans les débuts de l'Islam, l'insertion périodique d'un mois intercalaire permettait d'accomplir constamment ce jeûne lunaire dans la même saison de l'année solaire, en été; mais cet intercalaire a été supprimé par le Prophète peu avant sa mort, en sorte qu'à l'heure actuelle le jeûne du Ramadan se déplace, par bonds d'une douzaine de jours, sur toute l'étendue du cycle solaire; on le retrouve à la même date tous les trente-trois ans.

Cette curieuse particularité rend la sévérité du jeûne musulman très variable. En été, il est particulièrement cruel, car la durée est longue et la chaleur forte; en hiver, de façon inverse, il est bénin. D'autre part, le contraste aigu entre la pénitence diurne et la détente nocturne provoque une fatigue physique et nerveuse, surtout chez ceux qui doivent continuer à assurer un travail durant la journée; les horaires administratifs sont allégés, et généralement les affaires traînent; l'irritabilité, la susceptibilité croissante durant les derniers jours du mois apparaissent dans les incidents de la rue.

Dans les pays musulmans les plus modernes se manifeste le souci de donner au mois de jeûne une plus grande efficacité morale et sociale. Au début du Ramadan de 1376 (1957), on peut lire dans un quotidien tunisien cet article symptomatique : « Ce fut hier la journée d'ouverture du mois de jeûne, mois des

## LE JEUNE, LE PÈLERINAGE, L'AUMONE

prières, de la purification de l'âme et du triomphe sur nous-mêmes et sur tous nos petits plaisirs. Ramadan est aussi le mois de l'activité et de l'action, et non celui de la torpeur et de la paresse; le mois de la solidarité et de la fraternité, et non pas celui de l'énervement et de la colère. Chacun a bien accueilli Ramadan, car durant ce mois tous deviennent égaux, les riches comme les pauvres. Chacun, durant ce mois, peut gagner son pain et celui de ses enfants. C'est également le mois durant lequel le Musulman déploie toutes les qualités qui en font un bon Musulman et qui distinguent la société musulmane en l'élevant au-dessus de toutes les autres sociétés<sup>1</sup>. »

Parmi les Musulmans d'aujourd'hui, la vie nocturne du Ramadan fait désormais l'objet de commentaires en sens divers; pour les uns, il y a là de répréhensibles abus, et il conviendrait de réagir; pour les autres, cette tolérance est la preuve de l'heureux équilibre de l'Islam, qui s'adresse à l'homme tel qu'il est et ne le décourage pas par trop de rigueur. Il est d'ailleurs difficile, même pour l'observateur étranger, de se dérober au charme de ces nuits durant lesquelles reprend, sous les lumières, l'activité économique de la cité, tandis que le petit peuple se répand par les rues et que battent leur plein les réjouissances traditionnelles. L'affluence et l'activité sont particulièrement grandes la nuit du 27 Ramadan, date de la première Révélation coranique, « nuit du Destin »<sup>2</sup>, et l'on croit volontiers que c'est à ce moment que, pour toute l'année, se nouent les actions humaines.

### ASPECTS COMMUNAUTAIRES DU JEUNE

Il semble bien que le Prophète, par les détails rituels particuliers de l'organisation du Ramadan, ait entendu singulariser

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

2. Voir ci-dessus, p. 72.

sa communauté naissante. Le processus a été le même que pour la prière; pour distinguer les Musulmans des Israélites, le jeûne a été rendu diurne et transféré dans le mois de Ramadan, sacré chez les Arabes païens. Le résultat fut bien celui qui était attendu : le jeûne joue dans la vie sociale musulmane un rôle éminent. Il est, remarque très justement L. Gardet, « affaire non point seulement personnelle, mais publique...; les conditions si rigoureuses de ce jeûne diurne se trouvent intéresser directement la vie de la cité, qui doit en tenir compte et se régler sur elles... La communauté, d'ailleurs, protège avec vigilance le jeûne de chacun de ses membres. Tout Musulman surpris dans la rue mangeant, buvant ou fumant, serait aussitôt houspillé par la foule, et, dans les pays où l'Islam est religion officielle, arrêté par la police d'Etat<sup>1</sup> ».

Nous avons ici une excellente occasion de voir fonctionner les ressorts psychologiques et sociaux de la communauté. Bien que, sous l'angle strictement canonique, le jeûne soit un devoir individuel dont chaque fidèle aura à rendre compte, il existe aussi et surtout dans l'ensemble du peuple une volonté légitime de manifester le jeûne de façon visible sur la terre de l'Islam, de donner à la communauté visage de jeûne; et ce n'est point là hypocrisie et indulgence pour l'hypocrisie, c'est sens communautaire. Ce que fait le Musulman dans le secret de son foyer ne regarde personne, et nul ne s'inquiète si un tel à son domicile rompt le jeûne ou non; en revanche, chacun se doit considérer comme gardien de l'abstinence publique, surtout s'il détient quelque autorité.

Le 1<sup>er</sup> mai 1955, à Tunis, en période de Ramadan, un leader syndicaliste qui parle dans un meeting boit un verre d'eau. La presse conservatrice s'en indigne, et s'indigne surtout que les personnages officiels qui assistaient au meeting ne soient pas intervenus; à cette occasion, elle dénonce les méfaits de la « libé-

1. L. Gardet, *op. cit.*, pp. 225-226.

ration de l'esprit », et assure que « c'est l'esprit religieux qui a entretenu, en Tunisie, l'élan national de lutte contre le nationalisme; pour l'avenir de la nation, il faut instituer une culture à base religieuse<sup>1</sup> ». Quelques semaines plus tard, les journaux orientaux rapportent que, dans le Protectorat oriental d'Aden (Hadramaout), un journaliste musulman a été condamné à cinq ans de prison et quatre-vingts coups de fouet pour avoir rompu le jeûne en public.

Conformément à la tradition, les « combattants de guerre sainte » sont dispensés du jeûne; un tract des *uléma* d'Algérie le précise en 1956 pour les membres de l'Armée de la Libération<sup>2</sup>; le colonel Gamal Abdel Nasser communique en 1957 à ses soldats une décision analogue.

Mais la tendance n'est nullement au laxisme. En juin 1955, un professeur de l'université al Azhar, au Caire, le cheikh Abdulhamid Bakhit, encourt une sanction administrative pour avoir suggéré une large extension des dispenses canoniques en la matière<sup>3</sup>.

L'idée d'une unification de la date du jeûne, qui serait désormais déterminée pour tout le monde musulman par un observateur unique, est lancée par un publiciste syrien, M. Amine Saïd, qui y voit un moyen de mieux affirmer l'unité communautaire<sup>4</sup>.

Il faut enfin signaler que les manifestations nocturnes de la période du Ramadan constituent elles aussi un trait original de la vie sociale musulmane. L'*iftar* offre une occasion exceptionnellement féconde de réunions; les autorités musulmanes lancent de la sorte de vastes invitations; au Liban, le chef de l'Etat, qui est chrétien, sent le caractère en quelque sorte national de cette

1. *Az Zohra* (Tunis), 19 mai 1955.

2. *Voix des Arabes*, 14 avril 1956.

3. Cf. ch. XVIII, pp. 269 s.

4. *Voix des Arabes*, 10 avril 1956.

institution et invite à l'*iftar* les notabilités musulmanes. C'est aussi l'époque durant laquelle toutes les conjonctions sont possibles, toutes les réconciliations réalisables, toutes les combinaisons esquissables : la vie politique peut prendre un nouveau départ.

INSTITUTION ET ASPECT SPIRITUEL  
DU PÈLERINAGE

Le pèlerinage à la « Maison sacrée d'Allah » fait l'objet d'une prescription coranique claire, mais assortie d'une éventuelle dispense, peut-être ajoutée postérieurement : « En vérité, le premier temple qui ait été fondé pour les hommes est certes celui situé à Bakka (La Mecque) [temple] béni et direction pour le monde. Il s'y trouve des signes évidents : le *maqâm* d'Abraham où quiconque entre est en sécurité. Allah a imposé aux hommes le pèlerinage à ce temple, à quiconque a moyen de s'y rendre » (III, 90-91).

Par le pèlerinage, l'Islam prend ainsi toute une série de précieuses attaches.

Tout d'abord, il revendique l'héritage d'Abraham. C'est le premier « Musulman », car le premier à avoir accepté la soumission à la volonté divine. « Quand le Seigneur dit à Abraham : soumets-toi! Abraham répondit : je me soumets au Seigneur des mondes » (II, 125). C'est lui qui construisit la Kaaba, en montant sur cette pierre cubique actuellement érigée aux côtés du temple, sous le petit édicule du *maqâm Ibrahim*. Il est l'ancêtre commun des Juifs, par Isaac, et des Arabes, par Ismaël. Il a reçu le pacte divin établissant la vraie religion. « Quand le Seigneur éprouva Abraham, et que celui-ci eut accompli ce qui lui fut prescrit, le Seigneur dit : Je vais faire de toi un guide (*imâm*) pour les hommes... Qui donc a en aversion la religion d'Abraham, sinon celui qui est fol en son âme ? » (II, 118, 124.) Ainsi

se trouvent créées des conditions favorables, à la fois, à la prédication auprès des Juifs de Yathrib, à l'établissement d'un universalisme musulman, enfin à l'institution, en la Kaaba, du foyer auprès duquel les Musulmans se sentiront le mieux solidaires.

D'ailleurs, l'institution du pèlerinage permet de recouvrir et d'unifier deux rites antéislamiques : le culte rendu à la Kaaba et celui des sanctuaires des environs; la fête mecquoise comportant le sacrifice du premier-né du troupeau, et la fête intertribale dans laquelle le pèlerinage se combinait avec une rencontre générale au marché annuel. Ainsi, au souci spirituel de l'allégeance au père des Croycants, se combine la préoccupation de la construction communautaire.

Le rituel du pèlerinage, dont la complexité reflète l'origine mixte, est évoqué avec grand détail par M. Gaudefroy-Demombynes et analysé, de façon plus sommaire mais très précise, dans le manuel de M. Massé<sup>1</sup>. La première partie du rite est exécutée individuellement par le pèlerin, qui s'est « sacralisé », en particulier en revêtant la tenue simple de l'*ibrâm*, faite de deux bandes d'étoffe; elle consiste essentiellement en une visite au temple de la Kaaba, assortie de prières et de rites (le pèlerin accomplit le *tawaf*, c'est-à-dire qu'il tourne sept fois autour de la Kaaba, puis baise ou touche la « Pierre noire », fragment de basalte serti d'argent enchâssé dans son angle oriental), puis en une course, le *sâï*, entre les deux monticules sacrés de Safa et de Marwa, situés dans la ville. La seconde partie est accomplie en groupe; après avoir entendu un prêche à La Mecque, les pèlerins gagnent, dans les environs, Mina, puis Mozdalifa, campent et prient en face du mont Arafa, terminent enfin la liturgie par un symbolique jet de pierre à Mina, sur « Satan le lapidé », et par le sacrifice d'une victime marquée à cet effet, chameau, chèvre ou brebis, le jour de la « grande Fête » ou fête du sacrifice (*Aït el*

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à La Mecque*, H. Massé, *L'Islam*, pp. 129-133.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

*Kebir, Kourban Baïram*). De façon surérogatoire, il peut être fait ensuite une visite au tombeau du Prophète, à Médine, voire un voyage à Jérusalem.

Le pèlerin vit toute cette période dans une atmosphère d'intense ferveur, qu'exprime d'abord ce cri, lancé en vue de la ville sainte et bien des fois répété ensuite : *Labbaïka!* « Me voici à toi, mon Dieu! » puis toute une série de très belles prières. La station « debout face à Dieu », au mont Arafa, constitue le point culminant du pèlerinage. Le *hajj* (car dès ce moment il a droit à ce titre), mêlé à ses frères dans une parfaite égalité et une communion intégrale de sentiments, passe les heures radieuses et brûlantes de l'après-midi à acclamer Allah : « Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah, l'Unique. Il n'a point d'associé. A Lui la royauté et la louange. Il peut tout. O mon Dieu, fais que la lumière soit dans mes yeux... Louange à Toi, mon Dieu, autant que nous pouvons l'exprimer... Mon Dieu, Tu entends certes ma parole. Tu vois ma place. Tu connais mes plus intimes secrets et mes moindres gestes. De mon être rien n'est mystérieux pour toi. Je suis le misérable, le pauvre qui implore ton assistance, j'avoue et je confesse mes fautes, etc.<sup>1</sup> »

### SENS COMMUNAUTAIRE ET CIRCONSTANCES ACTUELLES DU PÈLERINAGE

Le pèlerinage possède un caractère essentiellement spirituel, mais l'aspect de culte central qu'il revêt lui confère une très grande importance sociale pour la communauté. Mahomet a accroché l'institution à des rites païens, qu'il a conservés parce que les Arabes y étaient attachés; il a même recueilli des monuments objets d'un culte idolâtrique, comme la Pierre noire, dont

1. Traduction du P. Abdel Jalil, *Les aspects intérieurs de l'Islam*, pp. 124-125.



la vénération est devenue purement symbolique, mais qui peut désormais servir de *qibla*, de « direction » aux rites de la prière, de point de mire de toute la communauté. Tous ces germes d'unité communautaire, empruntés au paganisme, sont transfigurés par leur rattachement au souvenir d'Abraham, père des croyants, et donc à la plus pure tradition monothéiste. Tout converge donc vers l'unité. Et c'est essentiellement le sentiment de l'unité de la communauté que le Musulman ressent lorsqu'il se trouve jeté au milieu de ce rassemblement de croyants, venus de toutes les parties du monde, qui n'ont en commun que leur foi.

Aussi, comme l'écrit un excellent connaisseur des choses musulmanes : « Le Musulman revient des hauts lieux de l'Islam avec la joie d'avoir comme touché du doigt l'unité de l'Islam... avec l'émotion exaltante d'avoir vécu physiquement cette « mise à part » des autres, cette égalité devant Dieu au milieu de milliers de « frères » de toutes tribus, de toutes langues et races. »

L'afflux des pèlerins est grand chaque année, et semble plutôt en voie d'accroissement; d'importantes personnalités figurent régulièrement parmi eux.

En 1952, selon les chiffres séoudites arrondis, il y aurait eu plus de 140.000 pèlerins, dont 111.000 venus de l'étranger par bateau, 26.000 par avion, 3.500 par voie de terre. En 1953, on compte plus de 150.000 pèlerins venus de l'extérieur, dont le général Néguib, alors chef de l'Etat égyptien; les pèlerins venus par voie de terre de la péninsule arabe seraient plus d'un demi-million. En 1954 se rendent à La Mecque le colonel Gamal Abdel Nasser, le gouverneur général et le premier ministre du Pakistan, MM. Ghulam Mohamed et Mohamed Ali. En 1955, parmi 232.000 pèlerins étrangers figurent en particulier le président du Conseil indonésien M. Soukarno, le colonel Anouar Sadat, du Caire, secrétaire général du « Congrès islamique », le président du Conseil libanais, M. Sami Solh, le prince héritier du Yémen, le sultan de Zanzibar et une délégation de Musulmans de Chine qui parcourra ensuite le Proche-Orient. En 1956, après de la

## *LES FONDEMENTS DE L'ISLAM*

délégation chinoise se trouve, pour la première fois depuis de longues années, une délégation musulmane de l'U.R.S.S., ne comportant, il est vrai, qu'une vingtaine de personnes; 40.000 pèlerins sont venus par avion. Souvent, de pieux Musulmans se retirent dans les villes saintes; en 1955, par exemple, c'est le cas de l'ancien roi d'Afghanistan, Amanoullah, et de l'ancien gouverneur général du Pakistan, M. Ghulam Mohamed; la santé de celui-ci se trouvant ébranlée, le roi Séoud l'accueille en hôte et lui offre une maison à air conditionné.

L'acheminement des pèlerins pose aux pays étrangers des problèmes parfois difficiles. Les administrations occidentales établies, à un titre ou à un autre, en pays d'Islam, tiennent à honneur de faciliter le déplacement des pèlerins, mais on les accuse souvent de chercher à en réduire le nombre, de les soumettre à une surveillance mesquine, de manifester un tatillon esprit d'organisation ou d'imposer des conditions onéreuses ou vexantes. Certes, quelque souci de propagande apparaît parfois; en 1952, deux mille pèlerins immobilisés à Beyrouth faute de moyens de transport sont gracieusement acheminés par l'aviation militaire américaine. Mais les Etats occidentaux ne sont plus les seuls à être férus de réglementation : le gouvernement du président Nasser, en décembre 1955, impose aux pèlerins des valises d'un modèle unique, fabriquées avec le concours de l'Etat, afin de diminuer l'encombrement des moyens de transport.

### *EFFORTS SÉOUDITES D'ORGANISATION ET VUES POLITIQUES ÉGYPTIENNES*

Les problèmes posés à l'Arabie séoudite, elle-même gardienne des Lieux saints et, au moment de l'afflux des pèlerins, aux prises avec des problèmes de masses, sont plus considérables encore. Mais ils se présentent désormais dans des conditions passablement renouvelées.

Naguère, et il y a encore un quart de siècle, la visite des pèlerins constituait la ressource capitale du royaume. Certes, il n'en va plus de même depuis que l'exploitation des pétroles du Hasa procure au trésor séoudite de confortables *royalties*. Néanmoins, pour la population des Haramain, les pèlerins restent une grande ressource aisément exploitable, et d'autant plus âprement exploitée qu'à la différence de la plupart des Lieux saints, moins liés à une date précise, elle est ici particulièrement fugitive. Tout, à La Mecque, est durant ces quelques jours vendu et loué au prix fort, et le cas n'est pas rare de pèlerins qui, de retour, racontent le prix exorbitant qu'ils ont dû acquitter pour avoir le droit de s'allonger, pour une heure de sieste, à l'ombre d'un mur.

D'autre part, la rencontre et l'entassement de centaines de milliers d'hommes aux origines différentes, leurs courses épuisantes et leur séjour de plusieurs jours sans nulle commodité ni précaution possible sur les collines desséchées de la banlieue, et par surcroît le sacrifice de milliers d'animaux dont les dépouilles sont exposées en plein soleil, créent évidemment les conditions d'hygiène les plus déplorables. La Mecque fut longtemps un redoutable foyer d'épidémies. Une convention internationale imposait, en conséquence, une quarantaine sévère, dans des lazarets de Tor (Sinäï) et de l'île de Kamran, aux *hajj* qui regagnaient leur pays.

Sans être devenues parfaites, les conditions du séjour sur le territoire sacré se sont beaucoup améliorées. La taxe de 28 livres sterling, jadis perçue de chaque pèlerin, a été supprimée en 1952, et, en 1956, le roi Séoud a décidé de consacrer deux millions de livres sterling au rapatriement des pèlerins indigents.

D'ores et déjà le quart, peut-être le tiers des pèlerins étrangers gagnent Djeddah par avion, sans fatigues excessives. Les déplacements entre Djeddah et La Mecque, et même de La Mecque à Mina et au mont Arafa, se font en très grande partie en auto. Des ambulances évacuent rapidement les malades. Une station de quarantaine, construite auprès de Djeddah par les auto-

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

rités séoudites, assure depuis avril 1956 le contrôle sanitaire des pèlerins : en conséquence, l'Organisation mondiale de la Santé a supprimé le 27 mai 1956 les lazarets de la mer Rouge et le contrôle international des pèlerins.

L'ambition des autorités séoudites va plus loin. L'agencement des environs immédiats de la Kaaba, nullement remaniés depuis le Moyen Age, se prête mal à l'accueil, dans des conditions convenables, de la foule impatiente qui s'y presse. Le parvis ceint de murs, au centre duquel se dresse l'édifice, ne mesure que 160 mètres sur 110, et ne peut accueillir qu'une quarantaine de milliers de personnes; l'eau sainte de la source Zem Zem est débitée par une seule fontaine; enfin, la course obligatoire du *sai*, entre Safa et Marwa, s'accomplit dans la cohue d'une rue poussiéreuse, commerçante et encombrée.

Le roi Abdelaziz a conçu l'idée de reconstruire, sur des plans grandioses et nouveaux demandés à des architectes égyptiens, les alentours de la Kaaba; son fils, le roi Séoud, a inauguré, en 1956, les travaux, qui coûteront cinq millions de livres sterling et dureront cinq années. Tout un quartier de la ville sera rasé, ainsi que la muraille quadrilatère qui entoure la Kaaba. Une immense esplanade, de forme octogonale, ceinte d'une muraille ornée de minarets à la mode cairote, permettra de rassembler 500.000 pèlerins autour de l'édifice, en grande partie sous des galeries couvertes; le long de la muraille, quatre cents robinets distribueront l'eau de Zem Zem. Sur les faces nord-est de l'octogone empiétera une large avenue rectiligne, ombragée, le long de laquelle s'accomplira commodément le *sai*. De vastes installations en vue des ablutions seront, d'autre part, prévues auprès de l'enceinte. L'aménagement de l'éclairage électrique et des haut-parleurs, déjà réalisé, sera remanié à l'échelle de ce vaste projet.

Dans ce cadre mieux adapté, la réunion annuelle des pèlerins revêtra une ampleur extraordinaire. L'impression considérable, déjà éprouvée par les pèlerins dans le cadre actuel si incommode,

sera, pense-t-on, plus profonde encore et plus harmonieuse. La Mecque deviendra de la sorte, non plus seulement en principe, mais avec une efficacité pratique totale, le foyer central de l'Islam. Dès 1955 a été institué, pour fonctionner à l'occasion du pèlerinage et bénéficier du rassemblement communautaire qu'il suscite, un Congrès islamique, dont le colonel égyptien Anouar Sadat est le secrétaire général.

Le colonel Gamal Abdel Nasser a exprimé ses vues sur cet aspect politique du pèlerinage sous forme sommaire et abrupte, mais bien caractéristique de certaines tendances de l'Orient moderne : « Pieusement recueilli devant la Kaaba, je sentais mes pensées embrasser tous les pays portant l'empreinte de l'Islam et je me disais : notre conception du pèlerinage doit changer. La visite de la Kaaba ne doit plus être un billet d'entrée au paradis, ni une tentative ingénue pour l'achat du pardon divin. Le pèlerinage doit avoir une force politique énorme. La presse mondiale devrait s'y intéresser, non sous l'angle des rites et des traditions, mais en le considérant comme un congrès politique périodique qui réunirait chaque année les dirigeants des Etats islamiques, les hommes d'opinion, les *uléma*, les écrivains, les négociants, les rois de l'industrie, ainsi que la jeunesse, en vue d'étudier les grandes lignes d'une politique commune à toutes les nations musulmanes<sup>1</sup>. »

Ces idées, assure le colonel Gamal Abdel Nasser, auraient recueilli l'approbation du roi Séoud, qui aurait eu la complaisance d'y trouver « le véritable motif du pèlerinage ». Le dictateur égyptien en tire une certitude accrue « en la possibilité d'une solidarité unissant tous les Musulmans... Cette solidarité serait sans aucun doute l'échafaudage gigantesque de notre puis-

1. Gamal Abdel Nasser, « La Philosophie de la Révolution », dans *Documentation Française; Écrits et discours du colonel Nasser*, notice n° 2.206 du 20 août 1956, p. 13.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

sance<sup>1</sup> ». C'est en vue de pareils objectifs que le colonel Anouar Sadat anime le « Congrès islamique », dont il espère tirer l'amorce d'un « troisième bloc » mondial qui unira les Musulmans et combattra l'impérialisme. D'ores et déjà, autour du pèlerinage se placent, à la diligence des autorités séoudites, des manifestations que l'on tiendrait en Occident pour politiques. Par exemple, à l'occasion de la réception donnée par le roi Séoud lors du pèlerinage de 1955, il est lu une déclaration royale sur la situation de l'arabisme et de l'Islam. Ce texte rappelle que le but principal du Congrès islamique en projet est l'organisation de la propagande religieuse et de la diffusion de l'enseignement religieux et des principes moraux, sociaux et économiques de l'Islam. Les ennemis des Arabes et des Musulmans, pour les empêcher de marcher sur cette voie, ont essayé de les désunir, et par exemple ont tâché de rompre la Ligue arabe. Mais, afin de former un bloc militaire, politique et économique unique, l'Arabie Séoudite a conclu avec l'Égypte et la Syrie un pacte à trois qui est ouvert à tous les autres États arabes. Le message fait enfin mention des Arabes du Maghreb qui combattent contre le colonialisme, lequel commet également des agressions dans le Yémen méridional et au sud-est de l'Arabie<sup>2</sup>.

Une fois de plus nous constatons la fatale imbrication dans l'Islam du religieux et du politique : il serait cruel de souligner la distance à laquelle nous nous trouvons ici des hauts fondements abrahamiques donnés jadis au culte de la Kaaba...

### L'AUMONE

Dans l'atmosphère chaleureuse de la générosité arabe, parfois quelque peu ostentatoire, l'idée sémitique de la purification des

1. *Ibid.*

2. *Al Abram*, 28 juillet 1955, cité par *Oriente moderno* (O. M.), 1955, p. 577.

richesses par leur sacrifice partiel fait surgir l'institution musulmane de l'aumône légale, la *zakat*. Elle se fonde sur le précepte coranique : « Qui donne de son bien le purifie (XCII, 18). L'homme bon est celui... qui donne de son bien, quelque amour qu'il en ait, aux proches, aux orphelins, aux misérables, au voyageur, aux mendiants et pour l'affranchissement des esclaves » (II, 172).

L'aumône légale revêt un caractère assez complexe. Elle ne supprime nullement l'aumône personnelle spontanée, elle la complète plutôt, dans un dessein différent. Et, ici encore, la constante nécessité de l'intention assure un fond de spiritualité. Mais peu à peu le caractère réglementaire s'accroît en même temps que l'aspect communautaire se précise : l'aumône légale est un devoir social; le Coran parle de « ceux sur les biens desquels il y a un droit certain en faveur du mendiant et du pauvre démuné » (LXX, 24-25). Le prélèvement doit être maintenu dans une limite raisonnable, et celui qui le subit persuadé que la chose est dans son intérêt bien entendu : « Si vous faites un beau prêt à Allah, Celui-ci vous le rendra au double et vous pardonnera » (LXIV, 17).

« Durant les dernières années de la vie du Prophète, chef d'un Etat, écrit M. Gaudefroy-Demombynes, l'aumône légale est devenue, avec le tribut des tribus soumises et la part du Prophète dans le butin gagné sur les ennemis d'Allah, la ressource essentielle d'un budget grandissant... Elle constitue toujours un fonds de sécurité sociale... Mais elle fournit aussi des ressources pour acheter des chevaux et des armes. Cette attribution guerrière développe la guerre sainte sur le chemin d'Allah; elle ne fait en rien perdre à l'aumône sa valeur religieuse<sup>1</sup>. » Retenons cette indication qui, dans le foisonnement des institutions complexes, fait apparaître leur secrète cohérence, leur unité, reflets des besoins de tous ordres d'une communauté aussi bien spirituelle

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 575.

## *LES FONDEMENTS DE L'ISLAM*

qu'étatique et guerrière. Notons aussi la transition, logique et sans heurts, entre le « cinquième pilier » de l'Islam que constitue l'aumône légale et l'institution de la guerre sainte qui faillit, nous le verrons, valoir comme un « sixième pilier » et qui possède, elle aussi, une réalité profonde, à la fois dans le concret et dans le domaine des sentiments.

Institut kurde de Paris



## CHAPITRE IX

### L'ORGANISATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ ORIGINELLE ; LE RÈGNE DES CALIFES RACHIDOUN

Tout imbuë encore des souvenirs du Prophète, la communauté musulmane des premiers temps est, elle aussi, tenue pour exemplaire. Bien que cet exemple remonte à une époque très reculée, les Musulmans d'aujourd'hui continuent souvent d'attribuer une valeur non seulement de symbole, mais même de précepte, au règne des califes *rachidoun* et spécialement à la personnalité d'Omar.

#### LE GOUVERNEMENT DES CALIFES RACHIDOUN

Fondateur d'Etat et dépourvu d'héritier mâle, Mahomet, pour des raisons demeurées mystérieuses, ne prend aucune précaution humaine pour assurer après lui la continuité de l'Etat. En face des rivalités internes de la communauté, si aiguës qu'elles rendraient discutable tout choix imposé, peut-être considère-t-il comme suffisamment vigoureux le ferment unitaire qu'il dépose en elle. Peut-être pense-t-il qu'au sein d'un groupe aussi restreint encore l'effort de chacun en vue de dégager un consentement général ne peut manquer de conduire à quelque sage et solide compromis.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

Dès la mort de l'Envoyé (632), en fait, les factions rivalisent et s'affrontent pour la désignation du calife, le « Lieutenant », qui au nom d'Allah devra servir de chef terrestre à la communauté. Médinois et Mecquois s'opposent. Ali, gendre et cousin du Prophète, un des premiers convertis, fait mal valoir ses titres; mais ce n'est que plus tard qu'il figurera au premier plan dans l'histoire de la communauté, lorsque, quatrième calife, il provoquera la dissidence des Chiites. C'est la coterie des fidèles les plus anciens, des combattants des premiers combats, qui fait triompher un pieux vieillard sans grand éclat, Abou Bakr. L'élu a pour lui d'être un rallié de longue date et d'avoir toujours témoigné une émouvante fidélité au Prophète; celui-ci l'avait désigné, l'année précédente, pour conduire à la Kaaba le premier pèlerinage musulman, puis durant sa maladie pour le remplacer comme *imâm*, directeur de la prière. Simple, pieux, scrupuleux, intègre, il sera le « continuateur ».

Avant de mourir à son tour, deux ans plus tard, Abou Bakr désigne expressément son successeur, Omar, personnalité beaucoup plus forte, qu'il avait largement associée à son gouvernement. Comme Abou Bakr avait été le beau-père du Prophète en lui donnant sa fille Aïcha, Omar était le père d'une autre épouse de Mahomet, Hafça, plus effacée.

Sans complaisance, mais totalement dévoué à la communauté, remarqué déjà par le Prophète pour son énergie et son assurance, Omar sera « le véritable fondateur de l'Etat islamique, dont les grandes conquêtes en Syrie, y compris la Palestine, et en Egypte, donnèrent lieu aux premières réglementations stables des questions d'ordre politique et économique<sup>1</sup> ». Il est, écrit M. Massé, « aussi simple et sévère que Mahomet et Abou Bakr; il reste le même après ses éclatants succès, et fait songer à certains des empereurs militaires de l'antique Rome. A la fois conquérant et administrateur, il est non seulement énergique, mais habile à

1. I. Goldziher, *op. cit.*, pp. 28-29.

## L'ORGANISATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ

tirer parti des circonstances, des individus et de l'enthousiasme religieux<sup>1</sup> ». Il sait allier une extrême énergie avec la générosité, voire la tolérance, à l'égard des non-Musulmans.

Entre ses mains et celles des plus grands de ses successeurs, comme Moawia, « l'instabilité arabe devient de la docilité... Leur influence personnelle est doublée de celle que l'Islam prend sur les âmes<sup>2</sup> ». Le souverain règne par ce double prestige de sa personnalité et de l'héritage spirituel qu'il a recueilli. En dépit de quelques mesures pour organiser le fisc et la chancellerie, il n'y a pas d'action cohérente de construction de l'Etat, pas de vue suivie des grands intérêts publics. « Le califat légitime est la continuation de l'anarchie bédouine sous un souverain prestigieux<sup>3</sup>. »

Assassiné par un chrétien de Perse, après douze ans de règne, Omar peut encore désigner six « grands électeurs » pour pourvoir à son remplacement. Leur choix écarte Ali, trop intransigeant et trop conservateur; il s'arrête sur Othman, gendre du Prophète lui aussi par Rouqaya, et son cousin dans la branche omeyyade. Pieux et conciliant, mais faible, Othman déçoit; il entrevoit la nécessité de mesures d'organisation et de réformes, mais ne peut les imposer. La réaction piétiste déclenche contre lui une conjuration; il meurt, après douze ans de règne, assassiné par un Musulman qui voit en lui un mauvais calife.

C'est alors enfin Ali, l'époux de Fatima, qui est porté à la charge suprême par les assassins mêmes de Othman. Courageux mais indécis, il ne peut éviter les graves luttes intestines qui lui coûteront la vie et déchireront la communauté en sectes<sup>4</sup>.

La régularité institutionnelle du pouvoir, même sous ces califes *rachidoun* ou « bien dirigés », est donc toute fictive. Le con-

1. H. Massé, *op. cit.*, p. 39.

2. M. Gaudefroy-Demombynes et Platonov, *Le Monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, p. 144.

3. *Ibid.*, p. 155.

4. Cf. ch. XII.

sentement tacite de la communauté ratifie la désignation toute pragmatique des trois premiers califes; dès après l'assassinat d'Othman, le désaccord aboutit à la guerre civile.

Il n'est point aisé, dès lors, d'établir une « théorie du califat ». Un éminent spécialiste du droit musulman en a cependant tenté l'analyse. « L'organisation de la succession du chef de l'*oumma*, dit M. Louis Milliot, va prendre le nom de « Califat » (de la racine *khalafa*, venir derrière), institution très originale de caractère sémitique à laquelle il est difficile de trouver un équivalent dans nos sociétés européennes... Pour l'Islam, le Califat est un type d'ordre organique. Le calife, chef de la communauté musulmane, culmine au sommet de la hiérarchie, concentrant entre ses mains tous les pouvoirs : gouvernement, administration, justice... La question du califat ne relève pas du dogme; elle appartient au domaine des affaires temporelles, c'est-à-dire qu'elle pose un problème de droit public. Dans le système juridico-religieux de l'Islam, nous apercevons là un point d'intersection entre le *jus* et le *fas*, le profane et le sacré, le droit et la religion. Comme toute solution donnée à ce problème peut dès lors être discutée en l'absence de texte, et comme de grands intérêts moraux et matériels y sont attachés, des divergences vont naître, des luttes ardentes vont s'élever entre les hommes et les gouvernements<sup>1</sup>. »

Les pouvoirs de ce chef, aux fonctions si peu assurées, ne font pas non plus l'objet de règles très rigoureuses.

Des définitions canoniques, d'ailleurs postérieures, font du califat « l'assise sur laquelle reposent les principes fondamentaux de la religion et l'institution qui met de l'ordre dans les affaires de la nation » et investissent le calife de la « double mission de défendre la foi et de gouverner ce monde<sup>2</sup> ». Cependant, le ca-

1. L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953, pp. 46-48.

2. Mawerdi, *Le Droit du Califat*, trad. Ostrorog, Paris, 1925, p. 80.

## L'ORGANISATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ

life « n'a ni le pouvoir de réforme religieuse ni le pouvoir législatif... Mandataire, il ne peut désigner son successeur; la désignation doit être, au moins, ratifiée par les *uléma*...; il peut être révoqué s'il ne remplit pas son mandat... dont l'objet principal est de défendre les frontières... et de maintenir l'ordre à l'intérieur en faisant respecter la loi, ce qui lui confère le caractère d'une autorité spirituelle, mais sans prérogative particulière... Le calife ne peut modifier le dogme<sup>1</sup> ». En somme, le calife ne fait guère autre chose qu'exercer sur la communauté une sorte de tutelle.

### LIMITATION DES RÈGNES EXEMPLAIRES

Cependant, le règne des « califes *rachidoun* » constitue, aux yeux des Musulmans d'aujourd'hui, un modèle consacré, un exemple définitif, un âge d'or. A vrai dire, sur ce quart de siècle idéalisé de la sorte, ce sont surtout les dix années du règne d'Omar qui suscitent cette enthousiaste admiration. Certes, on ne peut nier les qualités de l'homme, ni l'éclat des conquêtes, ni la réelle grandeur alors atteinte par une communauté en pleine expansion. On se figure cependant malaisément que les exploits de cette époque, et moins encore les solutions sommaires qui furent alors données aux problèmes de la vie publique, puissent comporter de nos jours, pour les citoyens d'un État moderne, des leçons autres que symboliques.

Mais le goût de chercher dans les origines de l'Islam des références et des enseignements conduit les Musulmans d'aujourd'hui à multiplier, d'une façon qui prête parfois à sourire, les allusions édifiantes à ces précédents historiques médiévaux. Comme il y a une imitation de Mahomet, sur un plan général

1. L. Milliot, *op. cit.*, pp. 51-52.

mais surtout spirituel, il y a une imitation du calife Omar, instamment recommandée dans le domaine de la vie publique.

Pour nous borner à quelques exemples très récents, relatifs à l'Afrique du Nord, relevons une émission de la « Voix de l'Algérie », donnée le 18 octobre 1956, jour de la fête du Mouloud; elle est entièrement consacrée au rappel de faits exemplaires remontant aux premières années de l'Islam et appliqués aux circonstances actuelles; en particulier, elle présente « aux vaillants chefs politiques et militaires du peuple le tableau d'un grand chef de leurs ancêtres, de l'époque de leur combat saint et violent » : il s'agit d'Omar. L'émission cite, entre autres, une lettre adressée par Omar à un de ses lieutenants. Il n'est pas sans intérêt de souligner que la revue ahmadiyya, *The Islamic Review* publiée à la même époque une série de « Lettres d'Etat » du deuxième calife. Voici quelques passages saillants de la missive d'Omar, ainsi citée par la radio : « Je t'ordonne, ainsi qu'aux soldats qui t'accompagnent, la piété à l'égard de Dieu en toute circonstance. La piété est la meilleure arme contre l'ennemi et la ruse la plus efficace à la guerre. Je t'ordonne, ainsi qu'à tes compagnons, de veiller aux péchés de tes soldats, car il faut craindre davantage leurs péchés que les ennemis. Les Musulmans sont victorieux à cause des péchés de leurs ennemis envers Dieu... Si nous les égalons dans les péchés, ils auront l'avantage sur nous par la force... S'il y a des disputes que les tribus prolongent par fanatisme et haine, frappe avec l'épée jusqu'à ce que leur zèle soit uniquement pour Allah et pour l'Islam... La victoire, c'est la modestie et l'amour des hommes. Souhaite que les Musulmans soient protégés des maladies; sois présent à leur enterrement; occupe-toi de leurs affaires. Ouvre-leur ta porte : tu n'es qu'un homme comme eux, mais qu'Allah a fait le plus chargé et le plus responsable. Apprends que si le gouverneur s'écarte du droit chemin, ses sujets s'en écartent aussi. »

Après d'autres récits, dont l'un met en scène le partage des Musulmans entre Ali et Moawia, l'émission revient au calife

## L'ORGANISATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ

Omar et, citant une anecdote à son sujet, en tire une leçon sur la nécessité de l'union, « secret des victoires », en vue de « faire reculer les forces colonialistes qui nient les principes de l'humanité ».

L'équité d'Omar sert souvent de terme de comparaison. Une autre émission (Radio-Tunis) se termine par cette plainte : « Il n'y a plus de justice depuis la mort de notre maître Omar ibn al Khattab. »

Mais voici un parallèle inattendu. Le journal tunisien d'opposition, *As Sabab*, le 25 juin 1955, annonçant la visite de membres de l'Assemblée Nationale française, souligne l'opportunité, à son avis oubliée par le gouvernement, de prendre contact avec eux, de les renseigner, de les persuader, car ils n'ont pas l'esprit naturellement éclairé et équitable : « Soyez diplomates à leur égard, conclut-il, car ces membres de l'Assemblée Nationale française ne ressemblent pas au calife Omar, qu'Allah soit satisfait de lui. »

Si l'on veut bien songer qu'il s'agit là de personnages contemporains pour nous de Dagobert, on appréciera combien il est caractéristique que cette histoire des califes légitimes reste ainsi présente et vivante dans l'esprit des Musulmans. Elle ne serait pas évoquée de la sorte (pas plus que n'est évoquée en Occident la sagesse de Charlemagne) si elle n'avait pas saveur actuelle, ou mieux éternelle, pour les Musulmans d'aujourd'hui. Certes, ils peuvent y puiser de beaux exemples; mais il faut insister, cependant, sur la tournure d'esprit que ne peut manquer de leur imprimer ce constant retour sur le passé, cette systématique invocation des précédents des « grands ancêtres ». Le risque n'est pas négligeable de croire alors à l'efficacité permanente non seulement des principes, mais même des recettes traditionnelles.

LES RÈGLES ORIGINELLES DU DROIT PRIVÉ  
ET DE L'ORDRE PUBLIC

Comme les préceptes exemplaires de la vie publique, les règles parfaites de la vie privée sont vécues dans la communauté primitive, toute illuminée par la Révélation et par l'exemple du Prophète et de ses compagnons.

Ce n'est point ici le lieu de faire un exposé, même sommaire, du droit musulman. Rappelons simplement, à propos de quelques dispositions de la loi musulmane, le contexte qui doit nous servir à l'apprécier. Trop souvent, constatant le caractère désuet, sinon parfois semi-barbare, de ses prescriptions, nous avons tendance à croire que l'Islam a imposé une sorte de principe de régression à la société arabe. En rétablissant la perspective historique on arrive à une vue exactement inverse : dans le domaine familial et social, l'Islam aura incontestablement constitué un élément de progrès, tout à fait délibéré, sur le paganisme arabe. Mais il aura en quelque sorte figé ce progrès au niveau, modeste encore, qui était réalisable pour l'époque et pour le lieu; et l'admiration systématique, l'adulation du passé islamique poussent souvent les Musulmans d'aujourd'hui à considérer ce niveau comme un idéal de principe. Nous verrons ultérieurement de quelle manière le réformisme s'efforcera de rompre ce cercle vicieux par une réinterprétation de l'héritage des « grands ancêtres ».

Le statut personnel musulman, sous sa forme classique, doit de la sorte être replacé dans une juste perspective historique et jugé par comparaison avec la coutume païenne qu'il remplace; on évitera, de la sorte, les jugements hâtifs trop souvent portés en Occident.

En ce qui concerne le régime de la femme, objet dans l'opinion occidentale des critiques les plus vives, on notera que « Mahomet a conservé la forme de mariage qui maintenait la femme sous



l'autorité du mari, en posant des règles qui la défendaient contre les abus. Le Coran a protégé le consentement de la femme au mariage. Il l'a faite propriétaire ou créancière de sa dot, ce qui lui a assuré une certaine indépendance financière. Le Prophète... a réglé la situation des orphelins et des répudiées, et les droits des veuves à une part d'héritage<sup>1</sup> ». Sur certains points la réforme est cependant restée nulle, ou très timide; ainsi « le droit de contrainte, exercé sur le consentement de la fille mineure et vierge par le père ou l'aïeul, est une survivance coutumière d'un usage préislamique<sup>2</sup> »; Abou Bakr en usera à l'égard de sa fille Aïcha, qu'il fiança, encore enfant, au Prophète. En revanche, la tolérance relative à la polygamie est en fait une restriction imposée à la facilité des mœurs païennes; et cette restriction est encore accentuée par l'édition de conditions difficiles, conditions propres à éveiller le scrupule des bénéficiaires. « Épousez donc celles des femmes qui vous plairont, par deux, par trois, par quatre; mais si vous craignez de n'être pas équitables [également envers elles toutes] prenez-en une seule ou des concubines. C'est le meilleur moyen de n'être pas partial » (IV, 3).

En l'occurrence, le comportement du Prophète à l'égard de ses épouses reste évidemment considéré comme exemplaire, sous la seule réserve qu'il était expressément dispensé de la limitation à quatre du nombre des unions légitimes.

Le Coran semble bien mentionner, pour la condamner, la barbarie païenne à l'égard des filles enterrées vives : « Quand on demandera à la victime pour quel péché elle fut tuée... toute âme saura ce qu'elle a accompli » (LXXXI, 8, 9, 14).

De même, il blâme le mécontentement ressenti par les Arabes à l'annonce de la naissance d'une fille, mécontentement qui subsiste encore de nos jours : « Lorsqu'on annonce à l'un d'eux la naissance d'une fille, son visage s'assombrit. Suffoqué, il se

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 615.

2. *Ibid.*, p. 617.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

dérobe aux siens par honte de ce qui est annoncé, en se demandant s'il conservera cet enfant pour son déshonneur ou s'il l'enfouira dans la poussière » (XVI, 60-61). Lorsque l'on constate, dans l'Islam d'aujourd'hui, la survivance chez les Arabes de cette discrimination, il faut donc y voir non une séquelle de l'Islam, mais le reflet d'un état d'esprit très antérieur que l'Islam même n'a pas entièrement effacé.

La tenue, matérielle et morale, de la femme, est prescrite par la Révélation : « Dis aux croyantes de baisser les regards, de cacher leurs parties secrètes, de ne montrer de leurs atours que ce qui est extérieur. Qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs gorges... » (XXIV, 31). « Si ces croyantes viennent à toi, prêtant serment qu'elles n'associeront rien à Allah, qu'elles ne voleront pas, qu'elles ne forniqueront pas, qu'elles ne tueront pas leurs enfants..., accorde-leur allégeance. et demande pardon à Allah pour elles » (LX, 12).

Le droit de rompre le mariage appartenait, chez les Arabes païens, au seul époux; le Coran atténue du moins les conséquences éventuelles d'une répudiation sur les biens de la femme, l'état social ne permettant guère d'aller plus loin. Encore faut-il remarquer que, dans une société sacralisée, les formules solennelles que l'époux devait employer, à trois reprises séparées, pour répudier sa femme, constituaient un rite de nature à frapper son esprit et à solliciter les scrupules de sa conscience; en sorte qu'il devait y avoir là une sorte de garantie indirecte. « La femme, conclut M. Gaudefroy-Demombynes, n'en tient pas moins une place respectée dans la société musulmane. Mariée, elle conserve une personnalité... On estime sa valeur de compagne du mari, de gardienne du foyer et de mère de famille... Les croyantes sont soumises aux mêmes obligations religieuses que les croyants, à celle de la prière en premier lieu<sup>1</sup>. »

Sur le plan pénal, la sévère loi païenne et tribale du talion est

1. *Ibid.*, p. 625.

## L'ORGANISATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ

conservée, mais la vengeance est limitée à la seule personne du coupable, et la possibilité d'une compensation vient l'adoucir : « O vous qui croyez! La loi du talion vous est prescrite à l'égard de ceux qui ont été tués; l'homme libre contre l'homme libre; l'esclave contre l'esclave; la femme contre la femme. Toutefois, le talion ne jouera pas contre celui en faveur de qui quelque chose sera remis à son frère » (II, 173).

Il est recommandé de rendre le bien pour le mal et de pardonner : « Repousse la mauvaise action par ce qui est meilleur » (xxxiii, 98). « Bonne œuvre et mauvaise œuvre ne seront pas égales; repousse celle-ci par ce qui est meilleur » (xli, 34). Le paradis est « préparé pour les pieux, ... qui domptent leur colère et effacent les offenses des hommes » (iii, 127-128).

Les prescriptions pénales sont d'une sévérité remarquable et exemplaire, nécessitée par l'état de la société et renchérisant même parfois sur la coutume païenne. Le voleur doit avoir la main coupée : « Au voleur et à la voleuse, tranchez les mains, en « récompense » de ce qu'ils se seront acquis et en châtement d'Allah » (v, 42). L'usure est interdite : « Allah annulera [les profits] de l'usure, alors qu'il fera fructifier les aumônes » (ii, 277). La lapidation de la femme adultère, prévue par la Bible, ne semble pas l'être originellement par la Révélation coranique : « A l'encontre de celles de vos femmes qui commettent la turpitude, requérez témoignage de quatre d'entre vous. Si ceux-ci témoignent, retenez ces femmes en vos demeures jusqu'à ce que la mort les rappelle... » (iv, 19). On attribue à Omar la réintroduction dans le Coran de la peine juive de la lapidation; la nécessité de recourir au témoignage pour établir le crime rend la prescription légale toute théorique, mais les mœurs tournent la difficulté : « Dans la vie musulmane du passé, comme dans celle du présent, en cas d'adultère de la femme, le mari ou le chef de famille le fait disparaître<sup>1</sup>. » Le souci d'assurer aux enfants une

1. M. Gaudcfroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, p. 160.

légitimité insoupçonnable peut parfaitement être à l'origine de cette inégalité de sévérité au détriment de la femme.

L'interdiction du vin semble introduite progressivement dans la loi révélée : « Des fruits des palmiers et des vignes, vous tirez une boisson enivrante et un aliment excellent. En vérité, cela est un signe pour un peuple qui raisonne » (xvi, 69). « Les croyants t'interrogent sur les boissons fermentées et le jeu; répons-leur : dans les deux il y a pour les hommes un grand péché et des utilités; mais le péché qui est en eux surpasse leur utilité » (ii, 216). « O vous qui croyez! N'approchez pas de la prière alors que vous êtes ivres, sans savoir ce que vous dites » (iv, 46). « O vous qui croyez! les boissons ne sont qu'une souillure, œuvre du démon! Evitez-la! Peut-être serez-vous bienheureux! Le démon, dans les boissons fermentées et le jeu, veut seulement susciter entre vous l'hostilité et la haine, et vous écarter de l'invocation d'Allah et de la prière. Cesserez-vous? » (v, 92-93).

L'interdiction de la chair de porc et la nécessité de l'abattage rituel sont clairement énoncés : « Illicites ont été déclarés pour vous la bête morte, le sang, la chair de porc et de ce qui a été consacré à un autre qu'Allah, la bête étouffée, la bête tombée sous les coups... » (v, 4).

Si, de ces prescriptions apparemment assez dispersées, une sorte de philosophie peut être tirée, c'est encore autour de la communauté, de l'unité communautaire qu'elle se dessinera. Essayant de fixer les cadres des prescriptions imposées à l'*oumma*, L. Gardet signale : premièrement, les piliers de l'Islam et l'obligation collective du *djihad*, « puis un certain nombre de prescriptions concernant la nourriture et les besoins, et destinées avant tout, semble-t-il, à renforcer la communauté de vie », enfin l'interdiction de l'usure et de ce qui ébranle le bon ordre. Aux droits de Dieu répondent les droits des hommes : réparation des dommages causés et règles de relations sociales; cette division traditionnelle « reste comme la mise en œuvre du principe contractuel qui est, pour le croyant, la base même de la

## L'ORGANISATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ

légitimité de la communauté musulmane. Ce qui compte, c'est tout ce qui sert une organisation... destinée à promouvoir entre ses membres une vie commune sur cette terre... qui est la préparation et la meilleure garantie de bonheur de la vie future<sup>1</sup> ».

Dans la pratique actuelle, toutes ces prescriptions originelles ne demeurent pas également suivies.

En ce qui concerne le statut personnel, les règles de fond sont, jusqu'à ces toutes dernières années, demeurées intactes. Désormais cependant, comme nous le verrons, elles cèdent peu à peu par places sous le triple effet d'influences occidentales lentement et prudemment introduites dans la législation complémentaire, de tendances laïcisantes ou de volontés réformistes<sup>2</sup>.

L'évolution des mœurs atténuée, de façon variable suivant les lieux, la sévérité des comportements antiques; dans tous les Etats qui se modernisent, de la Turquie à la Syrie et à la Tunisie, le port du voile tombe plus ou moins rapidement et complètement en désuétude; ce sont les classes les moins évoluées de la société qui maintiennent le mieux les manières anciennes, avec l'encouragement des éléments conservateurs. Si le législateur moderne a parfois des audaces, le juriste reste attaché à la tradition. C'est ainsi que l'Université al Azhar, récemment interrogée par un organisme pakistanais sur la liberté d'accès des femmes aux fonctions publiques, répond que l'autorité a deux aspects, l'un privé (tutelle, enseignement, médecine, etc.), auquel les femmes peuvent participer, l'autre public (pouvoir de légiférer, juger, administrer et commander), qui leur est interdit, ainsi d'ailleurs qu'à la plupart des hommes; cette autorité est en effet réservée aux seuls hommes qui répondent à des conditions déterminées; quant aux femmes, elles ont un large champ d'action dans le domaine familial. Naturellement, l'évolution des mœurs pré-

1. L. Gardet, *op. cit.*, p. 200.

2. Cf. ch. XVI à XVIII.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

vaut, en maint pays musulman, sur des réserves de ce genre.

Les interdits alimentaires ont eu des fortunes très diverses. La nette interdiction de la viande de porc, qui correspond d'ailleurs à une sorte de répugnance naturelle, assez explicable sous les climats subtropicaux, est très généralement respectée. Il n'en va pas de même pour celle du vin, d'ailleurs beaucoup moins catégorique. L'Islam chiite a été tolérant à cet égard, et la littérature persane classique comporte de véritables poètes bacchiques, comme Omar Kheyyam, dont la notoriété s'est étendue à l'Occident. Dans la pratique moderne, le vin et les autres boissons fermentées se sont répandus dans tous les pays comportant des minorités juives ou chrétiennes ou en contact avec l'Occident; leur consommation reste malaisément modérée dans les classes sociales inférieures. Les Etats orientaux se montrent, à cet égard, beaucoup plus répressifs que les administrations occidentales; c'est ainsi qu'en Tunisie, dès après la proclamation de l'indépendance, les autorités ont réprimé avec une grande énergie les délits d'ivresse et de vente de vin aux Musulmans, et l'opinion les a entièrement soutenues.

Nous touchons ici au domaine de l'ordre public. Certaines rigueurs pénales, comme l'ablation de la main du voleur ou la lapidation de la femme adultère, ne sont plus exercées qu'en Arabie; lorsqu'en 1950 il a été question en Syrie de faire de l'Islam la religion d'Etat, et d'asseoir expressément la législation sur le Coran, l'impossibilité morale d'appliquer pareilles peines a figuré parmi les arguments les plus efficaces des avocats d'un certain laïcisme d'Etat<sup>1</sup>. Mais le châtement, par un membre de la famille, des fautes féminines contre l'honneur reste très habituel dans les classes populaires. De même, la loi du talion s'exerce encore très largement, et la vengeance familiale est très fréquente. Ces comportements correspondent, dans l'ensemble, à l'idée que se fait la communauté d'un ordre public qui doit

1. Cf. ch. XVIII, p. 262.

## *L'ORGANISATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ*

être sévère, et dont elle contribue à entretenir la notion et à assurer le respect. Aussi, nulle part la pression sociale n'est-elle, en notre siècle, aussi forte que dans les pays de l'Islam, même lorsque les institutions officielles se modernisent. A cet égard, bien des traits de la communauté originelle se survivent encore dans le monde musulman.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE X

# LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ : LA GUERRE SAINTE ET LE RÉGIME DES NON-MUSULMANS

L'exemple de la communauté originelle est d'autant plus précieux aux yeux des Musulmans qu'il s'agit d'un groupe social en pleine expansion, aux prises non seulement avec des questions d'organisation de la société et de l'Etat, mais avec des problèmes de relations extérieures : défense, conquête, organisation des pays conquis et des communautés protégées. D'avoir été pensées et pratiquées dès cette époque, les règles de la guerre sainte et celles du comportement à l'égard des non-Musulmans ont acquis une valeur qui leur donne, dans le monde moderne, le poids de précédents vénérés.

### *LE DJIHAD, EFFORT DE GUERRE SAINTE*

« L'Islam, dit William Marçais, a trouvé la guerre à son berceau. Il a dû combattre dès son origine pour triompher et imposer par la force la vérité nouvelle qu'il apportait. Ceci a pesé d'un poids singulièrement lourd sur sa destinée<sup>1</sup>. »

1. William Marçais, *op. cit.*, p. 5.



## LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ

Ainsi la guerre sainte, le *djihad*, a été dans l'Islam une attitude spontanée avant de devenir une institution. A l'égard des gens de Taïf, cité montagnarde voisine et quelque peu rivale de La Mecque, « le Prophète ne chercha même pas quelque rupture de pacte pour expliquer son attaque; il commençait à pratiquer la guerre sainte avant d'en avoir formulé la doctrine : Convertissez-vous, ou du moins soumettez-vous, ou nous vous tuons<sup>1</sup> ».

Dans le Coran, la notion doctrinale se dégage progressivement et, croient constater les commentateurs occidentaux, à l'occasion des circonstances rencontrées par le petit groupe des premiers fidèles. La racine *djhd*, qui est à l'origine du mot *djihad*, apparaît d'abord dans le texte avec le sens de « faire effort » : l'étymologie est à retenir, car elle permettra ultérieurement des interprétations moins étroitement guerrières. « Ceux qui ont peiné pour nous, nous les dirigeons dans nos voies » (XXIX, 69). « Ceux qui croient, ceux qui ont émigré et peiné, ceux-là peuvent espérer la grâce d'Allah » (II, 215). Mais il s'agit bien aussi d'hostilités véritables : « Combattez sur le chemin d'Allah ceux qui vous combattent... Combattez-les quand vous les rencontrez » (II, 186-187).

En principe, le *djihad* apparaît donc, selon l'expression heureuse, parce que très générale, de L. Gardet, comme « l'effort pour promouvoir sur toute la terre les droits de Dieu<sup>2</sup> ». Mais pour l'historien, les circonstances du développement de l'institution éclairent le caractère qu'elle affecte surtout désormais : il semble qu'il s'agisse essentiellement d'éviter, ou de réparer, la rupture de la solidarité tribale : « Dès lors la guerre sainte, remarque M. Gaudefroy-Demombynes, reconstitue l'union par la communauté musulmane<sup>3</sup> »; nous retrouvons, ici encore, la préoccupation maîtresse de l'unité.

1. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, pp. 193-194.
2. L. Gardet, *op. cit.*, p. 200.
3. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 579.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

Enfin, la notion se précise, et le prestige du combattant de guerre sainte, du *moujhabid*, s'affirme : « Allah aime ceux qui combattent dans sa voie, en un rang serré, comme s'ils étaient un édifice scellé de plomb » (LXI, 4). « Allah achète aux croyants leurs personnes et leurs biens, contre don du Jardin (le paradis) » (IX, 112). « Ne dites pas de ceux qui sont tués dans le chemin d'Allah : ce sont des morts. Ce sont des vivants, mais vous ne le comprenez point » (II, 149). « Allah met leur âme dans les corps d'oiseaux verts, qui viennent boire aux fleuves du paradis et manger de ses fruits; ils perchent sur des candélabres d'or à l'ombre du trône<sup>1</sup>. »

« Après la conquête de La Mecque, précise encore M. Gaudefroy-Demombynes, la guerre sainte devient la préoccupation essentielle de Mahomet et des Médinois. Il faut que l'Arabie tout entière se convertisse ou se soumette, et que la route de la Syro-Palestine soit ouverte. » Cependant, la guerre sainte « ne sera jamais une obligation individuelle du croyant, mais un devoir commun de la communauté musulmane. On devra là remplir en volontaire. Les conquêtes en changeront rapidement le caractère<sup>2</sup> ».

Martyrs et témoins, ces morts pour l'Islam sont ensevelis sans être lavés, dans le sang de leurs blessures, et ont droit au beau titre de *chahid*, qui s'appliquera encore, par extension, aux victimes des grandes calamités naturelles.

A l'époque moderne, en fonction des nombreux soulèvements, de forme diverse, qui par le monde dressent des Musulmans contre la domination de l'influence occidentale, la notion de guerre sainte a repris une vive actualité. L'Occident s'en inquiète et attache à cette conception un caractère émotionnel qui ne court pas à clarifier les idées.

1. Tradition citée par Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 583, d'après al Aïni.

2. M. Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, pp. 580-581 et 584-585

## LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ

Aussi se référera-t-on avec profit à un aperçu doctrinal de la guerre sainte formulé par un savant occidental il y a près d'un demi-siècle; consultons l'article « *Djihad* », publié par D. B. Macdonald dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, en 1913. « *Djihad*, la propagation de l'Islam par les armes : c'est un devoir religieux pour les Musulmans, d'une façon générale. Il s'en est fallu de peu que le *djihad* ne devint un sixième « pilier », ou devoir fondamental... On est arrivé à cette conception du *djihad* d'une façon progressive mais rapide... On peut douter que Mahomet ait reconnu lui-même que la position prise par lui comportait une lutte constante et spontanée contre le monde des non-croyants jusqu'à sa soumission à l'Islam... C'est maintenant un devoir qui incombe d'une façon générale à tous les Musulmans adultes de sexe masculin, libres, sains de corps et d'esprit et disposant de ressources suffisantes pour se joindre à une armée musulmane; toutefois, ce n'est pas un devoir qui s'impose à chaque individu, et il est considéré comme suffisamment rempli quand il l'a été par un certain nombre de Musulmans. Ce devoir, on doit continuer de le remplir jusqu'à ce que le monde entier soit soumis à la loi de l'Islam. Il doit être surveillé et dirigé par un souverain musulman ou par un *imâm*... De plus, l'obligation est considérée comme remplie si un souverain musulman fait une expédition de ce genre une fois par an... Le peuple contre lequel est dirigé le *djihad* doit d'abord être invité à embrasser l'Islam. En cas de refus, il a le choix entre deux alternatives : ou bien se soumettre à la domination musulmane en devenant *dhimmi*... ou bien combattre... Si un pays musulman est envahi par des non-croyants, l'*imâm* peut lancer un appel général à tous les Musulmans de ce pays, leur ordonnant de prendre les armes, et, si le danger grandit, cet appel peut s'étendre de plus en plus jusqu'à s'appliquer finalement au monde musulman tout entier... [La croyance dans les privilèges particuliers du combattant mort à la guerre sainte] est encore, occasionnellement, un stimulant énergétique; mais, lorsque l'Islam a cessé son activité

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

conquérante, ce stimulant a perdu sa valeur suprême. Aujourd'hui encore pourtant, toute guerre entre Musulmans et non-Musulmans doit être considérée comme un *djihad* avec ses encouragements et ses récompenses. Il va de soi que des mouvements modernes comme... le mouvement jeune-turc en Turquie repoussent cette doctrine et s'efforcent d'en démontrer l'inanité; mais les masses populaires musulmanes suivent encore la voix unanime des commentateurs du droit canon. Il faudra que l'Islam soit complètement désagrégé pour que la doctrine du *djihad* puisse jamais être écartée<sup>1</sup>. »

### APPLICATIONS MODERNES DU DJIHAD

A la lumière des précédents historiques et de cet enseignement doctrinal, on comprend aisément que la guerre sainte soit demeurée de nos jours une réalité sensible, vécue et agie plutôt que régulièrement proclamée et exercée.

La guerre sainte a été proclamée le 23 novembre 1914 par le sultan-calife ottoman alors régnant, Mehmet V Rechid, qui a scellé un texte préparé par le Grand Conseil des *uléma*<sup>2</sup>. L'appel est dirigé contre « la Russie, la France, l'Angleterre et leurs alliés, ennemis mortels de l'Islam », contre lesquels la Turquie est en guerre. Sa rédaction semble ne pas avoir été sans quelque difficulté, du fait que l'Empire ottoman était allié aux « infidèles » des empires centraux. Son efficacité fut pratiquement nulle; il lui fut répondu par une série d'appels du chérif de La Mecque, Hussein, dénonçant les agissements du gouvernement jeune-turc et concluant « que la créature ne doit pas d'obéissance contre la loi du Créateur ». Le chérif et ses fils, Abdallah et Fay-

1. D. B. Macdonald, « Djihad », *E. I.*, II, pp. 1072-1073.

2. Texte dans G. Mandelstam, *Le Sort de l'Empire ottoman*, Paris, 1917, pp. 372-373.

## LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ

çal, menèrent en effet, avec le colonel Lawrence, la « Révolte arabe » contre les Ottomans. La proclamation califale resta donc totalement lettre morte.

Durant la guerre 1939-1945, aucun appel à la guerre sainte ne semble avoir été lancé, bien que certains zéloteurs musulmans du nationalisme extrémiste aient multiplié les invitations à l'insurrection politique et les proclamations d'indépendance.

L'absence de calife dans l'Islam actuel ne peut en effet que concourir à la désorganisation de l'institution; toutefois, le calife a moins à proclamer la guerre sainte qu'à la conduire, il peut seulement, comme « docteur », opiner lors de la consultation. Mais la notion de guerre sainte reste vivante dans les esprits et les cœurs. Chaque fois que sous une forme quelconque un peuple ou un groupe musulman est en lutte contre une domination ou une influence occidentale, on constate la multiplication des consultations autorisées (*fatwa* des *mufti*) qui le rassurent sur le caractère sacré de son combat, ainsi que l'unanimité du sentiment populaire, traduite par le vocabulaire.

Relatons, à titre d'exemple, les principales réactions islamiques de guerre sainte à propos de la récente affaire du canal de Suez.

Le 2 août 1956, par la voix de la radio égyptienne, le cheikh Abderrahman el Taj, recteur d'al Azhar, affirme que la nationalisation du canal « est un acte juste qui ne lèse en rien le droit civil et religieux... un droit divin qui est devenu un fait accompli ». Et il ajoute : « Les Egyptiens d'aujourd'hui sont une seule Assemblée, une seule force, qui ne permettront pas une nouvelle colonisation du canal... Sachez que le canal est une pièce précieuse de la patrie, et que la défense de la patrie est un devoir sacré et une obligation religieuse dans laquelle Musulmans et Coptes sont réunis. Sachez que la guerre sera proclamée du haut des minarets des mosquées et par les cloches des églises, et que ce devoir sacré n'est pas seulement la défense de l'Islam seul, mais la défense du bien-être de la patrie... Celui qui meurt pour sa patrie et pour défendre sa liberté et son indépendance est meilleur que

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

celui qui supporte l'esclavage... La guerre sainte pour la défense du pays est bénie de Dieu. Les oppresseurs et les tyrans doivent savoir que les Azharistes seront dans les premiers rangs des combattants, suivant la parole de Dieu<sup>1</sup>. » Et de citer le verset : « Ceux qui ont peiné pour nous, nous leur donnons le droit chemin, car Dieu est avec les justes » (xxix, 69).

Quelques jours plus tard, le 6 août, le cheikh Aboul Your Abdin déclare, au *Kabas* de Damas, préconiser la guerre sainte en vue d'appuyer l'Égypte<sup>2</sup>. Le ministre syrien M. Akram Hourani appuie cette déclaration, ce qui lui vaut d'être blâmé par le journal libanais *an Nabar* (grec orthodoxe), d'abord parce que ce personnage n'a aucun caractère religieux, ensuite parce que « le socialisme est opposé aux guerres religieuses, si saintes soient-elles... Le monde arabe est composé d'éléments divers qui ne sont pas tous musulmans. Akram Hourani voudrait-il déclencher une guerre religieuse contre des éléments qui ont la même religion que les adversaires de l'Égypte<sup>3</sup> ? »

Le vendredi 24 août, le cheikh Hassan el Bakhouri, ministre des *Wakf*, prononce et fait prononcer dans toutes les mosquées un sermon sur « la mobilisation générale et la lutte nationale ». A cette occasion, 80 000 fidèles étaient rassemblés à al Azhar, et l'affluence dans les autres mosquées était deux fois plus grande qu'à l'accoutumée<sup>4</sup>. Certains journaux libanais (*Al Jarida*, chrétien; *Beyrouth*, musulman) précisent que les appels religieux « ne veulent nullement dire que la guerre contre l'étranger ait un caractère religieux quelconque », et assurent qu'il ne s'agit nullement d'une guerre islamique contre les peuples chrétiens<sup>5</sup>.

1. *Orient* (Paris), n° janvier 1957, p. 273.

2. *L'Orient* (Beyrouth), 7 août 1956; *Orient* (Paris), janvier 1957, p. 291.

3. Cité par *l'Orient* (Beyrouth), 9 août 1956; dans un sens analogue, éditorial de *l'Orient* du 24 août 1956.

4. *L'Orient*, 24 et 25 août 1956.

5. Cité par *l'Orient*, 29 août.

## LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ

Devant des unités de l'Armée de Libération, le cheikh Hassan el Bakhouri déclare qu'il « appelle tous les citoyens à prendre les armes pour défendre la patrie et la religion contre les ennemis de l'Égypte, de l'arabisme et de l'Islam<sup>1</sup> ».

Le 18 septembre, l'assemblée des *uléma* d'al Azhar, réunie pour examiner l'aide que les hommes de religion peuvent apporter à la défense de l'Égypte et des pays arabes, entérine la proclamation de la guerre sainte comme « un devoir national et religieux pour tous les Musulmans ».

Le 13 octobre, une délégation des *uléma* d'Iraq, reçue par le roi Faiçal, demande l'envoi sur le « front de Palestine » du maximum des forces irakiennes, l'enrôlement de volontaires et l'ouverture d'une campagne de dons, « afin de créer un esprit de guerre sainte ».

La répétition même des consultations, sermons et appels, montre bien qu'il s'agit de reconnaître, de justifier et de commenter le *djihad* plutôt que de le proclamer. On notera aussi que cette notion se ramifie sur les divers plans nationaux.

En fait, l'idée de guerre sainte s'élargit aux dimensions des mythes de l'époque : « Tout Musulman et tout Arabe, écrit le colonel Anouar Sadat, salue la lutte du peuple algérien... Le pire démon de notre époque est l'impérialisme, et Dieu a enseigné de combattre le démon en nous-mêmes et autour de nous; la lutte contre l'impérialisme est donc un devoir<sup>2</sup>. »

L'interprétation est étendue aux insurrections du passé. Le 7 mars 1957, au cours d'une commémoration à la mémoire de l'émir Abdel Kader, le cheikh Fadhel Ben Achour, recteur de la Zeitouna de Tunis, commente « la valeur du *djihad* chez l'émir Abdel Kader<sup>3</sup> ». A Radio-Tunis, le 8 juillet 1956, M. Othman Kaak souligne l'aspect du *djihad* de la « résistance sfaxienne »

1. *L'Orient*, 5 septembre 1956.

2. *Al Goumhouriya* (Le Caire), 8 novembre 1955.

3. *As Sabah* (Tunis), 8 mars 1957.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

en 1881. M. Fadhel al Ourtilani, délégué des *uléma* d'Algérie au Caire, commentant la « Résistance tunisienne » de 1952-1954, y voit « la plus noble des vertus » et la justifie par la citation du verset du Coran : « Il fut permis de combattre à ceux qui combattent parce qu'ils ont été lésés; en vérité, Allah a pleine puissance pour les secourir. A ceux qui sans droit ont été expulsés de leurs maisons seulement parce qu'ils disent : Notre Seigneur est Allah. Si Allah n'avait pas repoussé certains hommes par d'autres, des ermitages auraient été démolis ainsi que des synagogues, des oratoires et des mosquées où le nom d'Allah est très invoqué » (XXII, 40-41)<sup>1</sup>.

Une résistance non armée bénéficie de la même faveur; le bey Moncef de Tunis, ayant soutenu le mouvement nationaliste, est considéré comme « mort en martyr », *chahid*, et souverain combattant, *moujhabid*<sup>2</sup>.

L'exemption canonique du jeûne est expressément accordée de nos jours encore, comme nous l'avons signalé<sup>3</sup>, à ceux qui sont tenus pour combattants de la guerre sainte.

### PERSPECTIVES SPIRITUELLES ET MODÉRÉES DU DJIHAD

La conception extensive du *djihad* permet d'ailleurs aussi de le ramener à des perspectives plus pacifiques et plus spirituelles. Le réformisme lui donnera un sens de propagande missionnaire : l'Ahmadiyya se considéra comme exerçant le *djihad*. On peut aller plus loin; Ghazali minimise le *djihad* classique au profit de la réforme des mœurs, et chacun doit exercer celle-ci pour son

1. *Saout al Arab* (Le Caire), 29 août 1954.

2. *Al Watan* (Tunis), 28 mars 1957.

3. Cf. ch. VIII, p. 123.



## LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ

propre compte; d'où la distinction entre un petit *djihad*, lutte contre l'adversaire, et un grand *djihad*, lutte contre soi-même.

L'application est faite de cette distinction dans le domaine politique, en Tunisie, dès après l'obtention de l'autonomie. Le travail des membres de l'Assemblée constituante, qui devront se montrer vigilants, énergiques, clairvoyants, désintéressés, constituera le grand *djihad*, auquel est souhaité le succès déjà obtenu par le petit *djihad*<sup>1</sup>. Le directeur du parti néo-destourien, M. Taïeb Mehiri, loue son organisation « qui a rendu le peuple apte à exercer les responsabilités et à passer du petit *djihad* au grand *djihad*<sup>2</sup> ».

## LE RÉGIME DES GENS DU LIVRE

Les divisions intestines de l'Orient chrétien expliquent, dans une bonne mesure, la facilité et la rapidité des progrès qu'accomplit, au début du VII<sup>e</sup> siècle, l'Islam naissant.

En Palestine, en Syrie, en Mésopotamie, en Egypte, l'Islam rencontre des communautés opposées, depuis bientôt deux siècles, par d'âpres querelles théologiques, compliquées de conflits personnels et de dissidences politiques. C'est précisément sur la notion même du Dieu fait homme que les chrétiens du Levant sont alors en si grave désaccord; les Nestoriens sauvegardent si jalousement la dualité des natures du Christ qu'ils mettent en danger l'unité de sa personne et évoquent un Dieu qui reposerait en l'homme-Jésus comme dans un temple; les Coptes et Jacobites, monophysites, insistent au contraire sur cette unité de la personne du Christ au point de faire, en elle, se fondre la nature humaine dans la nature divine; nous avons vu que c'est en effet

1. *Al Amal*, 8 avril 1956.

2. *As Sabah*, 3 février 1955.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

une conception monophysite extrémiste du Sacrifice de la Croix que reproduit le Coran, reflétant sans doute les croyances des chrétiens du Nejran<sup>1</sup>.

Avec sa conception intransigeante et dure, sans nuance, de l'unicité divine, l'Islam supprime en quelque sorte de telles occasions de division : en effet, il nie tout simplement qu'il y ait un homme-Dieu. A ceux que les zizanies des sectes chrétiennes déconcertent, il offre l'apparence d'une solution logique et simple.

Mais la tentation ne se situe pas seulement dans le noble domaine des conceptions théologiques. Elle s'établit aussi, quotidienne, au niveau de la vie pratique, dans la cité. En effet, dans les confins syriens et dans la province d'Egypte, gagnés par l'hérésie monophysite, le césaro-papisme byzantin a multiplié les tracasseries à l'égard des dissidents : en particulier, il conteste la validité des hiérarchies ecclésiastiques; l'administration tatillonne de Byzance se double d'une intervention sans nuances, au nom du pouvoir, dans l'organisation religieuse. Le conquérant musulman, qui exigera simplement la soumission de fait, mais laissera les vaincus, devenus tributaires, pratiquer leur culte sans s'inquiéter des nuances de leur foi et de leur discipline, apparaîtra, aux yeux des Syriens et des Egyptiens, comme un maître moins gênant que l'ancien dominateur grec et presque comme un libérateur.

Instruit et en partie formé par de nombreux contacts judéo-chrétiens, le Prophète pense qu'il a reçu, avec le Coran, la suite des Révélations antérieures, Bible et Evangile. Le Coran les complète et les parfait; il les rend pratiquement inutiles pour les Musulmans, mais il ne les supprime pas. Aussi est-il tenu compte aux Gens du Livre, les *Ahl el Kitab*, juifs et chrétiens, d'avoir reçu et gardé ces Ecritures; sans doute leur est-il reproché d'avoir mal géré, imparfaitement compris et quelquefois compromis ce

1. Cf. ch. III, p. 60

## LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ

précieux dépôt, et les juifs sont taxés de corruption des textes comme les chrétiens sont accusés d'associationisme; les uns et les autres ont cependant droit à une certaine considération. A la différence des païens, auxquels la guerre sainte ne laisse le choix qu'entre une soumission comportant passage à l'Islam et un combat au terme duquel ils encourront la défaite et la mort, juifs et chrétiens pourront traiter; dans l'ombre de l'Islam souverain, et sous la « protection » de la communauté musulmane, ils pourront être admis à conserver leur foi, leur organisation sociale et leur hiérarchie, et à continuer, sous certaines conditions, d'exercer leur culte. Ils deviennent des « protégés », des *dhimmi*<sup>1</sup>.

Il s'agit d'une sorte d'accueil, mais sans aucune union et sans véritable égalité.

Le Coran institue en effet, comme principe de base, la séparation de ces groupes de juifs et de chrétiens d'avec la communauté des croyants. Le Musulman est le maître; il ne fraie pas, et doit être respecté : « O croyants! ne prenez pas pour associés les juifs et les chrétiens... Quiconque parmi vous les prendra pour associés sera des leurs... » (v, 56). En contre-partie, les Gens du Livre conserveront une réelle autonomie, comportant en particulier l'exercice, par leur propre hiérarchie et selon leur loi religieuse, du pouvoir judiciaire en matière de statut personnel : « Que les détenteurs de l'Évangile arbitrent au moyen de ce que Dieu y a déposé » (v, 51), Les hiérarchies ecclésiastiques monophysites et nestoriennes se voient ainsi confirmer, sous la férule de l'Islam mais à égalité avec les hiérarchies byzantines melchites, une autorité que leur dissidence dogmatique compromettrait dans l'Empire byzantin.

En certains domaines d'ailleurs, l'Islam atténue à l'égard des Gens du Livre le principe de séparation des sociétés, qui demeure toujours strict à l'égard des païens. Ainsi, le Musulman peut

1. Cf. ci-dessus, p. 153.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

absorber la nourriture préparée par les Gens du Livre, ce qui lui permet de les prendre pour serviteurs et de les introduire, à ce titre, dans sa maison : « La nourriture de ceux à qui a été donnée l'Écriture est licite pour vous, comme votre nourriture est licite pour eux » (v, 7). De même, le Musulman peut, sans qu'il y ait réciprocité, épouser une femme chrétienne ou juive : « Licites sont pour vous les croyantes et les filles de ceux auxquels l'Écriture a été donnée avant vous » (v, 7).

Cette dernière disposition n'est pas de simple arbitraire ou commodité, et donc sujette à révision; elle peut se prévaloir d'une justification métaphysique dans la conception que l'Islam se fait du Christianisme et du Judaïsme. « L'Islam, écrit un philosophe musulman d'origine européenne, M. Titus Burckhardt, ne considère pas... l'ensemble des lois et des rites juifs ou chrétiens comme hétérodoxe, mais il estime ces deux traditions incomplètes au point de vue doctrinal. Cette conception se retrouve dans une loi du mariage islamique, loi qui interdit à une femme musulmane de s'unir à un juif ou à un chrétien, mais permet à un homme musulman d'épouser une juive ou une chrétienne. Le Judaïsme et le Christianisme ont par rapport à la tradition islamique un caractère féminin; en effet, ils ne représentent la tradition primordiale que passivement et inconsciemment, tandis que l'Islam en affirme activement l'unité... L'Islam englobe principiellement les autres traditions issues de la lignée d'Abraham. Il est analogue à l'homme, qui peut épouser plusieurs femmes, alors qu'une femme ne doit avoir, par suite de son exclusivité psychique due à son rôle de substance, qu'un seul mari<sup>1</sup>. »

On a parfois voulu ne voir, dans la tolérance musulmane à l'égard des Gens du Livre, qu'une manœuvre intéressée destinée à se procurer de meilleurs contribuables : exclus des grandes

1. Titus Burckhardt, « De la Thora, de l'Évangile et du Coran », *Revue des Études traditionnelles*, août-septembre 1938, p. 332, note 1.

## LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ

fonctions d'autorité et rejetés vers les activités privées du négoce et de la banque qui les enrichissent, les Gens du Livre sont, en effet, soumis à des taxes supplémentaires; ils paient une capitation, exigée des adultes mâles à titre de rachat de leur existence et liberté personnelles, et une redevance foncière qui grève le sol, devenu propriété de la communauté musulmane mais laissé en usufruit à l'occupant antérieur. Ce point de vue fiscal n'a certes pas été absent; il semble cependant n'avoir été que secondaire.

Le régime initial de tolérance tend d'ailleurs assez vite à se durcir et à comporter l'humiliation des Gens du Livre. Le texte coranique contient déjà, à cet égard, une inquiétante amorce : « Faites la guerre... à ceux d'entre les hommes des Ecritures qui ne professent pas la croyance de la vérité. Faites-leur la guerre jusqu'à ce qu'ils payent le tribut, tous sans exception, et qu'ils soient humiliés. Les juifs disent : Ozaïr est fils de Dieu, les chrétiens disent : le Messie est fils de Dieu. Telles sont les paroles de leurs bouches, ils ressemblent en les proférant aux infidèles d'autrefois, que Dieu leur fasse la guerre! Comme ils sont menteurs! » (IX, 29-30.)

Tout est d'ailleurs affaire de circonstances, de cas d'espèce : le sort des communautés chrétiennes est effectivement réglé par des contrats que leurs chefs passent avec les Musulmans : soit à temps, avant tout combat, soit pour mettre un terme à des opérations engagées.

Un traité du premier type, particulièrement favorable, est constitué par le Pacte du Nejran qui passe pour avoir été consenti par le Prophète lui-même, en 631, aux chrétiens de cette région. « Il garantit, dit L. Gardet après avoir cité son texte, la protection de l'*oumma*, en échange du seul paiement d'une taxe ou impôt raisonnable. Il affirme, et cela est remarquable, qu'aucune humiliation ne pèsera sur les chrétiens protégés. Aucune limitation non plus à la libre pratique du culte<sup>1</sup>. » Il n'y aura pas

1. L. Gardet, *op. cit.*, p. 345.

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

d'occupation militaire, et la hiérarchie ecclésiastique restera en place. Ces conditions sont d'un libéralisme qui ne se retrouvera plus guère par la suite. Il est quelque peu troublant de constater que leur générosité n'a pas empêché, en fait, la rapide disparition de la chrétienté du Nejran.

Les dispositions, plus restrictives, du second type, sont celles qui ont généralement été appliquées en Palestine et en Syrie lors de la conquête musulmane; on les connaît sous le nom de « contrats d'Omar », bien qu'ils aient seulement été passés au nom de ce calife. Voici, selon le résumé de l'orientaliste néerlandais de Goeje, le contenu de l'acte que les Syriens souscrivirent en 635 auprès de Abou Obeïda :

« 1) Respect dû à l'Islam : ne pas injurier ni battre les Musulmans; ne pas placer de croix dans les lieux de réunion des Musulmans; ne pas faire entrer de pourceaux dans les cours des maisons musulmanes; ne pas battre de cloches en bois avant ou pendant l'appel des Musulmans à la prière.

« 2) Sécurité des Musulmans et concours à leur apporter : ne pas brandir d'étendards, ni d'armes, les jours de fête; ne pas conserver d'armes chez soi; ne pas trahir les côtés faibles des Musulmans; allumer des feux pour guider leurs troupes; indiquer leur route aux Musulmans égarés; construire des ponts à ses propres frais; accorder l'hospitalité trois jours durant.

« 3) Exercice du culte non musulman : garantie de la possession des églises et synagogues existantes, mais interdiction d'en construire de nouvelles; faculté pour les chrétiens de faire, une fois par an, et en dehors de la ville, une procession avec croix. »

L'authenticité de pareils textes est contestable; il n'est pas certain que des clauses de cette sorte aient été rédigées, telles quelles, dès la capitulation des chrétiens, mais peu importe : la rédaction ultérieure et antidatée d'un tel document confirme que tel est bien le régime qui a été appliqué en fait.

Chrétiens et juifs ont tiré parti de ces dispositions relativement

## LES RELATIONS EXTÉRIEURES DE LA COMMUNAUTÉ

libérales pour conquérir, dans les activités privées, l'importance et l'illustration sociale qui leur étaient refusées dans le haut service de l'Etat. La communauté musulmane a réagi, d'abord par des mesures occasionnelles, et finalement par une codification plus précise. Au XI<sup>e</sup> siècle, le jurisconsulte Mawerdi, en même temps qu'il fixe la théorie classique du califat, définit dans ses « Statuts gouvernementaux » le régime appliqué aux chrétiens et aux juifs; cette codification est devenue classique.

Mawerdi distingue six obligations « nécessaires » et six obligations « désirables », selon la gravité des sanctions que provoquera leur mépris. Les six obligations « nécessaires », dont la violation entraîne rupture du contrat, cessation de la protection islamique, donc faculté de mettre à mort le délinquant, se résument ainsi : ne pas user du Coran par raillerie, ni en fausser le texte; ne pas parler du Prophète en termes mensongers ou méprisants; ne pas parler du culte islamique avec irrespect et dérision; ne point toucher à une femme musulmane, que ce soit dans la débauche ou sous le nom du mariage; ne pas tenter de détourner un Musulman de sa foi, et ne rien entreprendre contre les biens ni la vie des Musulmans; ne pas secourir les ennemis des Musulmans, ni héberger leurs espions.

Les six obligations « désirables », dont la violation n'entraîne que l'infliction d'une amende et le rétablissement, par voie de police, des délinquants dans leur situation inférieure, sont les suivantes : porter un vêtement distinctif, avec marques de couleur (jaune pour les juifs, bleu pour les chrétiens) et ceinture; ne pas bâtir de maison plus haute que celles des Musulmans; ne pas battre les cloches en bois, ni lire à haute voix les livres sacrés et ce qui est rapporté du Messie; ne pas boire de vin en public, ni exhiber des croix et des pourceaux; ensevelir les morts en silence, sans faire entendre de lamentations ni de cris de deuil; ne pas monter de chevaux, qu'ils soient de race noble ou commune, mais seulement des mulets et des ânes.

L'intention d'humilier, comme le souci de défense contre l'in-

## LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

discrétion chrétienne, semblent ressortir de plusieurs traits. La séparation des communautés est matérialisée par des marques, qui la rendent plus effective tout en lui donnant un caractère quelque peu infamant. L'attitude de l'Islam à l'égard des chrétiens orientales se fixe dans le durcissement : il fait, de ses rapports avec les « protégés », une affaire de prestige, de puissance, de souveraineté. De nos jours seulement, l'Etat moderne s'efforcera de réagir contre cette discrimination invétérée; il en débarrassera les lois, plus difficilement les mœurs<sup>1</sup>.

1. Voir P. Rondot, *Les Chrétiens d'Orient*.



## QUATRIÈME PARTIE

# LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

En dépit de ce brillant principe d'unité projeté sur le monde de l'Islam par la transcendance du Dieu unique, manifesté par la Révélation coranique et par Mahomet, le sceau des Prophètes; en dépit des solides étais que la règle a dressés, Loi, « piliers de l'Islam », comportement exemplaire des grands ancêtres, la communauté musulmane a connu le sort de tous les groupes sociaux : elle s'est développée en diversités, sinon en divergences.

Divergences multiples, inégalement graves. Nuances d'interprétation juridique, conflits théologiques et plus persistants qu'eux, désaccords sur le choix du calife, conduisant à la constitution de sectes tenaces, que leur isolement rend à tous égards puissamment originales. Mais aussi aménagements, au long des siècles, de la théorique autorité califale. Et, dans l'ordre de la vie religieuse, floraison du mysticisme, essor des confréries, faveur du maraboutisme. Enfin, contrairement certes à l'esprit premier de l'Islam, mais conformément aux exigences de la vie, accommodements de toute sorte inspirés souvent d'influen-

## *LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM*

ces extérieures : législation complémentaire, évolution des mœurs, amélioration du sort des Gens du Livre, contagion de l'agnosticisme, essor des nationalismes; des problèmes nouveaux vont ainsi se poser, auxquels l'Islam contemporain s'efforcera de trouver des réponses.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE XI

### QUELQUES DIVERGENCES APPARENTES OU DÉPASSÉES

L'énumération de toutes ces divergences ne doit nullement faire croire à une fragmentation de l'Islam. Certaines d'entre elles sont seulement apparentes, ou plutôt superficielles; d'autres ont eu leur réalité, mais elles sont désormais dépassées, et, en dehors d'étroits cercles d'érudits, oubliées.

Avant de nous attacher aux divergences réelles des sectes, il faut donc dire un mot de ces diversités mineures et en prendre la véritable mesure.

#### *LES ÉCOLES JURIDIQUES*

Les efforts accomplis au VIII<sup>e</sup> siècle par les grands juriconsultes, en vue de la mise au point de la loi islamique, aboutissent à la constitution de différentes écoles juridiques caractérisées par la plus ou moins grande importance relative qu'elles attachent aux diverses bases de la loi : Coran, tradition, raisonnement, consentement général, etc. Comme d'après le nom des docteurs qui les ont animées, ces écoles s'appellent, dans la terminologie courante, les « rites » malékite, hanéfite, chaféite et hanbalite.

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

Ces quatre « rites » appartiennent tous, comme il convient de le préciser, à l'islam sunnite, donc orthodoxe. Ils ne constituent en aucune manière des sectes. En dépit du nom qui leur est habituellement donné en français, il s'agit essentiellement de systèmes juridiques qui introduisent dans l'islam, non pas des divergences théologiques, mais des nuances locales d'interprétation du droit. « Les thèses divergentes des diverses écoles légales sont reconnues au même titre comme orthodoxes, autant qu'elles peuvent se réclamer de la doctrine et de la pratique de garants que le consentement des croyants a reconnus comme autorités décisives en doctrine<sup>1</sup>. »

Le rite malékite, très conservateur en raison du rôle que la vieille coutume de Médine a joué dans son élaboration, s'étend actuellement sur l'Afrique du Nord, l'Afrique occidentale et le Soudan.

Le rite hanéfite, qui a fait une très large part au raisonnement fondé sur le bon sens, et apparaît donc comme libéral, est le plus répandu; il s'étend sur la Turquie, le Pakistan, l'Asie centrale et, d'une manière générale, il est représenté de façon minoritaire partout où s'est exercée une influence turque (Tunisie, Egypte, etc.).

Le rite chaféite, inspiré surtout par le principe du consentement général, *ijma*, dû à l'*imâm* Chaféi, s'étend sur l'Egypte, le Levant, l'Indonésie.

Le rite hanbalite, qui « représente l'extrême droite du culte fanatique de la *sounna*<sup>2</sup> », le plus rigoureux, règne en Arabie Séoudite, où il est conjugué avec le puritanisme wahabite.

Mais ces indications générales ne doivent pas être trop étroitement interprétées. Tout d'abord, une école conservatrice peut comporter en certaines matières des solutions bienveillantes : c'est ainsi que le droit malékite, généralement peu accommodant,

1. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 43 .

2. *Ibid.*, p. 64.

## QUELQUES DIVERGENCES APPARENTES OU DÉPASSÉES

est le seul à offrir quelques relatives facilités à la femme pour obtenir le divorce.

D'autre part, s'il est vrai que par tradition locale ou familiale un Musulman naît dans un rite déterminé, il ne s'y trouve nullement enfermé; il peut, pour un acte quelconque, se placer sous l'empire du rite qu'il désire et recourir aux jurisconsultes de ce rite. C'est ainsi qu'en Tunisie, où coexistent les rites hanéfite (familles d'origine turque) et malékite, les *habous* ou fondations pieuses sont généralement constituées sous l'empire du droit hanéfite, qui permet au dévolutaire de ne se dessaisir qu'à sa mort du bien dont il a disposé.

Enfin, si le « rite » est surtout juridique, il a aussi un certain aspect liturgique; ce qui ne saurait surprendre, étant donné l'habituelle imbrication de ces catégories dans l'Islam. Par exemple, le sacrifice de la chevelure, qu'accomplit à La Mecque le pèlerin comme un don symbolique de sa personne, est exigé réellement par les rites malékite et hanbalite, en partie seulement par le rite hanéfite, et réduit à un simple signe par le rite chaféite. La prière solennelle du vendredi s'accomplit à une heure plus tardive dans le rite malékite que dans le rite hanéfite. Durant les stations debout que comporte la prière rituelle, les croyants du rite malékite se tiennent les bras allongés de chaque côté du corps, tandis que ceux du rite hanéfite ramènent les bras allongés devant le corps, de manière que les mains se rejoignent dans l'attitude orientale du respect.

Les mosquées des différents rites se distinguent également par quelques détails d'architecture. Le minaret carré semble caractéristique des Malékites; le minaret octogonal annonce plutôt un oratoire hanéfite, mais celui-ci se reconnaît surtout au fait qu'il n'est jamais de plain-pied avec le sol de la voie publique et qu'il s'ouvre au sommet d'un perron.

Ces différences, on le voit, sont minimes. Elles ne sont rapportées ici que pour mieux marquer combien la divergence des « rites » est loin de porter sur l'essentiel.

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

### LES DIVERGENCES THÉOLOGIQUES DE JADIS

Tout au contraire, il y a eu dans l'histoire de l'Islam des divergences théologiques d'une portée doctrinale capitale. Malgré leur importance de principe, nous n'en traiterons ici que brièvement, car elles ont été éliminées de longue date et n'ont donc plus d'intérêt que pour l'histoire des idées. L'une d'entre elles concerne la théorie du libre arbitre, l'autre la « Parole d'Allah ».

Le fatalisme traditionnellement tiré du Coran, dans lequel d'ailleurs on peut également relever bien des indications en sens contraire, s'est trouvé au VII<sup>e</sup> siècle discuté par l'Islam damascène, peut-être sous des influences chrétiennes; ce fut, en tout cas, moins par souci rationaliste que par scrupule de piété, « la voix de la conscience religieuse s'élevant contre une représentation indigne de l'être divin, en soi et dans ses rapports avec les impulsions religieuses de ses serviteurs<sup>1</sup> ». Aux Qadarites, soucieux de restreindre le domaine de la prédestination, les califes omeyyades préférèrent les Djabarites, dont le fatalisme justifiait, entre autres, la domination de ces souverains comme le résultat d'un arrêt divin. Ce premier ébranlement de la rigide orthodoxie devait préparer le mouvement moutazilite.

Nous avons déjà, à propos du Coran, mentionné cette célèbre hérésie des Moutazilites, « solitaires » rationalisants des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, qui entendirent « débarrasser l'idée monothéiste de tous les éléments populaires et traditionnels qui la surchargeaient... et réagir vigoureusement contre l'anthropomorphisme outrancier de certains docteurs orthodoxes »; ils professèrent également que « le Coran est créé...; sinon, il serait éternel au même titre qu'Allah qui, seul, doit être éternel<sup>2</sup> ». D'abord per-

1. *Ibid.*, p. 76.

2. H. Massé, *op. cit.*, pp. 168-170.

## QUELQUES DIVERGENCES APPARENTES OU DÉPASSÉES

sécutés, ils devinrent persécuteurs non moins cruels lorsque leur théorie fut adoptée par le calife abbasside Mamoun. Mais au X<sup>e</sup> siècle, l'un d'entre eux, Aboul Hassan al Achari, trouva enfin une formule de conciliation en voyant « dans le Coran la parole éternelle de Dieu, mais dans ses lettres, son encre et sa matière, une production de l'homme<sup>1</sup> » ; il devint ainsi une des plus grandes autorités dogmatiques de l'Islam orthodoxe.

1. *Ibid.*

## CHAPITRE XII

### LES SECTES

Les sectes n'ont dans l'Islam qu'une importance restreinte. D'une part, le nombre de leurs adhérents n'atteint pas 10 % de l'ensemble des Musulmans. D'autre part, leur origine n'est pas théologique; les dissidences proprement dogmatiques comme celles des Moutazilites ont en effet été résorbées de longue date; les sectes qui subsistent, Chiïtes, avec la grande variété de leurs sous-sectes, et Kharedjites, sont seulement issues d'une divergence survenue au sujet du choix du calife, même si ultérieurement elles ont développé d'importantes originalités sociales et religieuses.

#### *ORIGINE DES SECTES*

Après un bref « âge d'or », sous Omar, une violente lutte intestine oppose parmi les Qoreichites, tribu du Prophète, les partisans piétistes et « légitimistes » de son gendre Ali à la branche collatérale des Omeyyades. Membre de celle-ci, le troisième calife, Othman, est assassiné, et les auteurs de l'attentat portent au pouvoir Ali, contre lequel se dressent, entre autres, Aïcha, veuve de Mahomet, et l'Omeyyade Moawia, gouverneur de la Syrie.

Ali est aux prises à Siffin, dans la Syrie du Nord, avec Moawia;



mais il se laisse persuader d'accepter un arbitrage. Plusieurs de ses fidèles l'abandonnent alors, parce qu'il s'est écarté de la règle selon laquelle la décision appartient à la communauté dans son ensemble (*ijma*) et qu'il a accepté un procédé estimé par eux non canonique. L'arbitrage tourne d'ailleurs à son détriment; Moawia se fait proclamer calife par les siens.

Dès lors, la communauté musulmane est divisée en trois groupes, qui professent sur le choix du calife des thèses irréductibles.

La légitimité « sunnite » traditionnelle est considérée comme étant du côté de Moawia. Selon ses normes, le calife doit être élu parmi les membres de la tribu de Mahomet, les Qoreichites, sans préférence particulière pour ses descendants par le sang.

Autour d'Ali restent groupés ses « partisans », c'est-à-dire les Chiites; ils estiment que le calife ne peut être régulièrement choisi que parmi les descendants de Mahomet par le sang.

Ceux qui se sont séparés d'Ali, qui « sont sortis », et pour ce fait nommés Kharedjites, jugent qu'aucune considération d'hérédité ni de race ne doit intervenir dans le choix du calife; le plus digne et le plus pieux sera élu, « fût-il un esclave noir ».

L'origine des sectes est donc purement califale. Mais, au cours des siècles, les divergences se préciseront et s'étendront à d'autres matières que la seule légitimité califale.

Chez les Omeyyades, la précaution sera prise de procéder, du vivant même du calife, au choix de son successeur; le souverain régnant fera élire son fils aîné et la fonction deviendra, en fait, héréditaire. Chez les Chiites, le principe de la vénération du sang du Prophète, ainsi placé à la base du système, aboutira à l'accentuation du caractère religieux du chef, qui dès lors prendra le titre d'*imâm*; il conduira même, en nombre de cas, à sa divinisation, parfois à son « absence » de la communauté terrestre. Chez les Kharedjites, la suppression des critères tribaux ou ethniques adoptés ailleurs pour le choix du chef de la communauté conduira à une telle sévérité d'appréciation des critères religieux et moraux dans un farouche esprit puritain et égalitaire

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

que, faute de candidat parfait, la fonction restera souvent vacante; la plupart de leurs communautés n'auront donc plus d'*imâm*. Vivant à l'écart, souvent poursuivis ou persécutés, divisés et subdivisés par leurs exigences contradictoires et par les épreuves qu'ils subissent, les dissidents chiites ou kharedjites développeront donc à l'extrême leurs particularismes minoritaires.

Un émiettement presque indéfini, de puissantes originalités sociales et politiques, d'extraordinaires déviations théologiques appuyées parfois sur de curieuses recherches philosophiques donneront aux groupes de dissidents des caractéristiques très tranchées, jusqu'à placer certains d'entre eux presque en marge de l'Islam.

Nous ne saurions retracer ici ni le détail extrêmement compliqué des luttes historiques qui se sont déroulées entre ces divers dissidents et entre eux et les Sunnites, ni toutes les particularités théologiques de ces diverses sectes; il nous faudra nous borner à des indications sommaires, aussi simplifiées que le permettra une matière extrêmement confuse.

### LES KHAREDJITES

Les Kharedjites ne semblent pas actuellement atteindre le nombre d'un million, et ils se trouvent très inégalement répartis dans l'ensemble du monde musulman.

Un de leurs principaux foyers est en Arabie, à Mascate, dont le chef, désormais intitulé *sayed* ou *sultan*, voit son autorité contestée par la révolte armée de l'*imâm* d'Oman, champion des rigoristes. Zanzibar a été peuplé par des immigrants de Mascate.

D'autre part, les Kharedjites constituent encore quelques communautés dépourvues d'*imâm* et dispersées, mais très cohérentes : en Algérie (Mزاب et Ouargla), en Tunisie (dans l'île de Djerba) et en Libye (dans le Djebel Nefousa). La théorie khared-

jite du Califat ne pouvait en effet, dans les premiers temps de l'islamisation de l'Afrique du Nord, que plaire particulièrement aux Berbères; ceux-ci, dont les sentiments tribaux anarchiques s'accommodaient mal de l'autorité des gouverneurs arabes envoyés d'Orient par les Abbassides, s'attachèrent aisément à une secte qui les laissait libre de choisir entre eux-mêmes leur *imâm*.

Dès lors, le Kharedjisme a joué, dans l'islamisation de l'Afrique du Nord berbère, un rôle considérable. Cependant, il a été bientôt combattu non seulement par l'orthodoxie, mais par le Chiisme qui, au X<sup>e</sup> siècle, devait provisoirement triompher au Moghreb. Dès lors les Kharedjites, rejetés sur les confins du désert, y constituèrent à l'écart de petites communautés vivaces, ombrageuses et solitaires, qui s'étendent aujourd'hui encore en chapelet, du Sud tripolitain au Sud algérien. Du nom d'une des sectes, d'ailleurs relativement modérée, du Kharedjisme, on les appelle le plus souvent Ibâdites.

Sous l'aspect théologique, les Kharedjites ont tendu à un certain rationalisme, qui les a rendus proches des Moutazilites. Leurs exigences spirituelles les poussent à requérir, pour l'accomplissement de la prière, une extrême pureté, non pas seulement physique, mais morale, que terniraient même de simples péchés de parole. Obligés à l'émigration temporaire en vue d'assurer la vie des leurs dans des cantons écartés et dépourvus de ressources, mais soutenus dans leurs entreprises lointaines par une puissante solidarité familiale et communautaire, excellents comptables et négociants scrupuleux, les Kharedjites détiennent la plus grande partie du commerce de l'épicerie dans les villes tunisiennes et algériennes.

Peu de particularités rituelles peuvent, en pratique, servir à les distinguer. Dans le Sud algérien, on remarque l'architecture de leurs mosquées, de goût soudanais, et l'absence de chaire dans leurs oratoires, fait explicable dans des communautés qui ne reconnaissent pas d'*imâm* et n'ont plus à dire la *khotba*. A Djerba, où la population est mixte, et où d'ailleurs l'esprit kha-

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

redjite de solidarité et d'entreprise a également gagné les insulaires malékites, les mosquées ibadites ont elles aussi des *minbar*, parce que l'obligation de la *khotba* a été maintenue par la dynastie tunisienne; et les vieilles femmes malékites ironisent beaucoup sur les Kharedjites au sujet desquels elles prétendent que, soucieux de ne pas porter pour la prière un vêtement qui risquerait d'être pollué, ils abandonnent leur caleçon avant d'entrer dans la mosquée.

### LES CHIITES : APERÇU GÉNÉRAL

Les diverses catégories de l'Islam chiite rassemblent vraisemblablement 30 à 35 millions de Musulmans. Mais les différents groupes sont d'importance numérique, et partant sociale et politique, très inégale.

La secte la plus nombreuse est celle des Chiites réguliers, reconnaissant douze *imâm* et dits en conséquence « duodécimains »; avec 23 à 29 millions de fidèles, elle occupe la presque totalité de l'Iran, le sud de l'Iraq, une partie de la moyenne vallée du Gange et de l'Afghanistan, certains points du Pakistan occidental, plusieurs cantons du Liban (Métoualis), et, dans l'Union soviétique, diverses régions du Tadjikistan et de l'Azerédentale.

Les Chiites zeïdites dominent le Yémen, dont l'*imâm* appartient à leur secte; ils sont 2 à 3 millions.

Les Druzes, au nombre approximatif de 250 000, ont leur centre principal au Liban, avec un essaim presque aussi considérable en Syrie (Djebel Druze) et quelques éléments en Israël (Galilée).

Les Ismaéliens (peut-être un million ?), dont la plupart ont actuellement pour *imâm* l'Aga Khan, sont représentés sur la côte occidentale de l'Inde, sur le littoral de l'Afrique orientale et dans la région de Sélémié en Syrie centrale.

Les Nosairis (un demi-million ?) sont établis en Syrie, dans le Djebel Alaouïte (province de Lattaquié).

Le Chiisme repose sur un principe, fermement établi au profit d'Ali et de ses descendants, de légitimité. Ce n'est pas un choix humain comme pour le calife des Sunnites, c'est une désignation divine qui investit l'*imâm*. A l'origine de cet ordre, « déterminé d'avance par Dieu pour tous les temps et établi par Mahomet comme une investiture divine<sup>1</sup> », se trouve Ali, « élu » par le Prophète et initié par lui à des connaissances secrètes qui seront héréditaires comme sa fonction. D'où l'aspect pontifical de l'*imâm* et son infaillibilité, qui substitue dans les communautés chiïtes le principe d'autorité à la conception sunnite de l'*ijma* ou consentement général; l'adhésion à l'*imâm* devient le devoir primordial des fidèles.

Dissident, minoritaire, fondé sur un principe de légitimité et d'opposition, le Chiisme est souvent persécuté; beaucoup d'*imâm*, et surtout les plus grands d'entre eux, sont morts de mort violente. Ali périt assassiné par les Kharedjites (661). Après lui, son fils Hassan reste sur la réserve et meurt jeune; le cadet, Hussein, s'oppose par les armes aux Omeyyades; il est vaincu et tué à Kerbelah, dans le bas Iraq. Ce « martyr » des *imâm* frappe vivement l'imagination tragique des Chiïtes; il est célébré chaque année lors de la fête de l'Achoura, classique fête des morts dans l'Islam, qui prend pour eux une coloration particulière; les scènes traditionnelles du théâtre persan représentent le drame et portent à un étonnant paroxysme l'émotion populaire.

Les Lieux saints chiïtes de l'Iraq : Koufa, Nedjef, Kerbelah, Kadhimein près de Bagdad, Samarra, conservent les sépultures des *imâm*; non seulement ces tombeaux sont l'objet d'un culte assidu, et l'on s'y rend en pèlerinage, mais encore les Chiïtes souhaitent pouvoir placer auprès d'eux leur propre sépulture et la préparent de leur vivant; après leur mort, ils y sont transpor-

1. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 165.

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

tés, hier à dos de chameaux dans des sacs, aujourd'hui dans des cercueils découverts arrimés sur des automobiles.

Comme la plupart des faibles et des persécutés, les Chiites se réfugient volontiers dans le secret; ils l'instituent même en principe sous le nom de *taqiya* (prudence, discrétion, dissimulation), et ils y trouvent une règle de vie pratique aussi bien qu'une vérité métaphysique. « Un vrai Chiite se croit non seulement autorisé, mais obligé en conscience de cacher ses sentiments intimes et plus encore ses convictions religieuses. Parmi les adversaires de ses croyances, il peut parler et se conduire comme s'il était l'un des leurs. L'*imâm* des Chiites étant, d'après leur conception, infaillible, l'adepte en dissimulant sa pensée acquiert le droit de parler comme le ferait l'*imâm* dans les mêmes circonstances<sup>1</sup>. »

### DIVERGENCES ET DIVERSITÉS DANS LE CHIISME

Au delà du culte central des premiers *imâm*, rendu plus émouvant par leur martyre, les Chiites divergent; en effet, au cours de l'histoire, le sentiment des uns et des autres a différé quant au personnage consacré par le droit divin.

La branche centrale du Chiisme est celle des *imâmites* ou *duodécimains*; elle reconnaît douze *imâm*. Selon cette doctrine, le douzième *imâm*, Mohamed Mahdi, est entré un jour dans un souterrain, à Samarra, pour se recueillir, et n'a plus reparu. On estime donc qu'il est « caché ». Les conséquences de pareille absence sont diverses. En particulier, ce sont alors des docteurs, *moujtahid*, qui « font effort » pour maintenir la vie doctrinale, et parlent en lieu et place de l'*imâm* disparu; leurs avis ont bien plus de poids que ceux des *uléma* dans le Sunnisme; ils ont pu, en Iran, censurer le chah lui-même, qui n'est pas *imâm*. D'autre

1. H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1926, p. 160.

part, l'attente de la réapparition de l'*imâm* à la fin des temps rejoint la conception du *mahdi*, qui prend dans le Chiisme valeur de dogme. Dans le Chiisme duodécimain, « l'idée de l'*imâm*... s'est haussée à une portée dogmatique fondamentale et est un élément efficace, essentiel, du système religieux et politique<sup>1</sup> ».

Les Chiites *zeïdites* se sont très tôt séparés des *imâmites* pour embrasser la cause de Zeïd ibn Ali, arrière-petit-fils de Hussein; mais, après lui, ils ont renoncé en principe à la transmission héréditaire directe et à l'*imâmat* « passif »; ils prônent un *imâmat* « actif ». « Ils reconnaissent pour *imâm*, sans se soucier de sa descendance d'une ligne ou de l'autre, tout Chiite qui, possédant l'aptitude spirituelle à être chef religieux, se manifeste en combattant pour la cause sainte et requiert comme tel l'hommage de la communauté<sup>2</sup>. » Les Zeïdites ont donc un *imâm* patent; c'est de nos jours le souverain du Yémen; la doctrine zeïdite n'exige pas qu'il bénéficie d'une inspiration surnaturelle. Elle ne fait pas non plus place au principe de la *taqiya*. Le Zeïdisme constitue la moins extrême des formes du Chiisme, la moins éloignée de l'orthodoxie sunnite.

Peu après la dissidence zeïdite, au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, un nouveau groupe se sépare du tronc alide, celui des *Ismailiens*, qui entendent garder comme *imâm* Ismaïl, auquel son père Djaafar avait préféré un cadet. Dans cette nouvelle branche le critère de l'*imâmat* ne sera plus la double légitimité du sang et du choix, mais l'illumination intérieure, ce qui conduit bientôt à la divinisation et à l'infailibilité de l'*imâm*. Il se développe une doctrine ésotérique, dont seuls de rares initiés connaissent l'essence, et à laquelle est souvent donnée une expression philosophique d'un haut intérêt.

L'histoire temporelle de la secte a été très agitée, avec la pré-

1. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 187.

2. *Ibid.*, p. 200.

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

dication en Afrique du Nord, la création du Califat fatimite de Mahdia, en Tunisie, qui se transporte bientôt au Caire (X<sup>e</sup> siècle), enfin, en Iran, les activités terroristes du « Vieux de la Montagne » (XI<sup>e</sup> siècle) et de ses « assassins » (*hachachin*, enivrés de *hachich*). Après avoir eu, eux aussi, des *imâm* cachés, les Ismaïliens sont revenus à la théorie de l'*imâm* patent, qui reste divinisé; le chef actuellement reconnu par la plus suivie de leurs branches est l'Aga Khan, quarante-huitième *imâm*.

De la branche ismaïlienne s'est détaché à son tour, au début du XI<sup>e</sup> siècle, le rameau des *Druzes*; sous l'inspiration d'un certain Darrazi, ces nouveaux sectateurs ont admis la divinité du calife fatimite Hakim, curieux personnage mystérieusement disparu alors qu'il régnait au Caire et probablement assassiné au cours d'une promenade clandestine en banlieue. Le culte des Druzes est initiatique; son échelon supérieur est réservé à quelques initiés. La doctrine comporte l'attente du retour de l'*imâm* Hakim, la croyance en la métempsychose, et naturellement la pratique de la *taqiya*.

Enfin, dernier surgeon du tronc imâmite, à partir du septième *imâm* se détachent les *Nosairis*. On les appelle aussi Ansariés et, de façon peu précise, Alaouites, car tous les Chiïtes sont sectateurs d'Ali. Mais il est vrai que les *Nosairis* lui vouent un culte particulier, car ils voient en lui non seulement leur *imâm*, mais leur Dieu. Parfois se manifestent parmi eux des personnages qui prétendent avoir un caractère divin. La doctrine et le rituel des *Nosairis* mêlent mystérieusement les éléments islamiques, païens, gnostiques, voire chrétiens; ce syncrétisme les place sur la marge extrême de l'Islam.

C'est encore de l'atmosphère chiïte que procèdent les plus récentes innovations doctrinales dans l'Islam, le *Babisme* et le *Béhaïsme*. Mirza Ali Mohamed se donne, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, pour le *Bab* ou « la Porte » d'une nouvelle connaissance des vérités divines; il inaugure une prédication retentissante, qu'il assure fondée sur une nouvelle Révélation et qui véhicule entre



autres des idées sociales très avancées; il est poursuivi par les autorités et mis à mort. Des souvenirs et des regrets du Babisme sort, quelques années plus tard, avec Mirza Hossein, dit Bahâ-oullah, le Béhaïsme, qui devient une sorte de religion universelle de superposition; ce syncrétisme de tradition musulmane, bien qu'en marge de l'Islam, avait son centre à Haïfa, qui se trouve maintenant dans le territoire de l'Etat d'Israël. Il se répand dans le monde entier. Dans les pays musulmans, il est malaisément supporté.

### *CHIITES, SUNNITES ET OCCIDENTAUX*

Le pittoresque des croyances et des coutumes chiïtes, le goût de ces sectateurs pour la spéculation intellectuelle, l'originalité métaphysique et la pénétration philosophique de certains écrits de leurs docteurs, la compassion éveillée par leurs malheurs anciens ou présents suscitent souvent chez les Occidentaux un intérêt sympathique.

Il n'est pas rare que les Musulmans orthodoxes se formalisent de pareil intérêt, et cela pour des raisons diverses. Sur le plan intellectuel, ils estiment en effet que l'effort d'investigation des Occidentaux devrait se porter sur la norme islamique plutôt que sur ses déviations; que penserait-on d'un Musulman qui, se vouant à l'étude du catholicisme, ne manifesterait d'intérêt que pour le jansénisme? Sur le plan politique, ils s'inquiètent d'activités qui leur paraissent parfois tendre à fomenter, ou du moins à exploiter, des divisions au sein du monde musulman. Aussi, du côté de la majorité sunnite, les différences de sectes sont-elles, comme nous l'avons déjà signalé, volontiers niées ou minimisées à l'égard de l'extérieur.

Il est exact que, dans la plupart des circonstances, tous les Musulmans, quelles que soient leurs divergences doctrinales, font pratiquement bloc et reconstituent politiquement l'unité de

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

la communauté quand il s'agit de faire front vers l'extérieur.

Mais, en ce qui concerne les Chiïtes, la solidarité musulmane ne vaut que pour les grandes sectes, Chiïtes duodécimains et Zeïdites, à la rigueur Ismaïliens. Les petites sectes, dont les doctrines sont très aberrantes et les fidèles peu nombreux, celles des Druzes, des Nosairis et plus encore des Béhaïstes, sont le plus souvent traitées en déviations devenues complètement extérieures à l'Islam, et comme telles désavouées.

Sur le plan politique, il arrive que telle ou telle de ces sectes prenne une position typiquement minoritaire. Les Druzes de Syrie n'ont jamais été réduits par les Ottomans; ils ont été souvent ombrageux, parfois rebelles à l'égard du mandat français; ils restent plus ou moins en dehors de la main des autorités syriennes indépendantes, quand ils ne dessinent pas de véritables mouvements insurrectionnels. Quant aux Druzes de Galilée, leur éloignement pour l'arabisme les a conduits à manifester un loyalisme parfait à l'égard de l'Etat d'Israël; leurs contingents, coiffés à l'arabe de l'*agal* et du *keffiyé*, défilent en tête des forces israéliennes.

Parfois la seule présence des sectes aberrantes, même si elles ne sont nullement remuantes, est jugée insupportable en terre d'Islam. Bien que particulièrement paisible, la communauté béhaïe a souvent à souffrir de mesures discriminatoires. En 1932, l'Iraq, en dépit de l'invitation à lui faite par la S.D.N. qui venait de l'admettre dans son sein, s'est refusé à rendre à la communauté de Bagdad l'immeuble qui lui servait de foyer, confisqué hors de tout droit. En 1955, les Béhaïs de Téhéran ont été brutalement dépouillés de leurs sanctuaires. Aux yeux de l'Islam majoritaire, leur position syncrétiste est en effet une apostasie.

## CHAPITRE XIII

# LE CALIFAT ET L'HISTOIRE DE L'AUTORITÉ DANS L'ISLAM

Depuis un tiers de siècle il n'y a plus de calife dans l'Islam. Mais, pendant plus de dix siècles, la théorie et la pratique du Califat, sous des formes diverses, ont joué dans l'histoire de la pensée et des institutions de l'Islam un rôle considérable; cette longue expérience a fondé, dans les esprits musulmans, une notion particulière de l'autorité; le goût musulman de se référer au passé entretient, en dépit des démentis récents de la politique, l'actualité de la conception califale et la met peut-être en réserve pour l'inspiration d'hypothétiques projets de rénovation politique et religieuse.

Il est donc nécessaire encore, pour bien comprendre l'Islam d'aujourd'hui et peut-être de demain, d'avoir quelque notion des avatars historiques de l'institution califale. Leur étude, si rapide qu'elle soit, familiarisera d'ailleurs avec quelques grands souvenirs historiques que l'Islam conserve pieusement, et avec quelques noms qui gardent, dans la conversation des Musulmans d'aujourd'hui, une notable valeur d'allusion, de référence et de symbole.

Seuls les quatre premiers califes ont été réguliers; encore a-t-on pu voir dans quel drames ont vécu, et sont morts, Othman et Ali; après eux, c'est « le règne de la force... tout ce qui est

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

advenu par la suite n'a du Califat que l'étiquette et du calife que l'apparence<sup>1</sup>... ». Cependant, comme le remarque le professeur Milliot, reprenant le raisonnement d'un jurisconsulte du VIII<sup>e</sup> siècle, Sadr ach Chariah, la communauté musulmane ne s'est pas pour autant trouvée en état de péché; la nécessité l'a obligée, pour éviter l'anarchie, de choisir un calife « fictif » ou irrégulier; désormais, dans l'Islam, « aucun souverain ne peut avoir d'autorité reconnue que celle du calife fictif, c'est-à-dire exerçant un pouvoir effectif sur la communauté<sup>2</sup> ».

L'histoire musulmane sera donc, sous le couvert du Califat, la chronique d'une série de dominations de fait, essayant autant que possible de se prévaloir d'éléments de légitimité, ou de réserver à celle-ci un hommage de principe.

L'histoire musulmane est un difficile domaine de spécialistes; il est impossible, dans le cadre de ce petit volume, de suivre leurs savants travaux et d'en donner même un aperçu. Nous nous en tiendrons donc à des vues très sommaires, simplifiées presque jusqu'à la caricature. Il nous a paru commode d'en faire figurer l'essentiel sur un tableau synoptique (p. 367 ss.) qui présente les principales dynasties musulmanes à la fois dans le temps (de haut en bas) et dans l'espace (de l'Orient, à droite, à l'Occident, à gauche); les déplacements personnels ou dynastiques y sont figurés par des traits pleins, les rattachements d'hommage par des flèches à traits interrompus, enfin la filière, toute théorique et fictive, de la « légitimité » sunnite, par un double trait interrompu; les noms des dynasties ayant eu qualification ou prétention califale sont soulignés deux fois; les indications de résidence sont placées dans un cartouche. Extrêmement schématisé, ce tableau n'a aucune prétention de correction « islamologique », mais il nous a paru qu'en allégeant les développements de notre exposé, il faciliterait la présentation de quelques notions

1. L. Milliot, *op. cit.*, p. 53.

2. *Ibid.*, pp. 54-55.

## LE CALIFAT ET L'AUTORITÉ DANS L'ISLAM

précises et la mise en place de quelques noms capitaux de l'histoire de l'Islam.

### LES OMEYYADES (661-750)

Nous avons déjà dit l'essentiel sur le gouvernement des quatre califes *rachidoun* et sur la crise alide. Lors de celle-ci, les Musulmans qui demeurent orthodoxes tiennent pour Moawia.

Moawia transporte la capitale de l'Islam de Médine à Damas, dont il était antérieurement gouverneur. C'est un événement de grande importance : de la sorte, l'administration de l'empire bénéficiera du concours des scribes byzantins demeurés en place comme protégés, et acquerra un notable degré d'efficacité et de régularité.

Le calife omeyyade fait figure de chef d'Etat beaucoup plus que d'*imâm*; dans ce sens, le gouvernement est relativement « occidental ». En vue de rendre l'Etat plus stable, et nonobstant les règles traditionnelles, Moawia substitue, pour le choix du calife, le principe de l'hérédité à celui de l'élection; à titre de transition et de transaction, il fait de son vivant élire, comme son successeur, son fils aîné.

Cependant bien des choses demeurent encore, dans l'Etat omeyyade, tribales et bédouines. Les califes établissent l'administration à Damas, mais, de leur personne, préfèrent résider dans des châteaux de la steppe syrienne, édifices de rêve dont l'imagination arabe s'enchantent encore. Toute l'histoire des Omeyyades est marquée par des luttes acharnées, parfois traversées de curieux compromis, entre les deux grands clans arabes, Yéméni (Kalbides) et Qaisi. L'aristocratie arabe est bédouine et ne constitue pas de véritable armature sociale pour le pays.

Les Omeyyades sont les artisans d'une immense expansion de l'Islam; les armées musulmanes atteignent en Orient les confins de la Chine, recouvrent en Occident l'Afrique du Nord et l'Espa-

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

gne et s'avancent jusqu'à Poitiers (732). Mais l'empire est trop vaste pour être solide; la dynastie de Damas succombera à l'agitation des dissidents, Kharedjites et surtout Chiites; ceux-ci poussent au pouvoir, en Mésopotamie, les Abbassides, descendants d'un oncle du Prophète.

### LES ABBASSIDES (750-1288)

C'est la fin du « royaume arabe occidental », remplacé par une monarchie théocratique asiatique, aux racines iraniennes; le souverain, qui possède par son ascendance la même « légitimité » sunnite que les Omeyyades, se présente avant tout comme un *imâm*. Le système successoral flottera entre hérédité, sans primogéniture, et élection.

La dynastie est illustrée par un très grand souverain : Haroun al Rachid, contemporain et correspondant de Charlemagne; c'est là une époque de civilisation raffinée, celle des *Mille et Une Nuits*. Mais les facteurs de décadence apparaîtront vite : les califes s'adonnent au luxe d'une vie fastueuse et délicate, et c'est le *vizir*, puis le chef de la garde turque, l'*amir al oumara*, qui prend la réalité du pouvoir. En Asie centrale se développent, d'autre part, des dominations excentriques, parfois dissidentes comme celles des Tahirides, qui ne citent plus le calife dans la prière, parfois théoriquement loyales mais distantes comme les Saffarides ou les Samanides, parfois brutalement hostiles comme les Bouyides, des Chiites, qui s'emparent de Bagdad.

Par trois fois, en effet, les gens de l'Asie centrale, de vive force, se rendront maîtres de la capitale abbasside. En 955, ce sont les Bouyides, qui laissent le calife en place mais en font leur jouet; en 1055, ce sont les Turcs Seljoukides, qui ne s'attarderont pas à cette conquête et marcheront vers Byzance; leur chef, Toghroul, épouse la fille de calife Qaïm, grâce à quoi une mince parcelle de légitimité passera, pour l'avenir, chez les Turcs. Lente-

## LE CALIFAT ET L'AUTORITÉ DANS L'ISLAM

ment relevé au XII<sup>e</sup> siècle, le Califat de Bagdad succombe, totalement cette fois, en 1255, sous l'assaut des Mongols; la capitale est dévastée et le calife Mostahcim Billah est mis à mort; un Abbasside réussit à s'enfuir et se réfugie au Caire. Avant de montrer comment il y reconstruira une ombre de légitimité califale, il nous faut revenir en arrière pour retracer l'évolution de l'Islam d'Occident.

### DYNASTIES D'OCCIDENT

Les provinces occidentales, trop lointaines, échappent aux Abbassides; l'Espagne reconstitue en 929 un Califat omeyyade, qui brillera du plus vif éclat à Cordoue et durera jusqu'en 1031. En Afrique du Nord s'établissent des dynasties indépendantes ou autonomes, Rostemides (kharedjites) à Tahert, Idrissides (chiïtes) à Fez, Aghlabites à Tunis, Toulounides puis Ikhchidides au Caire. Une dynastie chiïte ismailiïte, celle des Fatimites, réduit les Kharedjites en Berbérie et fonde à Mahdia (la ville du Mahdi), en Tunisie, une domination califale.

En 969, les Fatimites conquièrent l'Égypte et s'installent au Caire pour deux siècles. Ils sont supplantés, en 1171, par les Ayoubides, avec le Kurde Saladin, sunnite, qui se rattache en principe au calife abbasside de Bagdad et dit la prière en son nom. En 1250, la féodalité militaire des Mamelouks s'implante au Caire; c'est l'un des plus glorieux d'entre eux, Baïber, qui recueille en 1261 l'Abbasside fugitif de Bagdad et, le plaçant avec honneur sur un trône califal, se contente de modestement « participer au pouvoir », c'est-à-dire qu'il ne cesse pas de l'exercer en fait de la manière la plus complète.

Dans le Moghreb, après les empires, berbères et sunnites, des Almoravides et Almohades (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), s'établissent des dominations locales : Hafsides de Tunis, Abdalwadites de Tlemcen, Merinides de Fez. La domination turque du XVI<sup>e</sup> siècle ne

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

laissera subsister l'indépendance dynastique qu'au Maroc, où règne depuis 1664 une dynastie chérifienne hassanide, c'est-à-dire issue du Prophète par Hassan, fils aîné d'Ali : le souverain, choisi canoniquement par les *uléma*, est nommé à l'occasion de la prière solennelle. En Tunisie, la dynastie husseinite, d'origine non religieuse mais militaire, a régné de 1705 à 1957, avec des règles propres de dévolution.

## LES TURCS

Héritiers et continuateurs des Seljoukides, les Turcs ottomans démantèlent patiemment l'Empire byzantin; en 1394, de leur capitale d'Andrinople, le sultan Bayazid I<sup>er</sup> demande l'investiture du calife abbasside, mais ne s'en fait pas moins appeler lui-même « calife choisi par Dieu ». Les Ottomans prennent Constantinople en 1453. Le sultan Selim I<sup>er</sup> conquiert, en 1517, le Caire sur les Mamelouks; il ramène pour un moment à Constantinople l'Abbasside Moutawakkil; il en aurait obtenu, a-t-on affirmé sans preuves par la suite, une sorte de renonciation, mais l'Abbasside, rentré au Caire, continue à se prévaloir du titre.

Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, un Turco-Mongol, l'empereur Baber, fonde dans l'Inde la dynastie des Grands Mogols (1524-1757) qui succombera finalement devant la Compagnie britannique des Indes, et les Sefevides (chiïtes) s'installent en Iran (1501).

Les sultans ottomans ne semblent pas avoir d'abord attaché grande importance au titre califal. Ils ne le relèvent réellement qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle; sous l'influence d'un drogman arménien, Mouradja d'Ohsson, les Occidentaux ont été amenés à penser que le Califat comportait une juridiction spirituelle analogue à celle du pape; aussi, lorsque le sultan doit céder à la Russie, par le traité de 1774, les populations turques de la Crimée, invoque-t-il cette théorie pour conserver sur elles une pré-tendue autorité religieuse, comportant en particulier le droit de



## LE CALIFAT ET L'AUTORITÉ DANS L'ISLAM

nommer les magistrats religieux (*cadi*). Pareilles prérogatives seront maintenues au calife ottoman, sur les territoires perdus par la Turquie, jusqu'en plein XX<sup>e</sup> siècle (1909 : Bosnie, Bulgarie; 1912 : Tripolitaine et Cyrénaïque).

Le sultan Abdulhamid II fait état, dans la Constitution ottomane de 1876, de son titre de « calife suprême » pour se donner le rôle de « protecteur » de l'Islam mondial. Il s'agit d'une tentative pour mobiliser, au profit des Ottomans, les forces vives de l'Islam; l'alliance allemande, jouant le panislamisme, y attachera du prix, mais le sultan calife ne pourra même pas, nous l'avons vu, articuler un appel efficace à la guerre sainte.

### ABOLITION DU CALIFAT

La Turquie kémaliste procède, par étapes, à la liquidation du Califat ottoman, préalablement séparé du Sultanat, ce qui est évidemment étranger à toute tradition canonique. La Grande Assemblée Nationale décrète, le 1<sup>er</sup> novembre 1922, l'abolition du Sultanat, avec effet rétroactif au 16 mars 1920, date de l'occupation de Constantinople par les Alliés, mais Méhmet VI Vahideddine demeure en place en tant que calife; toutefois, la Grande Assemblée Nationale ayant décidé de le mettre en accusation pour haute trahison, il quitte la Turquie le 17 novembre, et le gouvernement d'Ankara le déclare déchu du Califat. Il est remplacé par le prince ottoman Abdulmedjid. Mais la Grande Assemblée Nationale abolit à son tour le Califat le 3 mars 1924.

Le roi Hussein du Hedjaz, précédemment chérif de La Mecque, relève le titre califal le 5 mars, mais il est attaqué et vaincu par le roi Ibn Séoud du Nedj, qui s'empare de La Mecque; Hussein abandonne son royaume et le titre califal le 13 octobre 1924.

Les développements qui précèdent montrent à quel point l'institution califale était vidée de toute substance. Les protestations des Musulmans de l'Inde demeurent platoniques. Moustafa Ké-

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

mal fit tenir, au Comité qui l'en avait saisi, la réponse ci-après :  
« Le rêve séculaire, caressé par les Musulmans, que le Califat doit être un gouvernement islamique englobant tous les Musulmans, n'a jamais pu devenir une réalité. Il est devenu, par contre, une cause de dissension, d'anarchie et de guerre entre les croyants. Mieux compris, l'intérêt de tous a désormais tiré au clair cette vérité : que le devoir des Musulmans consiste à posséder des gouvernements distincts. Le véritable lien spirituel entre eux est la conviction que tous les croyants sont frères<sup>1</sup>. »

1. Cité par Lammens, *op. cit.*, p. 215. Les derniers mots constituent une citation du Coran (XLIX, 10).

## CHAPITRE XIV

### LA MYSTIQUE MUSULMANE

Dominé par l'idée de Loi, l'Islam apparaît le plus souvent, aux yeux des Occidentaux, comme passablement dogmatique et formaliste. Mais il faut ici, une fois encore, nous défier de nos propres critères affectifs. Dans l'ambiance de la civilisation arabe du Moyen Age, les règles de l'Islam ne devaient pas sembler si lourdes et si encombrantes : avec leur relative tolérance en matière morale (polygamie, etc.) et leurs extrêmes exigences rituelles (prières, ablutions, etc.) elles étaient à tout prendre plus tatillonnes que pesantes; mettre sa conscience en règle avec elles était une affaire de soin, et grâce à la précision du rite chacun pouvait très exactement conformer et contrôler son comportement. Sans doute est-ce dans ce sens qu'il faut comprendre le Coran : « Allah veut pour vous de l'aise et non point de la gêne » (II, 181). « Il n'a placé nulle gêne en la religion » (XXII, 77).

Cependant le perfectionnement même, apporté par l'Islam à la société arabe païenne, devait faire souhaiter à certains Musulmans d'aller plus loin. Ils s'efforcèrent de dépasser le formalisme, d'accroître l'accent spirituel de la foi islamique, d'approfondir la vie intérieure. Ce mouvement mystique ne s'est jamais démenti dans l'Islam, mais il ne s'est pas non plus complètement imposé, et l'on peut même douter qu'il ait trouvé une assiette stable et satisfaisante; certes, il compte beaucoup dans la com-

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

munauté musulmane, mais souvent en marge, et, faute de trouver exactement son cadre dans la norme islamique, certains de ses tenants, marabouts et chefs de confréries, composent parfois de façon troublante avec les facilités du siècle. Aucun aperçu du développement de l'islam, cependant, ne serait complet s'il ne tenait compte à la fois de cet élan et de ses déviations.

### INSERTION DU MYSTICISME DANS L'ISLAM

On estime en général que le mysticisme ne trouve que peu d'appui dans l'enseignement originel de l'islam. Le Coran, écrit un bon spécialiste, « semble peu fait pour exciter la sensibilité intérieure et proprement spirituelle : il ignore la déchéance de la nature humaine, et nulle part il ne déclare la guerre au vieil homme pour revêtir l'homme nouveau<sup>1</sup> ». Le professeur Massignon signale cependant la possible fécondité de « maint passage allégorique » qui comporte un « avertissement » ; mais « il faut consentir à les accepter pour pouvoir les comprendre... Ce sont plutôt des conseils d'ascèse que de mystique ». Mais il y a plus : le texte sacré porte aussi la marque de « phénomènes illuminatifs et extatiques... de miracles intérieurs de la grâce<sup>2</sup> ». « N'avons-nous pas ouvert ta poitrine ? » (XCIV, 1.) Reste que, dans les premières années d'édification de la communauté, ces germes ne semblent guère avoir retenu l'attention ni suscité l'effort : « Les commentaires purement juridiques les sautent généralement<sup>2</sup>. »

Quant à l'exemple du Prophète, commentaire et complément suffisant du Livre, il propose apparemment un type de perfection humaine sans coloration mystique. On notera cependant que

1. H. Lammens, *op. cit.*, p. 124.

2. L. Massignon, *Essai sur le lexique technique de la Mystique musulmane*, Paris, 1927, pp. 117-120.

Mahomet a paru considérer avec faveur les fidèles qui s'imposaient des pénitences. Mais l'imitation du Prophète exclut en tout cas la vie érémitique, mode typique de séparation d'avec le monde.

Faut-il voir ici une confirmation nouvelle de ce principe d'unité dans l'Islam, qui conduit à l'impossibilité de distinguer les catégories? Une vie purement spirituelle ne paraîtrait pas, selon cette perspective, aisément concevable; il semblerait peu opportun de séparer pareilles expériences du courant de la vie communautaire. D'ailleurs, la loi musulmane prétend être totale; elle a disposé de tout, et ajouter à ses règles précises des pratiques surrogatoires peut aisément paraître suspect. « La fidélité à la *chariah*... est... censée opérer le perfectionnement spirituel (des fidèles). En douter serait mettre en question sa qualité de législation révélée<sup>1</sup>. » Il faudra un effort héroïque pour qu'à l'exotérisme de la *chariah* puisse venir s'ajouter l'ésotérisme du soufisme.

Quelles sont en effet, selon l'Islam, les voies possibles de la perfection? On considère, classiquement, qu'on en peut concevoir trois. La première, c'est la connaissance innée : tout homme en naissant présente des dispositions à la vraie foi, c'est-à-dire à recevoir l'Islam. La deuxième de ces voies est l'itinéraire normal du Musulman qui, outre ces dispositions innées, a reçu l'enseignement coranique, lequel l'incite à user de sa raison pour s'édifier par le spectacle et le commentaire du monde, rempli de signes pour le croyant; ainsi celui-ci pourra-t-il « saisir » Dieu à travers ses rapports avec la création. Le mysticisme propose une troisième voie, celle de Dieu saisi en lui-même, en quelque sorte directement, par un effort personnel. Selon la conception classique, cette voie ne pourrait rien apporter de plus que la seconde, faute de base; le Coran, en effet, ne renseigne en rien sur la « vie intime » de Dieu, alors qu'il enseigne efficace-

1 H. Lammens, *op. cit.*, p. 123.

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

ment à découvrir en toutes choses l'illustration de sa puissance. Et d'ailleurs, « entre Dieu et les hommes pas de communication directe et régulière. Tout effort pour diminuer la distance qui les sépare paraît entaché de *chirk*, une manœuvre polythéiste<sup>1</sup> »

### EXPÉRIENCES MYSTIQUES MUSULMANES

En dépit de pareilles difficultés dogmatiques, la réaction contre le matérialisme, qu'une interprétation laxiste de l'Islam avait favorisé, au moins dans les grandes villes, suscite assez tôt un mouvement mystique, fondé sur le sentiment beaucoup plus que sur la doctrine. Des influences extérieures, celles du monachisme chrétien, voire de la philosophie hindouiste et bouddhiste, l'inspirent ou l'encouragent, dans une mesure difficile d'ailleurs à déterminer; l'étude de la philosophie hellénique lui fournit un cadre, en particulier avec la théorie plotinienne du « vide de l'âme » qui doit permettre l'ascension spirituelle vers l'Unique.

Les mystiques musulmans prennent le nom de *soufi*, dont l'étymologie est évidemment ambiguë : ce vocable se rattache peut-être à la racine *saf*, évocation de pureté, mais plus probablement il évoque ceux qui, par détachement, se revêtent de laine, *souf*. On les nomme aussi, en arabe *faqir*, pluriel *foqara*, « pauvres »; en persan, *derwiche*; en turc, *kalender*.

Le souci de dépouillement est à la base de l'attitude des *soufi*; à leurs yeux, l'attachement aux biens passagers de la terre est insensé : « O fils d'Adam! s'écrie un des plus anciens d'entre eux, Hassan al Basri, mort au début du VIII<sup>e</sup> siècle, ô fils d'Adam, ta vie religieuse, ta vie religieuse, voilà ta chair et ton sang... O fils d'Adam, glouton, glouton, qui entasses au fond de chez toi, qui resserres ton avarice, chevauches des montures bien dressées et te revêts de vêtements fins... O fils d'Adam, tu mour-

1. *Ibid.*, p. 126.

ras tout seul, tu entreras dans le tombeau tout seul, tu seras jugé tout seul... » — « Prends pour maison la solitude, recommande Yahya ibn Moadh Râzi, prends pour nourriture la faim, prends pour conversation l'oraison; alors il faudra bien ou que tu meures de ton mal, ou que tu en trouves le remède<sup>1</sup>. »

Certains de ces mystiques musulmans vont pousser leur élan très loin. Abou Yazid Bistâmi, mort à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, prétend, grâce à un détachement absolu, parvenir à une union effective de l'âme avec Dieu, à une confusion totale qui lui permettra de parler pour Dieu lorsqu'il ne trouvera plus en lui que la présence de Dieu seul.

« Bistâmi, écrit M. Louis Massignon, est le premier mystique musulman dont la méditation coranique ait abouti à reconstruire *ab intra* l'extase mohammedienne<sup>2</sup>. »

Voici les étapes de son cheminement décrites par lui-même :

« Il me ravit une fois, et, me plaçant devant Lui, me dit : « O Abou Yazid! mes créatures désirent te voir! » Et je Lui dis : « Embellis-moi de ton unicité, revêts-moi de ton ipséité et ravismoi en ta monéité, afin que, lorsque tes créatures me verront, elles disent : « Nous T'avons vu », que Tu sois cela, que je ne sois plus là. J'atteignis une fois l'esplanade du non-être, et je ne cessai d'y voler dix ans, jusqu'à passer du « non » dans le « non » par le « non ». Puis j'atteignis la privation, qui est l'esplanade du *tawhid*<sup>3</sup>, et ne cessai de voler par le « non » dans le manque, jusqu'à ce que je manque du manque, et sois privé de la privation. J'atteignis alors le *tawhid*, dans le distancement de la création d'avec moi-même et dans le distancement de moi-même d'avec la création. Dès que j'allai à Son unicité, je devins un oiseau dont le corps est monéité, et les deux ailes éternité, et je ne cessai de voler dix ans dans l'air de la similitude, tant que

1. Cité par L. Massignon, *op. cit.*, p. 240.

2. L. Massignon, *op. cit.*, p. 247.

3. L'unité, la science et l'expérience de l'unité (divine).

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

je me trouvai dans les mêmes airs cent millions de fois, et je ne cessai de voler jusqu'à ce que j'arrive à l'esplanade de la Pré-éternité, et j'y aperçus l'arbre de la monéité (suit la description de l'arbre, de ses fruits...). Je le considérai et je connus que tout cela est tromperie. »

Ayant ainsi constaté que « le concept même de la pure évidence monothéiste n'est qu'une déception..., Bistâmî s'efforce de dépasser l'extase individuelle »; il s'identifie avec les divers sujets créés : « Je suis les Sept Dormants... Je suis le Trône de Dieu... »; puis, avec le « Je suréminent », et au lieu du classique « Louange à Dieu », il osera proférer le « *Sabbâni* : Louange à moi! ».

Un autre mystique illustre, al Hallaj, qui mourra martyr au début du X<sup>e</sup> siècle sous les Abbassides, zélateur d'une « inquisition » cruelle contre les extrêmes poussées mystiques, expose quelle est à ses yeux l'insuffisance de Bistâmî :

« Pauvre Abou Yazid! Il en était arrivé au seuil même de la locution divine. Et c'est bien de Dieu que lui venaient (aux lèvres) ces paroles. Mais il ne s'en doutait pas, aveuglé qu'il était (encore) par sa préoccupation (persistante) du nommé Abou Yazid (c'est-à-dire de son moi) qu'il croyait voir encore se dresser, comme un obstacle imaginaire, dans l'entre-deux (entre Dieu et lui). S'il avait été le sage (consommé) qui écoute (immédiatement) Dieu former (en son for intérieur) des paroles, il n'aurait plus considéré le nommé Abou Yazid, il ne se serait plus préoccupé ni de rétracter ces paroles, ni de s'effrayer de leur énormité<sup>1</sup>. » C'est dans une assurance parfaite d'avoir réalisé en lui l'Unité que al Hallaj s'écriera fermement : « Je suis la vérité », et persistera sans défaillance.

Les expressions varient, et elles sont plus ou moins audacieuses; mais la patiente recherche de l'union mystique constitue le souci unique du soufi. Citons, cette fois, l'illustre maître ismaï-

1. Cité par L. Massignon, *op. cit.*, p. 250.



lié, Djelaleddine Roumi, fondateur des Mevlevi, dont nous décrivons tout à l'heure les exercices. Voici l'apologue par lequel il indique la voie à suivre :

« Quelqu'un frappa à la porte du Bien-Aimé (Dieu) et une voix de l'intérieur demanda : « Qui est là ? » Il répondit : « C'est moi. » Et la voix dit : « Dans cette maison, il n'y a pas place pour moi et pour toi. » Et la porte resta fermée. Alors, le fidèle s'en alla dans le désert, jeûna et pria dans la solitude. Un an après, il revint et frappa de nouveau à la porte, et la voix demanda encore : « Qui est là ? » Et le fidèle répondit : « C'est toi. » Alors la porte s'ouvrit<sup>1</sup>. »

### GHAZALI, LE MÉDIATEUR

Un grand esprit, Ghazalî (mort au début du XII<sup>e</sup> siècle), réussira cependant, après les difficiles et tragiques débuts du soufisme, scandaleux pour le plus grand nombre, à lui procurer droit de cité dans l'Islam. « Théologien, juriste et philosophe, Ghazalî, après avoir passé par toutes les expériences de la vie ascétique, entend envisager dans toute son ampleur le problème mystique tel qu'il se pose devant l'orthodoxie musulmane<sup>2</sup>. » Il entreprend de concilier la *chariah* et le soufisme, de procurer à l'ascétisme un cadre suffisamment rationnel, de rattacher la pensée mystique à l'enseignement musulman régulier. « Son prestige contribuera puissamment à valoir l'approbation de l'*ijma* (consentement général) aux principes d'où sortit le soufisme<sup>3</sup>. »

Ghazalî, très soucieux d'équilibre, emprunte souvent des méthodes proches de celles de l'ascétisme chrétien. Il recommande d'abord la pénitence en vue de parvenir à une parfaite pureté de

1. E. Montet, *L'Islam*, p. 49.

2. H. Lammens, *op. cit.*, p. 131.

3. *Ibid.*

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

cœur, et préconise à cet effet l'examen particulier quotidien et la reddition de comptes à un directeur de conscience. Il enseigne la méditation, qui prend ses thèmes dans le Coran et les traditions du Prophète, mais veut qu'elle se dirige tout d'abord moins vers des spéculations théologiques que vers des applications spirituelles pratiques et particulières; la contemplation sur les perfections divines n'intervient qu'ultérieurement et reste enveloppée de précautions. Cependant l'illumination mystique est attendue et c'est elle qui procurera, mieux que la spéculation philosophique ou théologique, l'accès des vérités éternelles. L'extase, préparée par l'oraison, le jeûne, la retraite et le silence, peut intervenir et conduire l'âme à une communion mystique avec Dieu, mais la personnalité du méditant ne saurait, comme le voudraient certains *soufi* qui se laissent aller vers le panthéisme, s'annihiler au point de s'absorber en Dieu; lui-même, naguère trop philosophe, avoue n'être point parvenu jusqu'à l'extase illuminative.

Ghazalî, attaqué par les rigoristes hanbalites et plus tard censuré par les Wahabites, reste cependant considéré par l'orthodoxie comme un des grands rénovateurs que l'Islam attend périodiquement, et comme un *moujtahid* authentique, docteur absolu. Il marque donc beaucoup dans la pensée musulmane, et non pas seulement sur le plan historique. Il a libéré l'Islam de certains excès dogmatiques et d'un goût trop exclusif de la spéculation philosophique; il l'a sensibilisé, tout en marquant les limites de la voie nouvelle qu'il définissait.

Mais après Ghazalî, d'autres, de nouveau, tenteront d'aller plus loin; ils transgresseront allégrement les limites que sa prudence avait établies. Ainsi Mohieddine ibn Arabî, mystique andalou mort au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, rejettera les humbles pratiques de la méditation appliquée et de l'examen de conscience; il estimera avoir, pour sa part, dépassé les prophètes eux-mêmes, et, par la puissance de sa foi intuitive, avoir connu l'Essence divine, révélée sous la forme du vocable *Hou*, « Lui », et être

« redevenu Dieu ». « Ibn Arabî, écrit M. Massignon, livre la théologie mystique au monisme syncrétiste des Qarmates. Ce ne sont plus seulement les âmes, c'est même toute la création qu'il se représente comme émanant de Dieu suivant une évolution cosmogonique en cinq temps, corrélative d'une explicitation rationnelle symétrique de la science divine; et quant à l'union mystique, c'est par un mouvement inverse d'involution idéale en cinq temps que, totalisant la création entière dans notre pensée, nous « redevenons » Dieu... C'est à l'étude d'Ibn Arabî qu'on doit le divorce entre la mystique ascétique (rituelle et morale) et la théologie mystique, l'élaboration d'un vocabulaire théorique subtil, visant des hiérarchies gnomiques incontrôlables... C'est elle également qui a consommé le schisme entre les vocations mystiques musulmanes et leur rayonnement social... réservant l'apanage de la mystique, science ésotérique qui ne doit pas être divulguée, à des cercles initiatiques fermés, corporations intellectuelles fossiles<sup>1</sup>. »

L'autorité musulmane réagira contre les excès du monisme, et se croira parfois tenue de veiller à ce qu'ils ne soient plus enseignés; les Mamelouks institueront au Caire un *cheikh* des *soufi*. Dans l'Islam moderne, cependant, le goût des cénacles, ci-dessus signalé à propos de l'influence d'Ibn Arabî, a fait que le courant mystique a été surtout canalisé par les confréries, et souvent compromis par elles, nous le verrons dans un instant, dans des directions rien moins que spirituelles.

On ferait cependant une grave erreur en pensant que, dans les temps modernes, le soufisme n'est plus qu'agitation ou complaisances politiques. Le fondateur, en plein XIX<sup>e</sup> siècle, d'une confrérie bien connue aujourd'hui pour son rôle politique en Afrique du Nord, la *Senoussiya*, n'en apparaît pas moins comme un vrai *soufi*. Voici un exposé de sa méthode : on y trouve le souffle des maîtres anciens :

1. L. Massignon, *op. cit.*, pp. 61-63.

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

« Le mystique, qui a la volonté de s'unir à Dieu, commence par *la marche vers Dieu*; il continue (deuxième degré) par *la marche par Dieu* : sa volonté de marcher avec Dieu lui a valu le concours de Dieu; Dieu l'aide dans sa marche vers lui. Il s'élève ensuite (troisième degré) à *la marche sur Dieu* : Dieu le porte en quelque sorte vers lui. Le quatrième degré est *la marche avec Dieu* : l'absorption en Dieu commence. Le cinquième degré est *la marche au milieu de Dieu*; la confusion entre le mystique et son Dieu augmente. Au sixième degré, *la marche loin de Dieu* ou *sans Dieu*, le mystique est si bien confondu avec la divinité, si bien perdu en elle, qu'il n'a plus conscience de la personnalité divine en tant que distincte de sa propre personnalité. Enfin, le septième et dernier degré est *la marche-Dieu*; l'absorption en Dieu est absolue, l'âme est arrivée à l'état de perfection; elle pénètre alors dans le *monde* de la pluralité de l'unité de Dieu (la pluralité de l'unité divine, c'est en particulier le faisceau des âmes mystiques absorbées en Dieu); elle atteint l'*état intérieur* de la vie en Dieu; elle est à la *station* du niveau avec le secret; elle possède *en pensée* l'essence de tout; le nom de Dieu est alors *l'irrésistible*; la lumière correspondant à cet état de perfection est la *lumière incolore*<sup>1</sup>. »

Aussi la veine mystique demeure, et d'authentiques *soufi* ne cessent pas de figurer dans la communauté musulmane; même de nos jours, il arrive que l'un ou l'autre d'entre eux soit connu hors de son cercle spirituel; ce fut le cas récemment pour le cheikh ben Alouïya de Mostaganem, dont la *Revue des Etudes traditionnelles* a publié quelques pages dignes de la plus grande attention. On peut encore trouver un symptôme, d'ailleurs peut-être suspect, de la persistance de l'esprit mystique, dans la réunion au Caire, au printemps 1956, à l'issue du Ramadan, d'un Congrès *soufi*, qui s'est donné pour tâche de préparer un rassemblement mondial du soufisme.

1. D'après E. Montet, *op. cit.*, p. 50.

## CHAPITRE XV

### CONFRÉRIES ET MARABOUTISME

La mystique, dont nous avons tenté d'évoquer les beaux élans, a cherché une place dans les institutions de la communauté musulmane : la fondation des confréries, et même dans quelque mesure la pratique du maraboutisme, correspondent à ce souci de ne pas demeurer en marge et de s'insérer dans les structures sociales. L'entreprise était difficile; elle a conduit beaucoup de ses zélateurs à composer, de façon parfois troublante, avec le siècle. Mais aucun aperçu de l'évolution de l'Islam ne peut négliger de tenir compte de ces efforts.

#### *INSTITUTION ET STRUCTURE DES CONFRÉRIES*

Dès les premières années de l'Islam, des Musulmans particulièrement pieux se groupent pour l'accomplissement de bonnes œuvres; on ne saurait être surpris que parmi les groupements les plus anciens beaucoup soient suscités par le souci de défendre l'Islam, de veiller à ses frontières et de mener la guerre sainte. Telle est en effet l'origine des couvents fortifiés, les *ribât*, où se trouvaient entravés, « liés » (d'où ce terme), les chevaux prêts à porter au combat les fidèles, *morabit* (d'où « marabout ») qui veillaient là.

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

Ces *ribât* furent particulièrement nombreux sur les côtes moghrébines; l'un d'eux a laissé son nom à la capitale du Maroc, Rabat; on en peut encore admirer les constructions, en Tunisie, à Sousse et à Monastir (localité nommée, cette fois, selon l'appellation chrétienne du couvent). Dès le VII<sup>e</sup> siècle, des groupes de *soufi* se rassemblent aussi, pour l'ascétisme et la pénitence, dans le Bas-Iraq (Koufa, puis Bassorah, enfin Bagdad).

Etrangère sans doute à l'esprit de l'Islam originel, qui n'organise pas de clergé et ne reconnaît pas de hiérarchie spirituelle, la conception du maître spirituel, du *cheikh*, s'introduit rapidement chez les *soufi*, peut-être comme un reflet du monachisme chrétien; Ghazali l'accueille et, nous l'avons vu, lui donne un rôle important dans son système. A partir surtout du XII<sup>e</sup> siècle, le soufisme s'organise ainsi en confréries, en ordres, sous la direction de maîtres; tout en restant diverses, ces « voies » (la confrérie se nomme en effet *tariqa*) seront cataloguées et, dans une certaine mesure, officialisées.

Les confréries ont joué dans l'Islam d'hier, et jusqu'à un certain point gardent dans celui d'aujourd'hui un rôle suffisamment considérable pour qu'il soit nécessaire d'examiner rapidement leur mécanisme, ce qui nécessite une connaissance sommaire de leur vocabulaire.

Le maître de confrérie, le *cheikh*, doit à sa ferveur mystique un rayonnement spirituel particulier, la *baraka*. Aidé de « lieutenants », *khalifat*, et de « préposés », *moqqadem*, il initie des « disciples », *morid* ou *mouroud*, et agrège comme une sorte de tiers-ordre des affiliés, les « frères », *ikhouan* ou *khouan*.

La règle caractéristique du groupement est l'obéissance absolue au maître, laquelle prime l'observance cultuelle elle-même. « C'est, remarque le P. Lammens, l'unique et faible trace de pouvoir spirituel qu'il soit donné de découvrir dans l'Islam, cette religion régentée par des laïques, hommes de loi<sup>1</sup>. »

1. H. Lammens, *op. cit.*, p. 143.

Chaque « voie » confrérique, *tariqa*, se rattache par une « chaîne », *silsila*, jusqu'à quelque compagnon du Prophète ou très ancien ascète, parfois légendaire; l'initiation, *ouerd*, est transmise par le *cheikh*, et l'originalité de chaque « voie » consiste dans la « récitation » particulière, *dhikr*, qu'elle impose comme une pratique surérogatoire, dont l'importance croît parfois au détriment des prières canoniques.

Les confréries ont cherché à donner au *dhikr* une justification coranique; en effet, le Livre saint prescrit « d'invoquer Allah par une fréquente mention (*dhikr*) » (XXXIII, 41); de nombreux versets semblent recommander l'énonciation du nom divin : « Dis : Allah!... » (VI, 91, etc.), et l'on trouve aussi l'indication privilégiée du pronom : « Allah. Il n'y a pas d'autre divinité que Lui (*hou*) » (III, 1).

Selon les « voies », le *dhikr* consiste en la récitation de passages du Coran, accompagnés parfois de vers mystiques, ou dans la répétition prolongée du nom ou du prénom divin, articulé d'une façon particulière de manière à concentrer et en quelque sorte à épuiser l'attention du récitant; ainsi les Senoussi diront-ils, en supprimant l'*al* initial : « *Laba, Labi, Labo* »; il n'est pas rare, en terre d'Islam, de rencontrer aux carrefours de pauvres vieillards, subsistant de la charité publique, qui passent le jour entier à psalmodier ainsi le nom divin.

Il s'agit de « persévérer dans cette répétition jusqu'à ce que la langue et les lèvres s'arrêtent et que seule subsiste, au fond du cœur, l'impression du mot. Qu'il n'en demeure pas là, mais reprenne son exercice jusqu'à ce que cette image sensible vienne à s'effacer du cœur et que demeure l'idée immatérielle du nom divin si vive que l'esprit ne puisse plus s'en détacher<sup>1</sup> ». Comme tout procédé, d'ailleurs, le *dhikr* doit être mis à sa place, et éventuellement dépassé et oublié. « C'est Toi qui m'extasie, s'écrie al Hallaj, ce n'est pas le *dhikr* qui m'a extasié. Loin de mon

1. *Ibid.*, p. 146.

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

cœur l'idée de tenir à mon *dhikr*! Le *dhikr* est la perle médiane d'un gorgerin orfévéré qui Te dérobe à mes yeux dès que ma pensée s'est laissée ceindre par mon attention<sup>1</sup>. »

La confrérie a pour centre matériel une *zaouïa* (« angle », « coin retiré », « ermitage »), dite en turc *tekkîé*; c'est un ensemble de logis groupés autour d'un oratoire-école et souvent du tombeau du fondateur; elle essaime généralement sous forme de *zaouïa* annexes dirigées par des *moqqadem*. Une fête annuelle, *zerda* ou *mousssem*, attire à la *zaouïa* de nombreux visiteurs, qui y laissent des offrandes; de plus, les fidèles y rendent des visites particulières, *ziara*, nom sous lequel on désigne également les tournées qu'effectue le chef de confrérie, l'une et l'autre de ces institutions aboutissant également à des collectes. Certaines *zaouïa* acquièrent de la sorte des bases matérielles solides, consistant dans la possession de terres et de troupeaux ou dans l'affectation de biens de mainmorte, *babous* (terme moghrébin), *wakf* ou *wakouf* (terme oriental).

Parfois, et surtout dans l'Afrique du Nord actuelle, ces activités sociales et le renforcement de l'assise matérielle de la confrérie semblent prédominer, chez les cheikh, sur les préoccupations spirituelles. Beaucoup de maîtres de confréries, en Algérie surtout, ont assumé petit à petit un rôle politique; en effet, lorsque les Français ont abordé le pays et se sont efforcés de témoigner à des corps constitués religieux leur tolérance bienveillante à l'égard de l'Islam, ils n'ont naturellement pu trouver d'autre hiérarchie religieuse que celle des organisations confrériques; celles-ci ont, de la sorte, assumé en fait sur le plan civil le rôle d'un clergé. Tandis que certaines confréries, au nom de l'Islam, favorisaient la résistance à la pénétration française et l'insurrection, d'autres collaboraient avec l'administration occidentale tolérante, en tiraient divers avantages, faisaient de la petite politique locale et allaient parfois, après l'octroi du droit de vote, jusqu'à

1. Cité par L. Massignon, *op. cit.*, p. 170.



devenir des sortes d'officines électorales; d'où les réactions du réformisme, elles aussi mêlées de religieux et de politique, sur lesquelles nous aurons à revenir.

### QUELQUES GRANDES CONFRÉRIES

Il ne saurait être question de présenter ici un tableau complet des confréries musulmanes. Nous nous bornerons à signaler quelques-unes des principales, en nous efforçant de tirer de ces divers exemples un aperçu de la variété des activités confrériques, surtout contemporaines.

Au XII<sup>e</sup> siècle apparaît en Iraq, d'où elle se répandra sur la totalité du monde musulman, la confrérie *Qadiriya* ou *Qadriya*; son fondateur éponyme est Si Abdelqader Guilani, le plus vénéré des pieux personnages de l'Islam, le « Sultan des Saints ». En Algérie, l'émir Abdelqader ajouta à son prestige de chef tribal le rayonnement issu de cette confrérie à laquelle il appartenait. D'une façon générale cette confrérie, dont les diverses *zaouïas* sont pratiquement indépendantes, apparaît comme d'esprit philanthropique et tolérant. Encore très vivante en Afrique du Nord, la *Qadriya* est également assez répandue en Afrique Noire; c'est d'elle que relèvent les Mourides du Sénégal. A la même époque remonte la *Rifayya*, dont les adeptes répandus surtout en Orient se distinguent par des macérations souvent sanglantes.

Au XIII<sup>e</sup> siècle est fondée, par le célèbre poète mystique Djelaleddin Roumi, la confrérie *Mevleviya* ou *Moulaviya*. Les Mevlevi ou derviches tourneurs eurent leur centre à Konia en Anatolie; après l'avènement du kéralisme, ils se sont repliés en Syrie. Les Mevlevi ne font nulle difficulté d'admettre les étrangers au spectacle, fort curieux, de leurs exercices; ceux-ci revêtent une signification ésotérique et semblent figurer une représentation de l'équilibre cosmique et du système solaire. Les derviches, coiffés d'un haut bonnet de feutre, revêtus d'un corsage serré et

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

d'une ample jupe évasée, se disposent autour du maître immobile, et, au son de la flûte et du tambour, ils décrivent une série de cercles, d'abord en marchant, puis en tournant sur eux-mêmes, de plus en plus vite. « Figures perdues, concentrées, absentes, sans rayonnement pourtant... A la fin, plus de chant, rien qu'une musique rapide, moins haletante. Ils semblent des oiseaux qui ne battent plus des ailes, qui planent. Tous en plein ciel... C'est l'extase, c'est l'instant où ces danseurs enivrés éprouvent que leur désir nostalgique fait éclater leur moi individuel... Tout est douceur, harmonie, unité, innocence. Ils croient avoir rejoint la force primordiale, la réalité suprême, s'y apaiser et s'y confondre<sup>1</sup>. »

La *Chadiliya* ou *Chadouliya* a été également fondée au XIII<sup>e</sup> siècle. Elle est surtout africaine, et reste vivace à travers plusieurs de ses rameaux. La *Madaniya* conserve le nom d'un de ses fondateurs de l'ordre *Chadiliya*, le célèbre Sidib ou Médine de Tlemcen. L'*Aïssaoua* s'est détaché du tronc à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de Si Mohammed ben Aïssa, de Meknès; ses adeptes se signalent par leur effort continu d'ascèse et d'oraison et par les exercices extraordinaires auxquels ils se livrent, se transperçant les joues avec une aiguille, léchant du fer chauffé au rouge, avalant des cailloux et des scorpions. La *Derkaoua*, créée au Maroc au début du XIX<sup>e</sup> siècle, s'est développée dans les pays berbères dont elle favorisait le particularisme. L'*Alaouiya* a été fondée en 1920 à Mostaganem par le cheikh ben Alioua, qui a réussi à lui donner à la fois une haute tenue mystique et une ouverture d'esprit très moderne; elle a rayonné jusqu'en Orient et acquis quelques adhérents ou sympathisants européens parmi les disciples de René Guénon; toutefois, la mort de son fondateur en 1934 a quelque peu ébranlé l'unité sinon la qualité du groupe.

1. Maurice Barrès, *Une enquête aux pays du Levant*, Paris, 1923, II, pp. 142-143.

La *Naqichbendiya*, fondée au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, est au contraire typiquement orientale; elle a recouvert les populations montagnardes du Kurdistan et du Caucase; elle a inspiré les *mouroud* qui ont résisté aux armées russes tsaristes dans le Daghestan, et elle a contribué à entretenir le particularisme national kurde.

La *Bektachiya* semble remonter au XV<sup>e</sup> siècle; peut-être est-ce davantage une secte qu'une confrérie. Elle paraît en effet avoir cultivé une doctrine secrète, d'inspiration plus ou moins chiite. Les dignitaires de l'ordre recevaient, de la part des adeptes, de véritables confessions. La *Bektachiya* servit d'aumônerie au corps militaire des Janissaires; elle lui a survécu difficilement, gardant cependant de solides attaches dans les Balkans, surtout en Albanie.

Un renouveau confrérique est suscité en Afrique du Nord, au XVIII<sup>e</sup> siècle, par l'activité de la *Khelouatiya*. Cette confrérie, fondée en Orient au XI<sup>e</sup> siècle, étendra en Afrique du Nord deux puissants rameaux, la *Rahmaniya* et la *Tidjaniya*.

La *Rahmaniya* est organisée vers 1750 par le cheikh kabyle Si Mohammed ben Abderrahmane : elle reste actuellement la plus prospère des confréries d'Algérie. Elle a défendu l'indépendance tribale kabyle contre les Turcs, puis contre les Français; c'est un de ses *cheikh* qui a suscité l'insurrection de Kabylie en 1871.

La *Tidjaniya* est fondée vers la même époque à Aïn Mahdi, près de Laghouat, par le chérif Si Ahmed Tidjani, dans un esprit tolérant et peu formaliste. Hostile au dey d'Alger et rivale de la *Qadriya* qui soutenait l'émir Abdelqader, elle a réservé bon accueil aux Français et leur a facilité l'accès du Sahara. Elle a même beaucoup essaimé en Afrique et jusqu'en Orient, mais ses divers essaims ont eu des comportements et des destins très divers. A la différence de ceux du Sud-Algérien, les *Tidjani* du Maroc se sont montrés fort opposés à la pénétration française. Etablis en Afrique Noire, particulièrement au Sénégal et au Soudan, les *Tidjani* ont animé, au XIX<sup>e</sup> siècle, la résistance à la pé-

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

nétration européenne; ils font actuellement figure d' « aile marchante » des confréries et, en face de la « vieille et paisible confrérie des *Qadriya*... soutien de l'ordre établi..., ils jouent aujourd'hui un rôle important dans les compétitions électorales, où ils favorisent souvent de leur influence les partis avancés<sup>1</sup> ». Certains d'entre eux ont suivi les leçons du cheikh Hamal, fondateur d'une nouvelle voie confrérique, dite Hamalisme ou Tidjanisme à onze grains, en raison d'un système numérique rénové illustré en particulier par la réduction à onze du nombre des grains du chapelet. Le hamalisme a pris d'emblée un aspect revendicatif populaire, aux réactions parfois violentes, qui a d'abord incité les autorités à le traiter par voie répressive; il suscite aujourd'hui plus de bienveillance, car il semble devenu un élément typiquement africain autour duquel on peut s'attendre à voir subsister une forme particulière d'Islam noir peu perméable aux influences réformistes et orientales.

La *Tidjaniya* a cependant essaimé aussi en Orient; certains de ses adeptes sont passés en Turquie vers le moment où s'établissait le régime kémaliste, qui mettait fin par voie de police à l'existence des *tekkie*. Pendant la guerre 1939-1945, tandis que la tension laïcisante s'atténuait quelque peu, la propagande *tidjani* reprit; elle conduisit bientôt à divers excès et les autorités durent la réprimer. Mais une activité confrérique plus ou moins clandestine se poursuit depuis lors en Turquie, non seulement par la *Tidjaniya*, mais par la *Bektachiya* et la *Naqichbendiya*<sup>2</sup>.

Ce n'est enfin qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle qu'a été fondée la *Senoussiya*, par le cheikh algérien Si Ali es Senoussi, influencé par la tendance *khadiriya*; cette tendance tire son nom et reçoit son inspiration de al Khadir ou al Khodr, « le Vert », personnage mystérieux qui rappelle le prophète Elie et saint Georges, et au-

1. A. Le Grip, « L'avenir de l'Islam en Afrique Noire », *L'Afrique et l'Asie*, n° 10, 1950, p. 14.

2. Cf. ch. XIX, p. 288.

quel Bistâmi et Mohieddine ibn Arabi ont assuré devoir leur initiation mystique. La *Senoussiya* se distingue par un puritanisme teinté de quelque xénophobie, qui entend rendre à l'Islam sa qualité primitive. Représentée encore en Algérie par quelques *zaouïa*, la *Senoussiya* s'est surtout établie en Libye; elle y a lutté contre la conquête italienne et a fomenté, dans les confins sahariens français, pendant la guerre de 1914-1918, l'agitation qui coûta la vie au Père de Foucauld. La *Senoussiya* s'est de nouveau opposée à la pénétration italienne en Libye durant l'entre-deux-guerres, et beaucoup de ses affiliés se réfugièrent au Soudan et en Egypte. Les Britanniques associèrent quelques-uns de ces éléments à leurs opérations contre les Germano-Italiens; ils ont placé à la tête de l'émirat de Cyrénaïque, puis aidé à accéder au trône de Libye, son chef le Sayed Idriss, désormais monarque constitutionnel.

Il s'agit là, sans nul doute, du succès le plus remarquable obtenu dans l'Islam contemporain par le mouvement confrérique. Ce succès ne doit, cependant, pas trop grandement faire illusion; il est dû à des circonstances bien particulières, dans un canton du monde musulman encore peu évolué, de structure en partie tribale et demeuré vulnérable aux influences étrangères.

En revanche, dans l'Orient arabe, l'activité confrérique est insignifiante; encore notable en divers cantons berbères, elle est nettement décroissante dans l'ensemble de l'Afrique du Nord où elle apparaît comme un élément du passé, combattu à la fois par les progrès de l'agnosticisme et par l'action du réformisme. En Afrique Noire, le prestige des confréries est moins entamé; les masses attachent une grande valeur aux secrets initiatiques, que leurs chefs passent pour détenir : connaissance du centième « nom divin » confié à Ali seul, science des nombres et des lettres permettant de dégager le pouvoir magique des mots, etc. Les confréries ont su, d'autre part, s'adapter avec souplesse aux besoins sociaux du pays noir et de ses divers cantons. Aussi semble-t-il parfois possible encore d'appuyer sur les confréries un

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

mouvement de résistance aux influences réformistes et orientales, en faveur d'un « Islam du terroir »; tentative sans nul doute fort intéressante, mais dont l'avenir dira si elle ne fait pas un trop grand crédit aux forces du passé.

### LE MARABOUTISME

L'exaltation des « personnalités » hors série, étrangère à l'esprit de l'Islam originel, a été favorisée par le soufisme et organisée par les confréries; elle a trouvé, particulièrement en Afrique, une expression populaire, qui demeure aujourd'hui encore très vivante, dans le maraboutisme.

Les marabouts, dont le nom passe pour avoir été emprunté aux hôtes, ascètes et guerriers, des anciens *ribât*, ce sont, dans la langue d'aujourd'hui, les pieux personnages qui ont répandu, spécialement en terre moghrébine, la foi et la ferveur musulmanes, ou qui les cultivent encore, soit dans le cadre des confréries, soit isolément. Mais le terme est essentiellement, de nos jours, du vocabulaire européen; et il sert à désigner, aussi bien que le saint ascète, le petit édicule qui abrite son tombeau; en ce dernier sens, chacun a entendu parler par exemple du « marabout de Sidi Brahim », dans la défense duquel se sont illustrés les chasseurs à pied durant la conquête de l'Algérie. Dans la langue arabe, ces « saints » se nomment plus régulièrement des *ouali* ou *ouéli*.

Il s'agit d'un véritable culte des saints, que les *soufi* ont peu à peu imposé, en dépit du peu de goût de l'Islam classique pour les « intercesseurs », et qui développe une atmosphère mystique. Sous leur influence, à la révélation indirecte accordée aux prophètes (Mahomet lui-même n'a été mis en possession du Coran que par l'intermédiaire de l'archange Gabriel) tend à être préférée l'union mystique directe réalisée par l'effort spirituel. « A l'encontre de la doctrine orthodoxe, le soufisme se montre enclin

à proclamer la prééminence des *ouéli*, à savoir des saints, ascètes et mystiques, sur les prophètes. Il a... réussi à fonder, ensuite à populariser, le culte des *ouéli*, ainsi que la croyance à leurs miracles... ou plutôt merveilles, prodiges<sup>1</sup>. »

Le goût du merveilleux, découragé par l'Islam classique mais demeuré très vif chez les populations arabo-berbères du Moghreb, a en effet favorisé l'implantation du maraboutisme en Afrique du Nord. La légende des *ouéli* dont les tombeaux sont vénérés est caractéristique à cet égard : elle met en scène le plus souvent des prodiges généralement bénéfiques, comme le jaillissement d'une source, le détournement d'une rivière, la destruction d'un monstre, réalisés de son vivant par le saint. Fréquemment ses services sont également ceux d'un juge ou d'un arbitre : grâce au marabout l'usurpateur d'une terre a vu brûler ses récoltes, l'opresseur d'une famille pauvre a été écrasé sous les ruines de sa maison mal acquise; et la bénédiction, la *baraka* du saint, qui reste attachée à son tombeau, permet aujourd'hui encore le juste règlement des différends, car la main du faux témoin ou du menteur se desséchera s'il se hasarde à travestir la vérité lorsque l'épreuve judiciaire se déroule devant l'édicule sacré.

Mais la fortune des *ouéli* au Moghreb semble s'être fondée principalement sur l'art avec lequel ces prédicateurs de l'Islam, imitant plus ou moins inconsciemment le comportement de Mahomet à l'égard du paganisme mecquois, ont su faire reposer leur action sur les assises mêmes de l'animisme berbère. L'examen des édifices et lieux consacrés maraboutiques, éclairé par la légende significative attachée à chacun d'entre eux, le révèle nettement : presque toujours, les *ouéli* ont su accoler l'attache matérielle de leur vénération posthume aux réceptacles traditionnels : arbres, grottes, sources, des forces naturelles et magiques traditionnellement révérees; le plus souvent, leur propre activité

1. H. Lammens, *op. cit.*, pp. 138-139.

de thaumaturge n'a visiblement fait que relayer ou recouvrir l'action de ces forces; de la sorte ils ont réussi, au prix de compromis aisément acceptés par le peuple, discutés aujourd'hui par les docteurs, à insérer l'Islam dans un milieu fruste, extrêmement attaché à ses pratiques païennes.

Rien de plus vivant encore, en pays berbère, que ce foisonnement maraboutique sans cesse renouvelé. Chaque observateur de l'Afrique du Nord peut en citer bien des preuves anecdotiques. Il nous a été donné, il y a quelques années, alors que nous circulations dans le douar kabyle de Kourriet (Fort-National), d'entendre vanter par notre guide la parfaite sûreté de la piste vertigineuse que nous empruntions avec quelque appréhension : elle était en effet garantie, disait-il, par deux *ouéli* fort efficaces. L'un se nommait Sidi Ali ben Aïssa, venu il y a deux ou trois siècles de la Seguïet el Hamra (Rio de Oro), origine que la légende prête à beaucoup d'entre eux; l'autre, ajoutait le guide, « c'est Marraqchî... ». Et quel est ce Marraqchî ? interrompions-nous. « Marraqchî, le père de celui qui travaille à la poste... » Quelques kilomètres plus loin, nous rencontrions en effet le facteur rural dont jadis le père, originaire du Maroc, était venu s'établir en ces lieux et y avait acquis une flatteuse réputation de sainteté; la tombe de ce pieux personnage, que tous les habitants avaient bien connu, accroissait désormais à leur satisfaction la sécurité d'un défilé aventureux.

En dépit des critiques actuellement prodiguées par le réformisme, dont nous étudierons plus loin les ressorts et l'activité, tout n'apparaît pas blâmable ni complètement vain dans ces naïves vénérationes et pratiques maraboutiques, évidemment entachées de bien des superstitions. En se substituant en fait aux observances rituelles, malaisées à suivre hors des villes et de leur organisation culturelle, les pratiques maraboutiques entretiennent une certaine vie religieuse et, avec elle, conservent, dans les milieux ruraux, le sens du spirituel. La crainte des châtements prodigieux que les *ouéli* réservent aux méchants et aux



## CONFRÉRIES ET MARABOUTISME

imposteurs concourt efficacement aussi au maintien de la moralité.

Dans l'ensemble de la Berbérie, à l'exception des villes et des bourgades de civilisation urbaine, le maraboutisme demeure extrêmement vivace; la déconsidération qui commence à s'attacher à la plupart des confréries en raison de leur activité temporelle n'atteint guère encore le culte localisé des saints ni le respect témoigné à leurs actuels desservants. On peut répéter, après A. Bel et bien d'autres, que ce culte « constitue presque l'unique religion des ruraux et surtout des femmes ».

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE XVI

# LES INFLUENCES EXTÉRIEURES DANS LE DÉVELOPPEMENT RÉCENT DE L'ISLAM : ESPRIT MODERNE ET NATIONALISME

Au long de ces pages, nous avons eu à plusieurs reprises l'occasion de remarquer, dans le développement de l'islam, le jeu des influences extérieures. Ces influences ont pris, surtout au cours des deux derniers siècles, une importance considérable dans le domaine de la vie publique. Aussi paraît-il nécessaire de clôturer cet aperçu du développement de l'islam par un rapide examen global des influences extérieures dans la structure des Etats musulmans et dans l'essor des mouvements politiques.

### *JEU DES INFLUENCES EXTERNES SUR LES STRUCTURES ÉTATIQUES*

En principe, l'Etat se confond avec la communauté musulmane; les groupes sociaux non musulmans sont en marge de la vie publique. Les influences extérieures auraient donc logiquement dû, dans le domaine étatique, être nulles. En fait, elles ont

eu une importance grandissante, et leurs premières manifestations remontent loin dans l'histoire de l'Islam.

Le gouvernement des califes *rachidoun* était, rappelons-le, typiquement arabe et tribal. Mais déjà le Califat omeyyade de Damas fait figure d'Etat : c'est dans la mesure où il a recueilli et mis à son service une chancellerie byzantine. Après lui le Califat abbasside de Bagdad, qui est une sorte de satrapie, illustre la substitution de l'Asie à l'Europe dans le jeu des influences étrangères, qui se modifient donc, mais vont cependant en croissant.

Ce sont toutefois les Ottomans, destinés à donner le ton au monde musulman pendant plus de quatre siècles et à en dominer longtemps la plus grande partie, qui s'assureront de la façon la plus systématique des concours hors de la communauté musulmane turque. Certes, ils conservent toujours la haute prérogative de la souveraineté, et même à l'égard de l'étranger gardent le ton du seigneur, sinon du maître; en sorte que toute collaboration qu'ils obtiennent peut valoir, en principe, comme une conquête de l'Islam. Il n'en reste pas moins qu'au rebours du précepte coranique ils prennent chrétiens et juifs pour associés... et finissent par leur ressembler.

Osman, fondateur de la dynastie, assure ses premiers succès en Anatolie, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, par une politique de contacts, de collusions et de compromis avec des féodaux grecs. Cette politique obtient d'abord la capitulation et le passage à l'Islam du commandant grec de Brousse, Evrenos; elle se poursuit par une série de mariages sultanaux dans les cours balkaniques et d'intrigues efficaces auprès du haut clergé orthodoxe, provoquant des demandes de « protection »; elle aboutira bientôt à la constitution d'un véritable « parti ottoman » au sein de la famille impériale byzantine. Le couronnement de cette persévérante et subtile action, après la prise de Constantinople en 1453, consistera moins en une conquête qu'en une substitution à l'Empire grec d'un Empire ottoman, qui aura dans une large

mesure adopté son style de vie dynastique et gouvernementale. Le sultan est bien plutôt le continuateur du Basileus, tué sur les ruines de la cité, qu'il ne le sera du fantôme califal abbasside, un instant ramené du Caire trois quarts de siècle plus tard.

Recenser tous les emprunts ottomans à l'Occident nécessiterait une longue et peut-être fastidieuse énumération. Quelques exemples suffiront à montrer leur ampleur et leur variété. Ce sont des renégats qui bâtissent les mosquées des Ottomans, construisent leur flotte et fondent cette artillerie lourde qui « coupera le détroit » du Bosphore et fera brèche à Constantinople. Les intérêts particuliers des colonies génoises, telles que Galata, accrochées de longue date aux flancs de l'Empire byzantin, sont habilement flattés, en sorte que leur loyalisme à l'égard de la métropole fait place à une fructueuse collaboration avec le conquérant turc, ainsi relié à la vie économique de la Méditerranée. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, la France, investie par l'Empire hispano-autrichien, fait du sultan ottoman son « allié de revers » ; les « capitulations » que François I<sup>er</sup>, en 1535, passe ainsi pour la première fois avec Soleiman procurent sûreté et prospérité aux négociants français des Echelles du Levant. Bien qu'en fait elles ne fussent « qu'une convention d'établissement et de commerce, accordée normalement aux étrangers non ennemis dans l'intérêt commercial et fiscal de l'Empire, [et]... n'impliquant pas la moindre infériorité pour la puissance territoriale<sup>1</sup> », ces capitulations ont fourni par surcroît, avec la protection des sanctuaires chrétiens puis des chrétientés locales, l'occasion d'un rayonnement occidental qui s'étendra bientôt à tout l'empire.

Les Ottomans ont toujours su rétribuer, comme d'utiles fournisseurs, les « Gens du Livre » devenus leurs sujets, et en accroître le nombre. Ils attirent chrétiens d'Orient et juifs dans leurs villes, et surtout leur capitale, afin de développer l'artisanat : les juifs expulsés d'Espagne par la *riconquista* chrétienne sont bien

1. F. Grenard, *Grandeur et décadence de l'Asie*, Paris, 1939, p. 133.

accueillis à Constantinople. Surtout, ils s'assurent la soumission fidèle des hiérarchies des religions protégées; ils tirent du statut classique des « Gens du Livre » un véritable « régime patriarcal » aux termes duquel ils accordent, aux chefs religieux des communautés chrétiennes et juives élus par celles-ci, une délégation viagère de souveraineté en matière de juridiction de statut personnel et de collecte fiscale.

L'empire, sous férule musulmane, est donc multinational. L'armature communautaire musulmane y subsiste certes, avec les juristes, *mufti*, les juges, *cadi*, et la traditionnelle loi, *chariab*; mais celle-ci ne suffit plus à un État aussi diversifié, et elle est complétée par la législation supplétive, toujours plus abondante, les *kanoun*. Ce n'est probablement pas un hasard si l'empereur Soleiman, celui-là même qui conclut l'alliance française et entérina les « capitulations » (1535), a reçu le titre de *kanouni*, le législateur. Il est remarquable aussi que le sultan Abdulhamid I<sup>er</sup> se trouvera amené, deux siècles et demi plus tard, en même temps qu'il relèvera son titre califal, à lui donner un caractère paradoxalement pontifical, inspiré par les chrétiens et calqué sur l'institution papale (1774).

Très divers, souvent importants, ces emprunts ottomans à l'extérieur demeurent cependant accessoires; ils n'altèrent pas le caractère musulman de la souveraineté, qui les opère librement dans l'intérêt de l'Islam, et ils ne mettent jamais en cause le principe fondamental de la confusion entre la communauté musulmane et l'État. Les mœurs, d'ailleurs, continuent de garantir, quels que soient les lois et règlements, la suprématie musulmane pratique, affirmée à toute occasion de façon expéditive à l'égard des « Gens du Livre », les *giaour*, et même des étrangers.

Avec l'affaiblissement réel de l'Empire ottoman au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, ces perspectives changent quelque peu. La Russie menace gravement l'intégrité de l'empire, que les puissances de l'Europe occidentale souhaitent maintenir, mais en le réformant et, peu à peu, en lui imposant une tutelle indirecte. L'occidenta-

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

lisation de l'Empire ottoman, qui cesse d'être complètement spontanée, n'en constituera pas moins pour le monde musulman un précédent d'une extrême importance.

Un sultan éclairé, Mahmoud II (1808-1839), secondé par un grand vizir d'esprit moderne, Réchid Pacha, inaugure d'autorité une réforme générale de la vie politique et sociale; c'est le *Tanzimat*. Il s'agit non seulement de refondre lois et règlements, mais de modifier les mœurs et de donner au corps social un nouvel équilibre inspiré des normes occidentales; l'entreprise se heurte, bien entendu, aux vives résistances des milieux conservateurs et des personnages religieux; elle ne sera jamais qu'incomplètement exécutée, et beaucoup de ses succès partiels ne seront pas définitifs.

La réforme implique d'abord la destruction, réalisée à grand peine, de l'antique milice des Janissaires, jadis remarquable instrument de conquête et de domination, devenu cependant un insupportable Etat dans l'Etat. L'organisation administrative est refondue, le fisc régularisé; le vêtement est modernisé : le port de la stambouline, longue redingote noire, et du fez, qui se substitue au turban, est imposé aux fonctionnaires.

Sous Abdulmedjid II (1839-1876) une refonte générale du régime des *giaour* est réalisée en deux étapes, qui correspondent l'une et l'autre au souci de précéder une intervention européenne. Le *Hatti Chérif* de Gulhané, en 1839, doit mettre fin à l'inégalité civile et à l'insécurité des non-Musulmans, et le *Hatti Humayoun* doit, en 1856, supprimer leur inégalité politique, tout en appelant l'ensemble des sujets ottomans à l'exercice de modestes droits représentatifs à l'échelon local.

La pratique administrative tarde, bien entendu, à suivre, mais les idées de réforme et de progrès font leur chemin dans les milieux cultivés, ainsi que dans les cadres de l'armée et surtout de la marine; elles suscitent des comités politiques, ébauches de partis, institutions inconnues à l'Islam, et dont les premières fondations s'édifient d'ailleurs à l'étranger. En 1865, le mouve-

ment réformiste des « Jeunes-Turcs » est créé de la sorte et publie un journal à Londres.

Le sultan Abdulmedjid s'effraie du développement du mouvement libéral; il est remplacé par Abdulhamid II, destiné à finir son règne en véritable tyran, mais qui laisse guider ses débuts par un vizir éclairé, Midhat Pacha. Une constitution fondée sur le principe de la séparation des pouvoirs est octroyée le 22 décembre 1876, juste à temps, une fois de plus, pour prévenir la pression européenne; elle institue un régime parlementaire avec deux chambres, dont l'une est élue, et un ministère responsable devant le souverain; celui-ci garde des prérogatives étendues comme celle de prononcer la peine de l'exil. Le Parlement sera prorogé dès 1878; en fait, il aura surtout servi d'élément de manœuvre à l'égard des puissances. Celles-ci continuent d'imposer, de temps à autre, des réformes; l'autonomie est instituée dans certains territoires privilégiés, comme Samos et le Liban; des missions de gendarmerie concourent à l'ordre public en Macédoine.

L'immixtion occidentale, qui accompagne et souvent occasionne ces réformes partielles, est plus considérable et surtout plus sensible dans le domaine économique. De nombreuses compagnies européennes ont obtenu la concession des ports et des voies ferrées à construire, des mines à ouvrir, de services publics à organiser; peu confiantes dans la stabilité et la sécurité du pays, elles ont en général assorti leur concours, indispensable pour la mise en valeur, de conditions très sévères, qui à tort ou à raison donnent à leurs entreprises des apparences d'abusives exploitation.

On ne peut être surpris que ces circonstances politiques et économiques, visiblement liées à la présence occidentale, suscitent une vigoureuse réaction islamique; le sultan, qui gouverne désormais par des moyens de basse police, est heureux de cette occasion de s'appuyer sur les éléments musulmans conservateurs.

En revanche, le mouvement libéral multiplie ses points d'appui en Occident : en 1894, Ahmed Riza bey et Abdullah Djvedet

## *LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM*

fondent à Paris le Comité « Union et Progrès ». Il se renforce également dans l'empire même, et, le 23 juillet 1908, le Comité jeune-turc de Salonique proclame et impose le rétablissement de la Constitution. En dépit d'une tentative de contre-révolution et derrière le paravent d'un sultan insignifiant, un triumvirat jeune-turc : Enver Pacha, Talaat Pacha et Djémal Pacha, exerce un pouvoir auquel il entend donner des formes occidentales; il ne peut éviter ni l'arbitraire à l'intérieur, ni l'aggravation de la mainmise économique de l'Europe, ni de désastreuses campagnes en Libye et dans les Balkans, ni en fin de compte l'entrée en guerre de la Turquie aux côtés de l'Allemagne. En 1918, la défaite des empires centraux amènera la destruction de l'Empire ottoman.

Ainsi l'expérience d'occidentalisation, certes partielle et imparfaite, mais longtemps prolongée, menée par l'Empire ottoman, ne l'a pas sauvé de la ruine. On n'en saurait tirer des conclusions définitives. Cependant, telle quelle, l'expérience ottomane a été, par réaction ou par imitation, à la base des principaux bouleversements de l'Islam moderne. Elle a servi de cadre à des développements nationalistes, que nous allons examiner sommairement dans un instant. Elle a également suscité bien indirectement les théories et les efforts du réformisme musulman, dirigés contre les accommodements du pouvoir et les « influences corrompues » étrangères à l'essence de l'Islam. En même temps elle a accoutumé, cependant, la pensée et la pratique orientale à l'usage de procédés modernes; nous retrouverons dans la dernière partie de cet ouvrage le jeu de ces importants facteurs.

## *LES MOUVEMENTS NATIONAUX*

L'aspect libéral des mouvements politiques surgis, depuis un siècle, en pays musulman, a été évoqué dans les pages qui pré-



cèdent. Leur aspect national mérite de retenir davantage encore notre attention, car l'influence de ce facteur nouveau sur les Musulmans d'aujourd'hui est d'une importance capitale.

L'Islam a vocation universaliste; il a entendu se placer au-dessus des groupes et des races; mais tout ce que nous avons entrevu de son histoire nous le montre néanmoins impliqué, à l'occasion, dans le jeu de tenaces particularismes tribaux et ethniques. Les rivalités des clans arabes dominent la chronique omeyyade; le particularisme berbère anarchique marque en sens divers l'évolution des pays de l'Afrique du Nord; les peuples touchés par l'Islam, des Yéménites aux Seljoukides et aux Noirs du Soudan, ont gardé leur individualité; dès avant les grands mouvements nationaux, Islam arabe, Islam turc, Islam malais, Islam « noir », etc., étaient sociologiquement distincts.

L'influence rapidement acquise par le nationalisme d'origine occidentale dans les divers cantons du monde musulman ne saurait donc surprendre, bien qu'en égard aux principes de l'Islam elle demeure paradoxale; les formations et les mouvements politiques auxquels elle donne naissance sont, du point de vue occidental, d'une grande originalité, et figurent parmi les composantes les plus importantes de la physionomie de l'Orient moderne.

Nous envisagerons ici, en situant leur origine, le nationalisme turc et le nationalisme arabe.

Le nationalisme turc se réfère à un passé très largement anté-islamique : il entend se rattacher, d'une part au foyer turc originel de l'Asie centrale (monts de l'Altaï, vallée de l'Orkhon où gisent les inscriptions tracées dans l'ancien alphabet turc), d'autre part aux invasions qui, depuis un temps immémorial, auraient déversé sur l'Orient et particulièrement l'Anatolie des peuples déjà authentiquement turcs. Les antiquités hittites sont systématiquement considérées dans la Turquie moderne comme nationales : des lions hittites sont disposés dans les rues d'Ankara, la capitale de la République turque; les grands organismes

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

d'Etat auxquels le kéralisme a confié la direction de l'économie s'appellent, en hommage aux glorieux ancêtres lointains, *Eti Bank* et *Sümer Bank*, « Banque des Hittites » et « Banque des Sumériens »; Attila est un prénom communément donné aux jeunes garçons.

Tout ce que l'on connaît de ces peuples turcs de l'Asie centrale, rudes, disciplinés, mais souvent industriels et toujours prodigieusement courageux et actifs, semble déjà porter la marque nationale; en se référant à eux, le Turc retrouve les traits de son tempérament, la genèse de ses tendances, parfois même l'esquisse des structures que de nos jours son Etat rénové s'est donné. Telle épitaphe d'un antique *kagan* ne siérait-elle pas au tombeau d'Atatürk : « Pour la nation turque, la nuit je n'ai pas dormi, le jour je ne me suis pas reposé... Le peuple nu, je lui ai donné des vêtements; le peuple pauvre, je l'ai fait riche; le peu, je l'ai fait nombreux... »

Comme il est naturel, la révélation première de ces fastes a été procurée aux Turcs par l'Occident. C'est un écrivain français d'origine israélite, Léon Cahun, qui, en publiant vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle son *Introduction à l'histoire de l'Asie : Turcs et Mongols des origines à 1405*, a suscité l'enthousiasme des Turcs pour leurs ancêtres retrouvés. Cet ouvrage n'est qu'une compilation aujourd'hui vieillie et sans valeur scientifique, mais écrite avec une chaleur communicative et qui se lit encore d'un trait.

Un philosophe, sociologue et poète turc, Ziya Gök Alp, a tiré de ces données la thèse du « turquisme » : il a su trouver, dans la même veine, les accents propres à enflammer la jeune élite déjà éprise d'idées libérales. A l'encontre du quiétisme musulman et du panislamisme d'Abdulhamid, il prophétisait un Islam turc : « La patrie du Turc, s'écriait-il, c'est le pays où, du haut du minaret, l'appel à la prière retentit en turc, où le paysan comprend le sens de la prière, où dans les écoles le Coran est lu en turc. » L'équipe les « Jeunes-Turcs », qui prend le pouvoir en 1908, est turquiste, et l'un de ses membres, Enver Pacha,

périra au lendemain de la première guerre mondiale en essayant de soulever contre les Soviets les Turcs de l'Asie centrale; mais l'heure d'une renaissance nationale ne viendra qu'au lendemain du désastre ottoman, avec Atatürk. Encore celui-ci, nous le verrons, mettra la sourdine aux revendications turquistes sur l'Asie; il cantonnera dans la seule Anatolie l'effort de reconstruction; mais le nationalisme turc qu'il illustrera et sur lequel il fondera la Turquie moderne se rattachera expressément, par-dessus les Ottomans alors décriés, aux grands ancêtres redécouverts par la renaissance nationaliste.

Le nationalisme arabe ne sera pas obligé au même dépaysement; il n'aura pas, à l'égard de la langue de l'Islam, l'occasion de se poser en s'opposant; la recherche de héros et de bardes antéislamiques, à laquelle il se livrera épisodiquement, ne présentera pas pour lui le même caractère de nécessité et le même attrait de libération. Il n'en est que plus curieux de constater que lui aussi va naître, cependant, en marge de l'Islam : à ses origines on trouve d'abord des chrétiens d'Orient.

On peut s'étonner du rôle ainsi joué par les chrétiens d'Orient dans le réveil national arabe; celui-ci en effet commence par une renaissance littéraire, et selon la stricte tradition les chrétiens ne peuvent détenir le Coran, texte fondamental des lettres arabes, ni même utiliser l'arabe régulier; il en va encore ainsi, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, dans les villes orientales de stricte observance, comme Damas. Mais dans le Liban les chrétiens ont pu sauvegarder une certaine autonomie, échapper aux limitations vexantes du droit commun, des *dhimmi* ou *giaour*, épanouir sans restrictions leur culture et, chose infiniment précieuse, l'enrichir par des contacts européens et par l'étude des civilisations et des langues de l'Occident. C'est en ce canton privilégié de l'Orient, à la jointure des pays arabes et du monde méditerranéen, qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle des chrétiens arabes de double culture ont suscité la renaissance des lettres arabes, d'une part en appliquant les méthodes occidentales à la grammaire, à la pédagogie, à

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

l'histoire littéraire, à la lexicographie arabes, etc.; d'autre part en mettant à la portée du public arabe, par des ouvrages de vulgarisation, des encyclopédies, des journaux, etc., les principales acquisitions intellectuelles et scientifiques de l'Occident. L'émulation saisit d'ailleurs très vite les Musulmans qui s'adonnent eux aussi avec activité et succès à cet effort de renaissance.

Comme il est naturel, la fierté nationale ainsi éveillée suscite vite le désir de la libération politique. Ce sont encore des chrétiens qui en formulent d'abord l'expression dans les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle et les premières du XX<sup>e</sup>, avec l'ode d'Ibrahim el Yazigi, *Arabes, réveillez-vous!* sorte de *Marseillaise* de l'arabisme, qui circulera longtemps sous le manteau, l'ouvrage de Negib Azoury, *Le réveil de la nation arabe dans l'Asie turque*, le drame lyrique de Chekri Ganem, *Antar*, qui fait du héros anté-islamique une sorte de prophète de l'unité arabe. Musulmans et chrétiens se côtoient dans les sociétés qui se constituent alors en Europe (Ligue de la Patrie arabe, Ligue ottomane), à Constantinople (Comité culturel), à Beyrouth (Société des Réformes, Réveil libanais, Décentralisation). Ce sont d'abord des revendications simplement réformistes qui sont exprimées, et que défendent, sans grande efficacité d'ailleurs, les députés arabes envoyés au Parlement jeune-turc de Constantinople. Un tour nettement politique est donné aux travaux du premier Congrès national arabe tenu à Paris en 1913, et qui formule un programme d'émancipation et d'unité arabe. Dès le début de la guerre de 1914, les Turcs arrêtent et exécutent en grand nombre les membres, musulmans ou chrétiens, des comités qu'ils ont pu saisir : le nationalisme arabe compte ses premiers martyrs.

Le chérif hachémite de La Mecque, Hussein, se donne le titre d'émir de la ville sainte lors de la Révolution jeune-turque, se soulève contre les Ottomans le 10 juin 1916, se proclame roi du Hedjaz le 2 novembre 1916 et prescrit que le nom du sultan cessera d'être mentionné lors de la prière. C'est la « Révolte arabe », qui bénéficie d'un appui politique militaire complet de la part

des Britanniques; le colonel T. E. Lawrence soulève les tribus et les lance, en liaison avec les forces anglaises, contre l'armée turque; à cette occasion, il distingue et pousse au premier plan le troisième fils du chérif, Fayçal, prince particulièrement doué, auquel il laisse l'honneur d'entrer triomphalement à Damas le 3 octobre 1918, et dont la Grande-Bretagne fera, sur le trône de Bagdad, le champion de l'arabisme.

Le succès de la Révoite arabe enflamme les sentiments nationaux dans l'ensemble des pays arabes orientaux, mais ne suffira pas à les satisfaire. Les arrangements intervenus entre les Puissances alliées ne peuvent réaliser l'unité arabe; Egypte, Yémen, Nedj, demeurent respectivement sous les dynasties khédiviale, imâmite zeidite et séoudite; en 1924, les Séoudites chassent d'ailleurs du Hedjaz le roi hachémite Hussein, client des Britanniques.

Les territoires syro-mésopotamiens, détachés de la Turquie, sont constitués en divers Etats distincts et répartis, en vue de préparer leur ultérieure émancipation politique, entre les mandats français (Syrie et Liban) et britanniques (Iraq et Palestine-Transjordanie). Le mandat français protégera les minorités et favorisera les particularismes locaux; un nationalisme libanais comportant un équilibre islamo-chrétien et un nationalisme syrien centré sur Damas montreront toute leur force lors de la cessation du mandat (1943-1945). La Grande-Bretagne, au contraire, hâtera l'émancipation politique de l'Iraq, réalisée dès 1932, et fera de cet Etat le champion de l'arabisme et de l'unité arabe; elle saisira en 1941 une occasion de lancer derechef l'idée unitaire, que traduit en 1945 l'institution de la Ligue arabe. Mais Londres ne fera de la Transjordanie, depuis Jordanie, sous le prince hachémite Abdallah, qu'un modeste Etat tampon, et laissera se développer en Palestine l'expérience du Foyer national juif; en principe et initialement non politique, celui-ci aboutira cependant en 1948 à la création de l'Etat d'Israël.

L'introduction du Sionisme en Palestine, avalisée par la Décla-

## LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

ration Balfour du 2 novembre 1917, peut d'abord passer pour correspondre au souci charitable de recueillir des réfugiés qui resteraient minoritaires au sein du grand Arabisme; c'est pourquoi Fayçal s'y résigne un instant en 1919, tandis que les Britanniques espèrent, dans la prospérité apportée en Terre sainte par les juifs, dépolitiser la question sous leur propre égide. L'illusion se dissipe lorsqu'il apparaît bien que les Sionistes entendent fonder en Palestine une œuvre de prestige national et que les persécutions allemandes, en accroissant considérablement le volume des émigrés et des capitaux juifs qui affluent, donnent au Foyer refuge des dimensions et un élan redoutables. Désormais il s'agit du choc entre deux nationalismes, également exaspérés, également nourris d'ailleurs, outre leurs ambitions politiques, d'émotions religieuses. L'arabisme se sent champion de l'Islam et entend défendre Jérusalem, sa troisième ville sainte, comme une terre dont il considère que l'islamisation est définitive; Israël, en dépit de sa forme d'Etat laïque, mobilise les traditions mosaïques, en incorpore parfois le reflet à ses institutions, rattache sa présente entreprise aux souvenirs bibliques, qui valent en tout cas comme nationaux même pour les juifs incroyants, et exalte le sentiment de la reconstruction, sur le sol ancestral, d'une patrie perdue.

Si le sentiment de l'arabisme s'indigne partout de ce qu'il ressent comme « la pression » israélienne, des particularismes vivaces empêchent les Etats arabes de réaliser, constamment et concrètement, une action unifiée qui pourrait la mettre en échec. Ces désaccords ont stérilisé les réactions arabes en 1948, lors de l'abandon du Mandat palestinien par la Grande-Bretagne, et permis la naissance et la consolidation de l'Etat d'Israël. Unis depuis lors, de façon négative en quelque sorte, pour poursuivre le blocus de l'Etat d'Israël, les Etats arabes se sont de nouveau divisés lorsque le gouvernement de l'Iraq, en adhérant au Pacte de Bagdad, a fait passer le souci de la défense contre l'U.R.S.S. avant celui, qui reste primordial par exemple à Damas, de la

## ESPRIT MODERNE ET NATIONALISME

lutte contre Israël. Les réactions variées des diverses capitales arabes à propos de l'affaire du canal de Suez, les attitudes plus ou moins tranchées prises à l'occasion des opérations militaires du Sinaï et de Port-Saïd, les adhésions données ou refusées à la doctrine Eisenhower sur le Moyen-Orient montrent combien, en dépit d'un fond sentimental unitaire, les Etats arabes orientaux divergent occasionnellement dans leur comportement politique.

Nous touchons ici du doigt la complexité du sentiment national arabe, littéralement écartelé entre l'arabisme unitaire et les patriotismes particularistes, non d'ailleurs sans possibilité soudaine de conjonction plus ou moins durable de ces diverses forces passionnelles.

Aussi le nationalisme issu d'Occident revêt-il en pays d'Islam un sens ambigu. Comme en Occident, il a suscité entre des frontières artificielles des Etats nationaux férus d'indépendance, animés d'un vouloir-vivre égoïste et particulariste : la Syrie en est un exemple. Il a, d'autre part, favorisé l'éclosion de grands mouvements sentimentaux de zone, par exemple une solidarité passionnelle arabe, dont on ne trouve guère d'équivalent en Occident, si ce n'est à un degré plus faible comme dans l'Hispanidad. Enfin, rejoignant le sentiment religieux et se combinant avec lui de manière originale et inextricable, il a fait naître ce qu'il faut bien appeler un « nationalisme musulman », national au point que des chrétiens orientaux peuvent déclarer s'y rattacher, et voué à appuyer, à nourrir d'émotions religieuses et partant à passionner davantage les mouvements politiques nationaux des Etats de majorité musulmane.

Institut kurde de Paris



## CINQUIÈME PARTIE

# LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE TELLE QU'ELLE SOUHAITERAIT ÊTRE : PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE

Sollicité en des sens bien divers par la tradition et le goût de l'histoire, par le juridisme, par la mystique, par les enthousiasmes nationalistes, et en définitive par le contact violent et constant avec un monde moderne étranger à ses normes, l'Islam d'aujourd'hui s'interroge sur les voies qu'il devra suivre. Deux attitudes sont possibles : la réaction et l'acceptation. La réaction sera le fait du réformisme, qui s'appliquera à repenser l'Islam et aboutira de la sorte à des conséquences très diverses, les unes bornées et brutales, les autres libérales. L'acceptation mènera au laïcisme, générateur dans l'atmosphère musulmane de problèmes bien difficiles. Les solutions musulmanes d'aujourd'hui sont variées jusqu'à l'antinomie; les perspectives musulmanes de demain sont indiscernables; mais on peut du moins tenter d'esquisser les directions qui les sollicitent.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE XVII

### LE RÉFORMISME MUSULMAN

Le désir de réforme, constant dans l'Islam, y traduit un noble souci de perfection, que la réalité contredit et rejette vers les sources. De cette quête dans le passé les conséquences les plus diverses peuvent être tirées, d'une restauration étroitement médiévale à une renaissance hardiment ouverte. En face de ces ambiguïtés la doctrine hésite, transige ou se cabre, mais de vastes conséquences sociales et politiques apparaissent avant même que l'effort dogmatique ne reclasse ses données et ne retrouve son essor.

#### *PRINCIPES ET MÉTHODES DU RÉFORMISME*

Le croyant est persuadé de détenir, avec l'Islam, non seulement la vraie foi, mais le divin moyen de l'organisation de la société; aussi le désordre du monde lui paraît impliquer, pour lui, le devoir impérieux d'approfondir, d'épurer, de répandre sa foi. Chaque crise dans le monde musulman, manifestant ainsi l'insuffisant efficace de la communauté, concrétisant les épreuves envoyées par Dieu pour la punir de ses fautes et l'aider à s'amender, provoque donc logiquement un mouvement réformiste. Si le terme « réformisme musulman » s'applique dans le

vocabulaire courant, et sera appliqué ici au mouvement d'idées lancé dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et dont les prolongements se font sentir de nos jours, il ne faut pas pour autant penser qu'il s'agit là d'un phénomène absolument original et nouveau dans l'Islam.

Pour réformer l'Islam, le Musulman songe à revenir à la Révélation et à ses interprétations et compléments immédiats, par delà les déviations accumulées au cours des siècles. Mais cette démarche ne vaut pas seulement pour la vie spirituelle; elle implique le désir de remodeler la communauté dans sa vie sociale et politique. En effet le système musulman, nous le savons, ne peut distinguer le temporel du spirituel.

C'est donc aussi, et peut-être surtout, le régime de l'Etat qui sera mis en cause par la réforme; et il n'y aura nulle difficulté, au contraire, à chercher dans le plus lointain passé les bases de sa rénovation. L'Etat créé par l'Islam à ses origines, selon le grand réformateur cheikh Rachid Rida, est en effet « le meilleur des Etats, non seulement pour les Musulmans, mais pour toute l'humanité »; le gouvernement du calife Omar, tout proche de la Révélation et conçu d'après elle, non seulement était excellent, mais ne peut que garder une valeur permanente de principe.

Le moyen pratique de cette épuration et révision de l'Islam consistera dans le recommencement, sur des bases renouvelées, de l'effort de construction et d'élaboration des origines. Après avoir « rouvert la porte de l'*ijtihad* », il faudra reconsidérer la loi conçue jadis dans un cadre désormais dépassé, et depuis lors fossilisée et encombrée d'additions incongrues et de pratiques fautives.

Les réformateurs du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle se montrent très sévères pour le travail antique d'élaboration doctrinale, accompli dans une atmosphère médiévale, sans libre exercice de la pensée, par voie d'analogie, de développement, d'amplification. Voici comment un penseur musulman contemporain, le professeur liba-

nais Soubhi Mahmassani, expose les causes de la décadence de l'Islam, sous l'aspect législatif et jurisprudentiel; ce furent, dit-il : « 1° l'interdiction de l'interprétation et le mépris de l'étude; 2° l'acceptation de traditions fausses; 3° l'attachement au formalisme; 4° les préjugés de sectes; 5° la non-étude des causes effectives des règles juridiques; 6° la confusion de la religion avec les matières laïques<sup>1</sup>. » On voit que le réquisitoire porte loin.

Il s'agira donc d'exercer derechef l'*ijtihad*, sur des bases délibérément nouvelles, avec toutes les ressources du raisonnement scientifique et de la critique moderne. Pareille entreprise au sein d'une communauté traditionaliste n'ira pas sans difficultés; elle implique en effet que l'on transgresse une tradition bien établie, celle de « la fermeture de la porte de l'*ijtihad* », puis que l'on s'enhardisse à traiter un dépôt révélé par des procédés plus rationnels, sinon rationalistes.

Mais cet emprunt de procédés occidentaux n'implique pas nécessairement l'adoption d'un esprit occidental de libre critique. Il y aura dans le réformisme des attitudes très diverses; certaines chercheront en effet à éliminer ce qui, parmi les apports de l'histoire, a entravé les progrès de la société musulmane vers un type plus moderne; mais d'autres, tout au contraire, pourchasseront les prudentes innovations qui ont tempéré la primitive rigueur et plus ou moins accommodé l'Islam à l'évolution du monde extérieur.

### LES PROTESTATAIRES PURITAINS

La tendance rigoureuse ne manquera pas de séduire quelques-uns des réformistes modernes les plus illustres, qui se réclameront de prédécesseurs puritains et dans une certaine mesure

1. *Colloquial on Islamic Culture*, Princeton, 1953, p. 62.

poursuivront leur œuvre. Aussi, bien que ce soit paradoxal, un aperçu historique du réformisme doit s'ouvrir par la mention des « protestataires », Ibn Taimiyya et les Wahabites.

Ce fut en effet un pré-réformateur d'Ibn Taimiyya, polémiste damascène du début du XIV<sup>e</sup> siècle; renchérisant sur la rigueur du rite hanbalite, il combattit avec acharnement les nouveautés, les hétérodoxies réelles ou supposées, le culte des saints, la vénération du Prophète, les facilités offertes par la théorie de l'*ijma* ou consentement général susceptible de couvrir les innovations. Non sans exagération, Ibn Taimiyya et son disciple Ibn el Qayem passent aujourd'hui pour « avoir les premiers utilisé la critique rationnelle pour réformer la pensée islamique<sup>1</sup> ». Durement persécuté de son vivant, pour le dérangement qu'il causait au conservatisme et au conformisme, Ibn Taimiyya inspira quatre siècles et demi plus tard un autre protestataire, un Arabe du Nedj, Mohammed ibn Abdul Wahab, qui eut la bonne fortune de se voir accueilli et suivi vers 1748 par l'émir du Nedj, Mohammed ibn Séoud.

Tels sont les débuts du Wahabisme, qui reste de nos jours la forme d'Islam officiellement imposée au peuple en Arabie Séoudite. Le Wahabisme, qui rejette catégoriquement les facilités de l'*ijma*, réprouve toutes les innovations et tous les relâchements, depuis le culte des saints jusqu'à l'activité des confréries. Il ne reconnaît, comme sources de la Révélation, que le Coran et la tradition primitive, et il s'attache exclusivement au sens littéral des textes sacrés. La loi est appliquée sans nulle atténuation dans sa conception la plus étroite : la femme adultère est lapidée, et l'on tranche le poignet du voleur.

Les Wahabites, « en droit strict, ne constituent pas pourtant une secte, moins encore une hérésie proprement dite. Ils sont les *ultras*, les *intégristes* de l'Islam orthodoxe<sup>2</sup> ».

1. *Ibid.*, p. 82.

2. H. Lammens, *op. cit.*, p. 203.

### LES MODERNISTES MUSULMANS DE L'INDE

Les Moutazilites, auteurs de la théorie de la création du Coran, avaient tenté d'introduire dans l'Islam une sorte d'inquiétude rationaliste; ils sont, non sans complaisance, considérés comme des précurseurs par le mouvement moderniste musulman, qui trouve en Inde sa première expression, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

Sir Sayyid Ahmed Khan (1817-1898), commentateur du Coran, fondateur du « Mohameddan anglo-oriental College » d'Aligarh, est le pionnier du modernisme musulman de l'Inde. Il tient pour impossible que l'Islam contredise les données de la science, les nécessités de la nature, les exigences de la société moderne; aussi réinterprète-t-il la tradition avec beaucoup de liberté et d'audace et remodèle-t-il l'Islam selon la conception idéale qu'il s'en fait; il atténue sensiblement, de la sorte, la dureté d'institutions originelles comme la guerre sainte ou l'esclavage. Son principal effort porte sur l'éducation, et il exerce par ce moyen une influence considérable.

Après lui, le Sayyid Amir Ali, un chiite, poursuit son œuvre avec une audace accrue; pour lui le Coran est simplement l'œuvre de Mahomet, protagoniste de la raison et de l'évolution sociale; il doit être lu avec des yeux neufs, et sans nul souci des commentaires des docteurs.

De nos jours, Sir Mohammed Iqbal (1876-1938) a donné un nouvel éclat au modernisme musulman de l'Inde; il est à la fois un poète en langues persane et ourdoue, un philosophe en langue anglaise, un essayiste passablement soucieux d'un rôle politique. Ses *Six leçons sur la reconstruction de la pensée religieuse de l'Islam* (1928) paraissent, à beaucoup d'Occidentaux, plus mystiques que pratiques. Son audace d'interprétation est extrême; du verset coranique : « Dieu ne modifie pas ce qui est

en un peuple avant que celui-ci ait modifié ce qui est en lui-même » (XIII, 12), il tire l'idée que l'homme joue un rôle réel de coopération auprès de Dieu. Mais il semble parfois reculer devant les bouleversements sociaux que provoqueraient dans la communauté l'application de ses vues théoriques. Enfin, en Occident, on estime que sa pensée philosophique manque d'originalité. Mais il jouit en Orient d'un très grand prestige, que les années ne font qu'accroître. Il semble indéniable qu'il a beaucoup fait pour donner à la communauté musulmane de l'Inde le sentiment de sa force et la conscience de son destin : à cet égard, il mérite d'être considéré comme un des pionniers les plus efficaces du futur Pakistan.

A l'heure actuelle, une revue mensuelle, *The Islamic Literature*, qui paraît depuis 1948, constitue sous la direction de cheikh Mohammed Achraf le principal moyen d'expression de la pensée musulmane dans la péninsule indienne. Cheikh Mohammed Achraf considère le *hadith* comme très secondaire par rapport au Coran; s'il en était autrement, remarque-t-il, la communauté primitive se serait attachée à le transcrire en même temps qu'elle opérerait le recensement du Coran; il y a donc lieu de procéder à une révision sévère des collections classiques.

### LES RÉFORMISTES DU PROCHE-ORIENT ET LA SALAFIYA

Le réformisme oriental est d'origine plus récente que le modernisme indien; il a suivi des voies indépendantes et assez différentes.

Son protagoniste est Djemaleddine Afghani (1839-1897), philosophe et théologien influencé d'abord par le soufisme, auteur d'un traité sur *La réfutation des matérialistes*. Soucieux de restaurer les bases de la communauté musulmane, il dénonce à la fois comme facteurs de décadence les fautes des gouvernants



musulmans modernes et les influences occidentales impérialistes. La purification interne dont il rêve ne se distingue guère d'un sursaut national; une libération politique, à ses yeux, serait en quelque sorte un des moyens de la rénovation religieuse.

Cette tendance nationaliste se trouve plus accentuée encore chez l'Alépin al Kaouakibi (1849-1902), qui situe dans l'arabisme le foyer de la réforme et, tout en cherchant à distinguer entre Etat et religion, construit à son tour un système idéal. Il nomme *Oum al Qora* (c'est le nom de La Mecque, la « Mère des Cités ») cette sorte d'utopie islamique, fondée sur un califat rénové qui s'appuie sur un concile général chargé de légiférer.

Mais c'est cheikh Mohammed Abdou (1849-1905), grand *mufti* d'Egypte, qui sera la figure principale du mouvement de la *Salafiya* : le retour aux *Salaf*, les grands ancêtres. Venu lui aussi du soufisme, désintéressé mais modéré, il se place moins volontiers que Djemaleddine Afghani sur le terrain de la vie publique; mais il reste plus méfiant que les modernistes indiens à l'égard des emprunts à faire à l'Occident; il se bornera à en imiter la technique. L'essentiel lui semble être de préserver, de développer l'aspect « intérieur » de la religion, débarrassée des additions fallacieuses et ramenée à la simplicité et à la pureté des origines. Son programme, tel que l'a condensé le professeur H. A. R. Gibb<sup>1</sup>, peut être formulé en quatre points :

1° purification des influences corrompues subies jusqu'à présent par l'Islam (réaction contre les déviations du culte religieux populaire);

2° réforme de l'enseignement supérieur musulman (utilisation des méthodes occidentales);

3° nouvelle formulation de la doctrine islamique suivant les lumières de la pensée moderne (refus d'accepter systématiquement l'héritage des « docteurs »);

1. H. A. R. Gibb, *Les Tendances modernes de l'Islam*, trad. fr., B. Vernier, Paris, 1949.

4° défense de l'Islam contre les influences occidentalisesantes et chrétiennes.

Les milieux conservateurs ont peine à admettre la pensée et l'action de cheikh Monhammed Abdou; l'enseignement d'al Azhar ne sera, sous son impulsion, que partiellement et timidement réformé; il fera cependant consacrer quelques innovations utiles, comme la liberté de l'institution des caisses d'épargne.

En vue de diffuser plus commodément sa pensée, cheikh Mohammed Abdou pousse son meilleur disciple, le Syrien Rachid Rida (mort en 1935), à éditer une revue. Aussi paraît, à partir de 1897, *al Manar* (le « Phare » ou le « Flambeau ») qui devient la tribune du mouvement. De caractère plus dur et plus violent que son maître, Rachid Rida donne à la propagande réformiste un aspect combatif; c'est moins un philosophe de cabinet qu'un essayiste multipliant articles et brochures, moins un théologien qu'un polémiste, qui fait appel au sentiment plus qu'au raisonnement.

Rachid Rida est un admirateur passionné d'Ibn Taïmiyya et d'Ibn el Qayem; il accentue, à partir surtout de 1918, les tendances wahabites de la *Salafiyya*. Son goût de l'action lui fait souhaiter de doter la communauté d'institutions nouvelles ou renouvelées qui aideront à sa restauration et accroîtront son efficacité. Il espère d'abord pouvoir fonder à Constantinople un « Séminaire de Propagande et de Direction de Conscience », mais l'atmosphère jeune-turque de la capitale ottomane dessert ce projet; celui-ci est réalisé au Caire, sous une forme plus modeste, et concourt à donner un nouvel essor à la propagande et à l'apostolat de l'Islam. Et Rachid Rida parvient enfin à la conception d'une sorte d'Institut supérieur de théologie et de droit, qui aurait à préparer tous les docteurs : *cadi*, *musti*, voire le futur calife; « innovation fort différente de ce qu'était théoriquement le Califat orthodoxe, mais qui, à la réflexion, était dans la logique de cette sécularisation insensible du droit mu-

musulman depuis le XIII<sup>e</sup> siècle et la distinction progressive du temporel et du spirituel<sup>1</sup> ».

C'est en effet autour de la théorie d'un Califat dont il préconise la restauration que Rachid Rida formule le plus complètement ses thèses. Son grand ouvrage doctrinal, *Le Califat ou l'Imâmât suprême*, composé de 1922 à 1925, au moment même où s'écroule l'antique institution, comporte les traits essentiels ci-après :

1° une vue critique de l'histoire de l'Islam, dont la décadence commence avec l'adoption de la dévolution héréditaire par les Omeyyades de Damas, et avec la mise en tutelle des Abbassides de Bagdad par leurs généraux turcs;

2° une censure morale de l'action des *uléma*, considérés comme souvent ignorants, formalistes et serviles, qui ont utilisé ce qu'ils avaient de connaissances pour légitimer les abus des gouvernants;

3° une polémique contre les « francisants », fauteurs d'emprunts excessifs au modernisme occidental, et dont l'action aboutirait à « remplacer le sentiment de solidarité islamique par le sentiment national et raciste »;

4° un vœu exprès de réouverture de l'*ijtihād*, en vue d'harmoniser avec les conditions actuelles de la vie l'Islam figé par les docteurs des premiers temps.

Par ce dernier trait, Rachid Rida se sépare des Wahabites, dont il est si proche dans sa lutte contre les superstitions, le culte des saints et les abus des confréries. Son ambition est celle d'un restaurateur de la communauté; sans réellement abolir la fusion organique du spirituel et du temporel, il en renouvellerait le gouvernement sur la base d'une autorité spirituellement qualifiée, assortie de règles consultatives. Aussi espère-t-il trouver dans la loi religieuse musulmane rénovée un remède « aux

1. H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rachid Rida*, Beyrouth, 1938, p. 6.

## PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE

fléaux sociaux inhérents aux gouvernements athées et matérialistes », et des solutions qui pourraient séduire jusqu'aux socialistes occidentaux.

### CONSÉQUENCES DOCTRINALES DU RÉFORMISME

Dans l'Orient même, cependant, la pensée de Rachid Rida ne s'incarne immédiatement ni en réalisations pratiques ni en fécondes élaborations doctrinales.

Le monde musulman ne se laisse pas convaincre de la possibilité et de l'opportunité d'une restauration du Califat. Ses autorités officielles n'adoptent pas non plus l'attitude hardie qui devrait, par la réouverture de l'*ijtihad*, permettre la refonte de la Loi. Bien que quelques recteurs et professeurs d'al Azhar soient séduits par certaines méthodes et tendances du réformisme, la vieille Université, avec laquelle Rachid Rida a souvent polémique, recule devant la vaste tâche de critique et d'interprétation renouvelée qui devrait lui échoir; elle laisse à des institutions de type nouveau, l'Université Fouad I<sup>er</sup> et le *Dar el Ouloum*, la mission de former l'élite musulmane modernisée de l'Égypte; elle ne rénovera son propre enseignement, même dans les matières que l'Occident considérerait comme profanes, que d'une façon extrêmement timide. « En 1950, déclare un excellent observateur britannique, j'ai entendu, dans cette même mosquée (al Azhar), une leçon de grammaire qui prenait la forme de l'étude par cœur d'un manuel médiéval sur la langue arabe, sans tenir compte de ce que les études sémitiques comparées ont rendu stériles et défectueuses, et désormais absolument propres à égarer l'étudiant, toutes les tentatives faites antérieurement pour décrire le génie de la langue arabe<sup>1</sup>. » Il s'agit vraisemblablement du commentaire d'Ibn Aqil, qui remonte au

1. Alfred Guillaume, *op. cit.*, p. 157.

XIV<sup>e</sup> siècle. L'exégèse coranique repose sur les ouvrages de Zamakchari (début du XII<sup>e</sup> siècle) et de Hafizeddin Aboul Barakat an Nasafi (XIV<sup>e</sup> siècle). La réforme a concerné l'organisation matérielle de l'Université, dont les cours sont maintenant donnés dans les salles de classe de bâtiments modernes; les groupes d'auditeurs rassemblés sous les portiques de la vieille mosquée ne sont plus qu'une pittoresque survivance. Elle a consisté aussi en l'introduction, dans les programmes, d'un certain nombre de sciences occidentales (psychologie, sociologie, langues, etc.). Elle ne semble nullement avoir touché le fond de l'enseignement, et moins encore son esprit.

Néanmoins l'effort du *Manar* n'a nullement été perdu pour l'illustre université. Elle a tiré, de cette « défense et illustration de l'Islam » que la revue a si bien orchestré, un nouvel élan en vue de l'expansion musulmane dans les pays de civilisation traditionnelle; elle se consacre désormais avec une ardeur accrue, et peut-être avec une plus grande maîtrise de ses moyens apolo-gétiques, à l'action missionnaire en Extrême-Orient et surtout en Afrique Noire.

Traditionalistes et modernistes, dans l'Orient musulman, restent donc sur leurs positions, qui loin de se rapprocher divergeront de plus en plus. Chaque tentative esquissée pour développer dans un sens novateur l'effort d'interprétation préconisé par la *Salafiya* provoque le scandale et la résistance des milieux conservateurs, très puissants dans l'esprit public comme dans l'Islam officiel. Dès avant la disparition de Rachid Rida, deux hommes de science musulmans, cheikh Ali Abderrazak et le docteur Taha Hussein, se heurtent à cette opposition systématique.

Le cheikh Ali Abderrazak, qui représente dans le mouvement réformiste une tendance particulièrement modernisante, entend certes, lui aussi, revenir à « une interprétation fidèle de l'Islam primitif. Mais un observateur étranger inclinerait à rechercher [dans son œuvre] l'influence du laïcisme politique turc, du cri-

ticisme historique occidental, de la philosophie anglaise de Hobbes et de Locke, enfin peut-être aussi de quelques besoins momentanés de la politique égyptienne<sup>1</sup> ». Son ouvrage, publié en 1925, sur *L'Islam et les bases de la souveraineté*, ébranle fortement l'orthodoxie traditionnelle; il est censuré par al Azhar.

Selon le cheikh Ali Abderrazak, le Prophète a eu pour seule mission d'enseigner une théologie, une morale et un culte; la loi *chariah*, ramenée à son essence, ne concerne que des matières religieuses, et n'a aucun lien nécessaire avec un pouvoir politique chargé d'en promouvoir l'exécution; le Coran ne prévoit nullement l'institution du Califat, et la religion musulmane ne se préoccupe pas des formes et modalités du gouvernement. L'exemple de Mahomet et des califes Rachidoun ne saurait d'ailleurs être invoqué dans ce sens; si le Prophète a été amené à constituer un rudiment d'organisation civile pour la communauté rassemblée par lui, ce fut entièrement en dehors de sa mission prophétique; de même, le gouvernement des premiers califes n'avait aucun caractère spécifiquement religieux; on ne saurait tirer de ces « précédents » l'exemple d'une organisation combinant, sur une assise dogmatique, le religieux et le laïque.

Dès lors, toute l'évolution scolastique ultérieure, dont sont issues les institutions de la Communauté-Etat, bien que consacrées en son temps par l'*ijma*, est arbitraire et sujette à révision et amendement. La thèse du cheikh Ali Abderrazak tend ainsi à « consacrer doctrinalement, dans l'Islam de langue arabe, la distinction du spirituel et du temporel<sup>2</sup> ».

Un an après le cheikh Ali Abderrazak, le docteur Taha Hussein, érudit égyptien illustre pour sa double culture profonde, acquise en dépit de sa cécité, publie un ouvrage consacré à l'étude de *La poésie antéislamique* et délibérément fondé sur la méthode du doute cartésien, appliquée sans que des considéra-

1. H. Laoust, *op. cit.*, p. 89.

2. *Ibid.*, p. 10.

tions de race et de religion aient à intervenir. L'auteur démontre que l'histoire traditionnelle des origines musulmanes est encombrée de documents apocryphes dans toute la mesure où elle est tributaire de la littérature antéislamique; certains traits de la figure du Prophète s'en trouvent modifiés; il met en doute, d'autre part, le fait qu'Abraham et Ismaël aient été à La Mecque, ainsi que les relations généalogiques du peuple arabe avec eux.

A la suite de cette publication, le docteur Taha Hussein est exclu de ses postes officiels d'enseignement, qu'il ne retrouvera que des années plus tard. « Si pareille chose, remarque l'observateur britannique que nous avons cité, peut arriver à un savant dont le patriotisme et le zèle pour les intérêts de son pays sont reconnus par des millions de ses compatriotes, quel espoir pourront avoir des personnalités de moindre envergure, lorsqu'elles suivront les indications de la raison et de la conscience<sup>1</sup>? »

L'action de la *Salafiya* n'a donc pas, sur le plan doctrinal, d'écho immédiatement utile; les assises conservatrices sont trop solides pour se laisser ébranler au premier choc. Elle a cependant suscité une inquiétude, un désir de recherche, que répriment les censures appliquées aux thèses trop audacieuses d'Ali Abderrazak et de Taha Hussein. Ce goût renouvelé de l'effort semble une durable conquête de l'Islam d'aujourd'hui; nous en retrouverons les traces dans la suite de l'évolution doctrinale; en 1956, un autre *uléma*, le cheikh Abdulhamid Bakhit, en attestera la persistance, en encourant d'ailleurs une nouvelle censure<sup>2</sup>.

Mais, dans le domaine des faits, le mouvement réformiste a eu des conséquences pratiques importantes qu'il nous faut maintenant exposer, avant d'examiner les prolongements plus récents de l'inquiétude théologique.

La leçon de Rachid Rida, sans échos utiles immédiats sur le

1. A. Guillaume, *op. cit.*, p. 156.

2. Cf. ch. XVIII, p. 269.

## *PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE*

plan doctrinal, connaît un retentissement instantané sur le plan apologétique : elle rend sensible aux masses arabes l'excellence de l'Islam, la perfection de la langue arabe, la nocivité du colonialisme, le caractère méprisable des hommes politiques et des gouvernements qui pactisent avec l'Occident.

La pensée réformatrice s'est en effet montrée efficace dans toute la mesure où elle a procuré à l'Islam une raison nouvelle d'illustration et un crédit accru, et mis en cause avec plus de vigueur les influences extérieures. Contrairement à l'attente de certains de ses protagonistes, qui souhaitaient accroître la distinction entre le temporel et le spirituel, elle aura ainsi renforcé d'émotions religieuses plus profondes les mouvements nationalistes des pays musulmans; elle aura consacré, nous serions presque tenté de dire « sacré », le nationalisme dans l'Islam.



## CHAPITRE XVIII

### LES MOUVEMENTS ET TENDANCES DE L'ISLAM MODERNE

La renaissance « nationale » de l'islam se manifeste, dans l'Egypte des années 1930, par l'exaltation, que nous avons déjà signalée, des souvenirs du Prophète, de ses compagnons et des premiers califes. Le professeur Taha Hussein y prendra part et trouvera mieux, cette fois, l'audience des masses musulmanes et la faveur des autorités.

Elle suscitera, en même temps, des mouvements politico-religieux, fort modestes au début et apparemment insignifiants, qui bientôt se montreront remarquablement adaptés à l'action dans les milieux musulmans contemporains et joueront un rôle dans la vie politique de l'Orient et du Moghreb; les deux plus illustres et plus persistants de ces mouvements seront l'Association des Frères musulmans et l'Association des Ulémas algériens.

Une doctrine politico-religieuse de l'islam moderne apparaît d'ailleurs au lendemain de la deuxième guerre mondiale; elle vise à l'institution, soit d'un Etat islamique unique, soit plus modestement d'Etats nationaux dans lesquels l'islam soit religion d'Etat. En face d'elle s'esquisse toutefois, dans le monde musulman arabe, la construction d'Etats résolument modernes,

abstraction faite de l'expérience laïciste de la Turquie que nous examinerons à part. Enfin, la persistance de l'inquiétude doctrinale prolonge en beaucoup d'esprits musulmans des efforts d'interprétation moderniste, qui rejoignent des tendances visibles de la pratique.

Le tableau des mouvements et tendances de l'Islam ne peut donc être que complexe. Il n'autorise guère de conclusion ferme : si les deux aspects en présence, conservatisme et modernisme, apparaissent clairement, leurs forces respectives semblent encore peu aisées à apprécier.

### L'ASSOCIATION DES ULÉMA ALGÉRIENS

Le mouvement réformiste a trouvé écho en Algérie par l'intermédiaire du cheikh Abdulhamid ben Badis (1890-1940). Issu d'une famille bourgeoise de Constantine, ancienne et même illustre, le cheikh ben Badis est, dans sa jeunesse, un affilié des *Aïssaoua*, et un élève de l'Université Zitouna de Tunis; pénétré des idées de la *Salafiya*, que confirment un pèlerinage à La Mecque et un séjour en Orient, il se met en devoir, avec d'autres *uléma* : Taïeb el Okbi, Brahim Bachir, Larbi Tebessi, de répandre cet enseignement dans le Moghreb. Il le fait d'abord par la plume, en animant successivement deux journaux : *al Mountakid (Le Critique)* et *ach Chihab (Le Météore)*; le texte-programme mis en exergue de ce dernier est significatif : « Notre but est la réforme de la religion ainsi que de tout ce qui a trait aux choses de ce monde. » Mais bientôt il fonde également, en 1931, un mouvement destiné à trouver un grand retentissement en Algérie et surtout dans le Constantinois, l'Association des Uléma algériens.

Le mot d'ordre du mouvement, largement popularisé depuis lors, est ainsi conçu : « L'Islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie est ma patrie. » Cette formule fait bien ressortir

les préoccupations religieuses, les fins culturelles et les objectifs politiques de l'Association, entre lesquels il est, comme à l'accoutumée, malaisé de distinguer. Mais à l'origine les statuts de l'Association, prudemment rédigés, prévoient des buts dogmatiques et moraux : réforme de la religion par suppression des innovations répréhensibles et retour à la simplicité des premiers âges, propagande pour le bien, lutte contre l'immoralité et redressement des Musulmans coupables de transgression des règles de l'Islam. Cette action doit essentiellement être menée par voie d'éducation fraternelle et pacifique.

Le perfectionnement de l'enseignement, et l'on retrouve ici l'un des traits typiques du réformisme, constitue dès l'origine et reste le moyen d'action favori de l'Association; celle-ci entretient en 1955 près de 200 écoles, sans compter les cours du soir; elle assure que son enseignement touche en tout 40.000 personnes, ce qui est peut-être exagéré, mais plus de 10.000 élèves suivent auprès de ses établissements un cycle primaire régulier.

Cependant l'Association déborde largement ce cadre culturel. Très tôt, elle mène campagne contre les agents officiels du culte, les marabouts, les cheikh de confrérie, relevant sans pitié leurs insuffisances ou leurs tares; elle entreprend d'ailleurs, à l'intérieur même de certaines confréries, une œuvre de rénovation, qui aboutit à la « réforme » de certaines *zaouïa*; elle censure la complaisance des hommes de religion envers les pouvoirs, c'est-à-dire leur accord ou leurs bonnes relations avec les autorités administratives françaises. D'autre part, son effort en faveur de la langue arabe, aussi bien que sa réprobation réformatrice des influences extérieures « corrompues et corruptrices », la conduit à une position d'hostilité à l'égard de la culture et de la présence occidentales, c'est-à-dire françaises. « Réformes musulmanes » (indépendance du culte musulman, etc.), officialisation de la langue arabe, liberté de la presse, lutte contre l'assimilation puis l'intégration, et en particulier censure des

## PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE

Musulmans naturalisés français par abandon du statut personnel, finalement lutte pour l'indépendance de l'Algérie, constituent les principales positions revendicatrices ou actives prises peu à peu par l'Association.

En 1941, au lendemain de la mort de ben Badis, William Marçais affirme de façon quasi prophétique que le mouvement lancé par lui est bien vivant en Algérie : « Il subsiste dans la mesure où il répond à un état permanent des âmes, à certaines aspirations que ce pays refoule, paraît oublier, puis reprend tout d'un coup sans grand effort<sup>1</sup>. »

Selon de bons observateurs, l'action du réformisme, véhicule des propagandes orientales et destructeur des paisibles formes traditionnelles de l'Islam nord-africain, figure parmi les facteurs déterminants de l'insurrection algérienne de 1954. Plusieurs des actuels dirigeants de l'Association, avec le cheikh Brahim Bachir, se trouvent au Caire, où elle possède un bureau permanent. En Algérie même, l'Association mène depuis plusieurs années une vive propagande anticolonialiste, mais dans le domaine de l'action elle se tient sur une certaine réserve jusqu'à l'automne 1955, puis commence à s'engager; dès l'automne 1956, elle appelle sans ambages à la lutte pour l'indépendance, et ses chefs s'effacent devant ceux de l'insurrection armée.

L'Association envisage de longue date la constitution en Algérie d'un Etat musulman, dans lequel les *uléma* joueraient un rôle de conseil éminent, mais dont les détails d'organisation n'ont jamais été précisés. Cependant, peut-être afin de ne pas se séparer des éléments modernistes et laïcisants qui figurent dans l'état-major rebelle, certains de ses orateurs ont fait récemment des déclarations très en retrait sur cet idéal de principe : « L'Algérie, déclare le cheikh Larbi Tebessi, le 12 février 1956, au cours d'une conférence de presse, doit constituer un Etat indépendant et démocratique où quiconque, fût-il non musul-

1. William Marçais, *op. cit.*, p. 11.

man, pourra être porté à la présidence. Le différend algérien n'oppose pas Musulmans et Chrétiens, ni Africains et Européens; c'est un conflit entre opprimés et colonialistes. »

Si l'on excepte cette concession, sans doute occasionnelle, l'Association des Uléma algériens présente toutes les caractéristiques d'un mouvement réformiste d'inspiration orientale, mêlant de façon inextricable les préoccupations religieuses et les visées politiques et passant rapidement des spéculations théologiques et morales aux vues temporelles, à la propagande et aux complaisances à l'égard de l'action directe.

### L'ASSOCIATION DES FRÈRES MUSULMANS

En Orient, le réformisme donne naissance, vers la même date, à un mouvement qui, plus nettement et plus violemment que celui des Uléma d'Algérie, transposera les enseignements du réformisme dans le domaine de la vie publique et de l'action directe : il s'agit de l'Association des Frères musulmans.

Le mouvement débute petitement, si bien qu'aujourd'hui l'on hésite sur la date exacte de sa naissance, qui semble se situer entre 1925 et 1928. A cette époque commencent à se développer en Egypte de nombreux groupes politico-religieux que suscite l'enthousiasme islamique rénové par les leçons de la *Salafiya* : les Frères musulmans sont l'un d'entre eux, mais à l'origine ils ne retiennent pas particulièrement l'attention : ils ne passeront au premier plan de la scène qu'au lendemain du premier conflit mondial, lorsque les jeunes groupements pseudo-fascistes nés en même temps qu'eux, et jusqu'alors plus remarquables, auront disparu.

Le fondateur des Frères musulmans est un professeur de l'enseignement secondaire officiel égyptien, le cheikh Hassan al Banna; il apparaît à la fois, par une rencontre rare, comme un organisateur et comme un orateur. Le talent de tribun et de

## PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE

missionnaire que le cheikh Hassan al Banna déploie dans ses fonctions de « Guide Général » de l'Association; l'influence des publications des Frères musulmans (un quotidien, un mensuel, une feuille d'étudiants); leur organisation en cellules et, pour la jeunesse, en formations paramilitaires; enfin leur rapide passage à l'action directe par l'attentat politique, fondent vite leur crédit, en particulier dans les masses populaires qui assurent l'essentiel de leur recrutement. Un instant ils songent même à « marcher sur Le Caire », à s'emparer du pouvoir et à mettre en vigueur une Constitution « républicaine et théocratique ». Le gouvernement égyptien dissout l'Association le 8 décembre 1948; le président du Conseil, Nokrachi Pacha, auteur de la mesure, est assassiné quelques jours plus tard, et, le 2 février 1949, tombe de même le cheikh Hassan al Banna, dans des circonstances restées obscures; il est remplacé par le cheikh Hassan el Hodheibi. Un moment clandestins, mais toujours actifs, les Frères musulmans réapparaissent au grand jour à la suite de la promulgation de la loi sur les Associations du 29 avril 1951.

La révolution égyptienne du 26 juillet 1952 trouve en eux des approbateurs et sympathisants; certains d'entre eux assureront avoir été les véritables auteurs du mouvement libérateur, que les « officiers libres » auraient ensuite confisqué. En tant que « groupement religieux », l'Association échappe d'abord à la mesure de dissolution des partis politiques prise par le nouveau gouvernement. Mais l'importance qu'elle prend, au détriment moral de la junte militaire (qui craint de lui voir noyauter l'armée et la police) entraîne sa dissolution le 14 janvier 1954; un moment arrêté, le Guide suprême est libéré en mars. L'Association reprend alors, en fait, son activité. Elle fait vigoureuement campagne contre le nouveau traité anglo-égyptien qu'elle estime trop favorable aux Britanniques, et elle entretient une polémique violente avec le gouvernement; mais il semble bien que dès lors son unité interne cesse d'être intacte.

A la suite d'un attentat perpétré le 26 octobre 1954, à Alexan-

drie, contre le colonel Gamal Abdel Nasser, le gouvernement dis-  
sout derechef l'Association, le 29, arrête un grand nombre de ses  
dirigeants et membres et les traduit en justice. L'Université al  
Azhar condamne alors les Frères musulmans, le 17 novembre,  
« pour avoir franchi les limites fixées par Allah, dans sa  
Révélation, entre le bien et le mal ». Sept dirigeants sont con-  
damnés à mort, dont le Guide suprême; la peine de ce dernier  
est toutefois commuée en raison de son âge. Clandestine de nou-  
veau, l'Association garde en Egypte une influence certaine, dont le  
degré est cependant difficile à apprécier; lors de la crise de  
Suez, certains de ses membres semblent avoir, mais en vain,  
essayé de se faire autoriser à créer des milices pour participer  
à la défense du territoire.

L'Association des Frères musulmans a essaimé dans divers  
pays arabes et en particulier en Syrie. Un des orateurs les plus  
influents de la cellule de Damas, le cheikh Mohammed Moubar-  
ak, a longtemps figuré au Parlement syrien et a même détenu  
un portefeuille ministériel. En 1950, il est, avec le cheikh Mous-  
tafa Sebaï, « Guide » ou aumônier de la branche syrienne du  
mouvement, à l'origine d'une vive campagne en vue de la recon-  
naissance de l'Islam comme religion d'Etat. A la fin de 1953, le  
cheikh Moustafa Sebaï passe pour vouloir ramener l'Associa-  
tion à des activités religieuses, sociales et surtout éducatives;  
en fait, il précise bientôt qu'il n'entend pas qu'elle renonce à  
l'action politique intérieure et extérieure, mais que ses membres  
s'abstiendront, pour le moment, de solliciter des mandats légis-  
latifs. L'Association agit sur l'opinion, dans le sens antiocci-  
dental en matière de politique extérieure, dans le sens le plus  
étroitement conservateur en matière de mœurs (interdiction des  
matches féminins de basket-ball, campagne contre les séances de  
danse et de chants, etc.). Après la condamnation des Frères  
musulmans d'Egypte durant l'hiver 1954-1955, la branche sy-  
rienne du Mouvement proteste, puis le silence se fait. Mais, au  
printemps 1957, les Frères musulmans de Syrie sollicitent leur

reconnaissance comme parti politique; le cheikh Moustafa Sébaï, leur Guide suprême, est le candidat de l'opposition « modérée » lors des élections partielles de Damas, en mai 1957, et recueille un nombre appréciable de suffrages.

Un spécialiste de la théologie musulmane, qui a étudié ce mouvement sous un angle absolument non politique, conclut ainsi à son sujet : « Les Frères musulmans s'inscrivent dans la ligne la plus stricte du mouvement *salafi*, telle que l'avait formulée Rachid Rida. Avec deux nuances cependant. D'une part, ils insistent plus que Rachid Rida sur les questions sociales et économiques, prenant conscience de leur importance actuelle, et demandant aux principes musulmans les bases d'une réalisation de justice sociale. Mais en même temps, ils sont comme une simplification de la ligne salafie, hommes d'action et non intellectuels, s'adressant au *peuple* musulman, pour en imprégner toute la vie<sup>1</sup>. »

Ces zélateurs se donnent pour tâche « l'explication minutieuse du message coranique et l'interprétation du Coran d'une manière compatible avec l'esprit du siècle », en vue de « rassembler autour de ces principes l'Égypte et les nations islamiques... pour en faire des nations véritablement coraniques ». L'Association réalise en pensée comme en fait une interpénétration avouée du spirituel et du temporel : « Vous pouvez dire, et nul ne vous reprendra, écrit leur fondateur, cheikh Hassan el Banna, que les Frères musulmans sont un mouvement *salafi* (réformiste), une croyance sunnite (musulmane orthodoxe), une vérité soufie (mystique), une organisation politique, un club d'athlétisme, une société culturelle et scientifique, une compagnie économique et une doctrine sociale » (les additions entre parenthèses constituent des explications ajoutées par nous). La devise de l'Association mérite d'être rappelée : « Allah est notre idéal, le Prophète est notre chef, le Coran est notre Constitution. »

1. L. Gardet, *op. cit.*, p. 265.



La conjoncture politique en Egypte oblige actuellement l'Association à une retraite, dont il est difficile de croire qu'elle sera définitive. Les Frères musulmans ont marqué la sensibilité orientale, et même si leur effacement devait se prolonger, cela ne signifierait nullement que l'ébranlement réformiste aurait cessé de produire effet. Ici encore, il sera bon sans doute de donner la parole, pour une conclusion, à l'observateur non politique que nous avons déjà cité : « S'il est vrai que les exigences des Frères musulmans heurtent une bonne partie de l'élite du Proche-Orient, n'est-ce pas précisément leur programme « islamique », leur fusion traditionnelle du politique et du religieux, qui leur assure une large audience dans le peuple ? Telle ou telle nuance des partis réformistes pourra être récusée dans les faits. Il reste que la tendance générale se maintient, sous des revêtements divers, depuis un certain nombre de décades. Salafiya, Ulamâ, Frères musulmans, les mouvements se succèdent, la dominante profonde demeure, voire s'intensifie<sup>1</sup>. »

### L'ÉTAT ISLAMIQUE : THÉORIE ET TENTATIVES

Les mouvements inspirés du réformisme : Frères musulmans, Association des Uléma algériens, prennent nécessairement parti sur la question même de la forme de l'Etat. Quelles que soient les atténuations apportées, en raison des circonstances, à l'expression de leur pensée, ils ne peuvent concevoir l'Etat qu'en fonction de la communauté musulmane, dont il n'est en quelque sorte qu'un moyen extérieur d'expression. L'Etat devra donc reposer sur les bases essentielles de la Loi musulmane, Coran et Sounna, et être guidé par la consultation régulière des hommes de science religieuse, les Uléma. C'est ainsi que les Frères musul-

1. *Ibid.*, p. 265.

mans proclament : « Le Coran est notre constitution. » Il faut, une fois de plus, reconnaître ici une conséquence de ce principe unitaire qui, dans l'Islam, rend inopérantes ou même absentes les distinctions que nous aimons à instituer entre le spirituel et le temporel.

Pareil principe reste, dans l'esprit des Musulmans d'aujourd'hui, très vivace, mais susceptible de discussion et d'interprétation diverses. Pour s'en persuader, il suffit de se référer aux travaux, déjà cités, du Congrès tenu à Princeton en 1953.

La position prise par l'écrivain pakistanais Aboul Ala Maoudoudi, animateur du journal *Tarjuman al Quran*, « L'interprète du Coran », et qui préconise pour le Pakistan le rejet de la démocratie de type occidental et l'institution d'un Etat théocratique, est citée, mais avec les plus expresses réserves, par le docteur Fazlur Rahman : « Sous les apparences d'une grande rigueur logique, cette position souffre de certaines déficiences de base et s'est montrée jusqu'à présent surtout négative<sup>1</sup>. » D'ailleurs, déclare M. Hadji Agus Salim, ancien ministre indonésien, qui se tourne vers le passé pour chercher des justifications, il n'y a pas de précédents : « A aucun moment de son histoire et pas même du prophète Mahomet, le monde de l'Islam n'a produit un gouvernement ou une domination théocratique. Jamais les Musulmans n'ont connu un prince ni un prêtre oints du Seigneur, représentant Dieu sur la terre, et portant, en témoignage, la couronne de la royauté par la grâce de Dieu<sup>2</sup> »; et de comparer avec les cérémonies du couronnement des princes chrétiens.

« L'Islam, déclare à la même occasion le cheikh Moustafa Zarka, professeur à l'Université de Damas, est composé de règles qui visent les trois buts ci-après :

1. *Colloquium*, op. cit., p. 92.

2. *Ibid.*, p. 94.

« 1) libérer l'esprit humain de l'esclavage de l'imitation et des superstitions;

« 2) améliorer psychologiquement et moralement l'individu;

« 3) perfectionner la vie sociale de telle manière que l'ordre public et la justice aient la suprématie parmi les hommes, et que les libertés privées de l'individu et les droits publics de la communauté soient sauvegardés. En vue de la réalisation de ces buts sociaux, l'Islam a établi certaines doctrines d'ordre juridique pour la création de l'Etat... C'est à cela que l'on pense, quand on dit que l'Islam est [à la fois] une religion et un Etat<sup>1</sup>. »

En fonction de ces bases générales, il n'est possible de résoudre les problèmes constitutionnels qu'au terme d'un délicat travail d'interprétation, qui donnera d'ailleurs lieu aux plus grandes divergences. Les uns, et c'est le plus souvent le cas dans les mouvements activistes, n'accepteront qu'une application littérale, quitte à imprimer ainsi à une société contemporaine des caractéristiques médiévales; parfois, il est vrai, la rigueur même de leur conception les amènera à proposer eux-mêmes l'ajournement de son application, jusqu'à ce que les circonstances permettent de réaliser l'Etat coranique unique; d'autres, parmi l'élite modernisée, réduiront au contraire les emprunts coraniques à des proclamations de principes et s'efforceront d'organiser les structures sur des lignes plus souples; et toutes les positions intermédiaires entre ces extrêmes pourront se rencontrer.

C'est peut-être au Pakistan, Etat né du vœu de la communauté musulmane des Indes de se voir rassemblée en un foyer de vie islamique typique, que les théories de l'Etat islamique ont pris le développement le plus considérable.

L'ancien Président de la Ligue musulmane du Pakistan, Chaudhoury Khaliq uz Zaman, a formulé<sup>2</sup> un plan détaillé

1. *Ibid.*, p. 72.

2. « My conception of a quranic or islamic State », *Islamic Review*, janvier 1950, pp. 22-24.

d'Etat coranique, qu'il fonde sur ce verset du Coran : « O vous qui croyez, obéissez à Allah! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. S'il s'élève sur quelque sujet une dispute entre vous, reportez-vous à Allah et au Prophète » (IV, 62).

Voici les principes constitutionnels que cet homme politique pakistanais tire du texte cité :

1) L'ordre étant adressé « à tous les croyants », l'Etat ne saurait se réduire à telle unité géographique ou raciale; ce sera « un Etat idéologique embrassant chaque membre de la Communauté... un Etat strictement non territorial ». L'Islam en effet inculque, au delà d'une « communion avec Dieu par acte individuel... la notion de communion par la Société et par l'assemblée des frères ».

2) L'emploi de l'expression « *ceux d'entre vous* qui détiennent l'autorité » indique clairement le principe électif.

3) « Dans tous les cas où il existe des directives claires issues du Livre saint et du Prophète, les chefs de l'Etat n'ont pas pouvoir de légiférer, amender, changer ou modifier. »

4) La communauté n'a pas à se plier à un acte des chefs qui transgresserait la loi de Dieu ou les ordres du Prophète.

5) Il n'y a pas de terme spécifié pour la durée du pouvoir des chefs.

6) Le corps électoral doit être aussi large que possible, l'ordre s'adressant à tous les croyants.

7) Les femmes n'en sont pas exclues.

8) « L'Etat doit être indépendant et complètement libre d'influence extérieure. »

« Que tant de principes constitutionnels fondamentaux, ajoute l'auteur, puissent être extraits d'un texte si court, est un miracle du Coran et une preuve positive du caractère divin du Livre. » Il serait contraire à l'esprit du précepte de transformer en Etats islamiques les Etats musulmans existants, mais il convient que tous les Musulmans s'efforcent, non plus de trouver par le nationa-

lisme une solution à leurs problèmes, mais de promouvoir l'Etat islamique unique et de construire une autorité centrale pour le monde musulman. « Le Califat a pu disparaître, mais l'ordre de Dieu pour l'établissement d'une autorité centrale de la politique musulmane existe toujours... La tendance moderne vers l'internationalisation et la création d'Etats idéologiques est une tardive acceptation de l'idéal étatique que l'Islam a conçu voilà des siècles... Un Etat islamique ne manquera pas de collaborer avec d'autres Etats et organisations telles que l'O.N.U.; il peut servir de tampon entre Orient et Occident, et constituer un terrain de rencontre pour l'un et l'autre... Le Pakistan est venu, l'Islamistan doit venir. »

En attendant que soient réunies les conditions nécessaires à l'établissement d'un éventuel Etat islamique mondial, les créateurs du Pakistan se sont préoccupés de former, dans son cadre national, un Etat capable de satisfaire autant que possible aux normes de l'Islam. Ces tentatives, dont les débuts remontent à la création même du Pakistan en 1947, se sont prolongées jusqu'à ces tout derniers mois, et la promulgation en 1956 d'une Constitution pakistanaise n'a fait que définir le cadre dans lequel elles doivent être désormais reprises et poursuivies.

La Constituante pakistanaise n'avait cessé de connaître des débats âpres et confus, au cours desquels ses membres s'efforçaient de résoudre ce problème aux termes peut-être contradictoires : faire du Pakistan un Etat moderne, bien que conçu selon la norme islamique. L'accord était aisément réalisable sur les principes, puisqu'il était admis, comme un postulat d'ailleurs directement inspiré de l'éthique réformiste, que les bases coraniques de la loi musulmane ne pouvaient être en désaccord avec les acquisitions de la science et de la technique et les réalités modernes. Mais, sitôt qu'il s'agissait d'organiser l'application pratique et définir les structures et les procédures, les vues modernes des juristes et des constituants se heurtaient au désaccord du Comité des *uléma*, expressément chargé d'assurer

la concordance de leurs travaux avec les normes coraniques.

Une crise politique très grave, provoquée par le mécontentement des populations du Pakistan oriental, a nécessité à la fin de 1955 l'adoption de mesures d'union nationale par un gouvernement autoritaire, et c'est dans cette ambiance qu'a été définie d'urgence, le 29 février 1956, une Constitution de « République islamique », avant tout destinée à sauvegarder l'unité de l'Etat et à assurer l'équilibre et les bons rapports des deux tronçons géographiques du pays. Cette Constitution doit donc, en matière islamique, se borner à poser des principes et à formuler les conditions de leur mise en œuvre; elle prévoit que « des dispositions seront prises pour donner aux Musulmans la possibilité d'ordonner leur vie collective et individuelle selon le saint Coran et la Sounna » (art. 25), et qu'« aucune loi ne devra être édictée qui soit contraire aux saints principes de l'Islam » (art. 196); une commission *ad hoc* sera constituée en vue de la mise en pratique de ces principes. Le difficile problème constitutionnel pakistanais demeure donc entier.

En Egypte, le nouveau régime militaire avait d'abord fait préparer une constitution moderne de type classique, conjuguant assez laborieusement « les meilleures dispositions des grandes constitutions contemporaines ». Au cours de l'année 1955, peu de temps après la répression du mouvement des Frères musulmans, le colonel Gamal Abdel Nasser a entièrement changé d'avis; il a élaboré une Constitution de type autoritaire qui remet à lui-même et au « Mouvement » qu'il dirige toute la réalité des pouvoirs; mais, peut-être en vue de mieux rallier une opinion traditionnelle plus ou moins bouleversée par la condamnation des Frères musulmans, ce nouveau texte, promulgué le 16 janvier 1956, prévoit que l'« Islam est la religion de l'Etat » (art. 13); il semble d'ailleurs que cette disposition n'ait été adoptée par le président Gamal Abdel Nasser qu'au dernier moment, après de longues hésitations et peut-être avec répugnance. D'autres dispositions reconnaissent la liberté de conscience (art. 43)

et l'égalité des citoyens sans nulle distinction « de race, d'origine, de langue, de religion ou de croyance » (art. 31), mais il faut noter que, le texte organique prévoyant en de nombreux cas l'intervention de la loi ou du règlement, les principes ainsi édictés ne constituent en pratique que des garanties très limitées contre l'arbitraire des pouvoirs.

L'ÉTAT MODERNE DANS L'ISLAM ARABE :  
SYRIE ET TUNISIE

C'est en Syrie que le problème de la religion d'Etat a été débattu le plus complètement, et d'ailleurs dans une atmosphère de liberté d'expression rarement obtenue en Orient.

Un projet faisant de l'Islam la religion de l'Etat syrien, conçu par une sous-commission de l'Assemblée constituante, en janvier 1950, et patronné en particulier par le cheikh Moustafa Sebaï, Guide des Frères musulmans, s'est heurté à la vive résistance non seulement de la hiérarchie chrétienne, orthodoxe aussi bien que catholique, mais aussi des laïcs chrétiens, même nationalistes, comme l'ancien président du Conseil Farès el Khoury; un certain nombre de Musulmans d'esprit moderne ont également pris parti contre lui. « Nous qui sommes des Musulmans croyants et pratiquants, a-t-on pu lire dans un journal nationaliste de Damas, nous ne pouvons que nous indigner que l'on puisse prescrire l'Islam avec l'intention de ne pas l'appliquer. Si l'Islam devenait la religion de l'Etat... personne, fût-ce cheikh Moustafa Sebaï, ne pourrait rejeter la requête d'un Musulman qui demanderait l'application entière et scrupuleuse de la constitution et donc des règles de la loi musulmane... Si nous ne voulons pas d'une religion d'Etat, c'est pour éviter à cette religion l'injure d'être invoquée à la légère... car à quoi bon se référer à

## PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE

une religion, alors que les règles religieuses ne peuvent être appliquées ?<sup>1</sup> »

La résistance chrétienne, dont les animateurs n'ont pas craint de rappeler que les chrétiens étaient en Syrie avant l'Islam, a été marquée en particulier par le geste des hautes autorités religieuses de Damas, s'abstenant d'inviter le gouvernement aux cérémonies des fêtes de Pâques. Sur l'initiative d'un homme d'Etat socialiste, M. Akram Hourani, une sorte de trêve a été instituée, à l'issue de laquelle ont pu être trouvées des formules transactionnelles : « Etant donné que la majorité du peuple professe l'Islam, l'Etat proclame son attachement à l'Islam et à ses idéaux sublimes... Notre peuple est décidé... à édifier l'Etat sur les bases de saine moralité conçues par l'Islam et par les autres religions révélées » (Préambule de la Constitution). « La religion du président de la République est l'Islam. Le droit musulman est la source principale de la législation... » (art. 3).

La formule syrienne paraît typique des arrangements auxquels sont conduits de nos jours des gouvernements musulmans qui se sentent obligés de donner des satisfactions à l'opinion majoritaire, mais entendent néanmoins, et au besoin de façon courageuse, mettre en place des institutions modernes. Dans un pays dont la population est en grande majorité musulmane, prévoir que le président de la République sera musulman est, en pratique, absolument superflu, car le jeu des forces politiques et sentimentales amènera inévitablement ce résultat; mais pareille disposition est trouvée nécessaire, parce qu'elle atteste la supériorité de la communauté musulmane et comporte un hommage de principe à l'Islam. De même, la référence aux idéaux moraux de l'Islam apparaît comme une indispensable clause de style. La disposition qui fait du droit musulman la base principale de la législation ne va pas non plus au delà d'une reconnaissance solennelle de prééminence : l'adjectif « principal » enlève à cette

1 *Al Kabus* (Damas), 11 février 1950.



clause toute signification exclusive et laisse le législateur libre; en Syrie précisément, il a été introduit, en matière de statut personnel musulman et affaires connexes, des innovations modernes assez hardies.

C'est également une voie libérale que suit la Tunisie devenue indépendante. Au cours des premiers travaux de l'Assemblée nationale constituante a été esquissée une formule subtile, comparable au compromis syrien, disposant que le pays est de religion musulmane mais sans en tirer la conclusion expresse que l'Islam sera la religion de l'Etat.

En fait le gouvernement tunisien réalise, au cours de l'année 1956, en matière d'organisation judiciaire et de statut personnel, des réformes considérables, qui manifestent sa volonté de faire de la Tunisie un Etat moderne. D'une part, il décide la suppression des tribunaux religieux (*chraa* ou *chariah*). D'autre part, il modifie profondément les règles du statut personnel applicable aux Musulmans: suppression de la polygamie, intervention d'un représentant de la loi pour la célébration du mariage, nécessité d'un jugement pour le prononcé du divorce, libre choix matrimonial de la fille majeure, etc. Ces mesures sont les plus révolutionnaires qui aient, jusqu'ici, été prises en la matière par un pays arabe : elles sont à la fois plus complètes, plus cohérentes, et plus respectueuses des droits des non-Musulmans que les réformes édictées en Egypte en 1955. En effet, à la différence de celles-ci, elles portent non seulement sur les juridictions musulmanes, mais encore et surtout sur la loi appliquée par elles, et n'établissent pas de discrimination confessionnelle dans la législation civile.

Bien accueillies par la majorité de la population et en particulier la jeunesse, ces réformes suscitent de vives critiques dans les milieux conservateurs et donnent lieu à une polémique dont il n'est pas inutile de présenter ici un bref aperçu. Une *fetwa*, ou consultation canonique, rendue le 11 septembre 1956 par treize hauts magistrats religieux, estime répréhensibles et con-

## PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE

traies à la loi musulmane l'interdiction de la polygamie, la non-validité de la répudiation par le mari, l'interdiction pour l'époux de reprendre son épouse après le troisième divorce et certaines dispositions relatives à l'incapacité successorale; elle note encore avec réprobation que le nouveau code « permet à la Musulmane d'épouser un non-Musulman, étant donné qu'il ne mentionne pas cette interdiction<sup>1</sup> ». Cette suppression tacite d'une des principales discriminations imposées aux non-Musulmans par la règle islamique traditionnelle constitue en effet une courageuse attestation d'esprit moderne et libéral.

La justification de la réforme se trouve tout d'abord formulée dans les deux allocutions prononcées par le président Habib Bourguiba les 3 et 10 août 1956 : « Des idées jadis valables choquent aujourd'hui l'esprit humain, tels la polygamie, le divorce dans ses conditions actuelles... L'Islam a libéré l'esprit et recommandé à l'homme de réfléchir sur les lois religieuses afin de les adapter à l'évolution humaine... Cette réforme, aussi révolutionnaire et moderniste qu'elle soit, a été réalisée avec l'accord et l'appui des gardiens de la tradition et de la foi, éminents juristes, docteurs de l'Islam... La polygamie devient inadmissible au XX<sup>e</sup> siècle et ne peut se concevoir par un esprit sain. En approfondissant le sens des versets [du Coran], on s'aperçoit qu'il y a matière à appréciation et que la polygamie n'était pas souhaitée par l'Islam... Nous voulons non seulement élever le niveau de la femme, mais instaurer le respect entre époux et assurer le bien-être des enfants. »

La presse gouvernementale tunisienne reproduit et développe ces arguments, en les étayant parfois par l'autorité d'un *hadith* : ainsi l'on rappelle que le Prophète a recommandé aux fidèles de remédier, par les moyens qu'ils jugent utiles, aux déficiences de leur époque. Le ministre de la Justice, M. Ahmed Mestiri,

1. *Al Istiqlal* (Tunis), 21 septembre 1956; partiellement reproduit par *Le Monde*, 29 septembre.

rappelle très justement que, dans le passé, bien des actes législatifs complémentaires ont été édictés sans entraîner d'objection de la part des magistrats religieux : telle, par exemple, l'obligation des contrats de mariage et de divorce. Un des avantages mis à l'actif de la réforme législative consiste dans l'unification des rites, expressément souhaitée par la doctrine réformiste; l'école malékite et l'école hanéfite coexistaient en effet en Tunisie.

Mais il faut relever surtout l'article très symptomatique dans lequel M<sup>o</sup> F. Dachraoui expose comment le geste du président Bourguiba se place légitimement dans la tradition de l'Islam. Le chef de l'Etat étant aussi celui de la communauté musulmane (*oumma*) et ayant délégué ses pouvoirs à son premier ministre, « le président du Conseil est donc habilité à préconiser et à exécuter des réformes, non seulement politiques mais aussi religieuses... La décision juridique prise en vertu de l'*ijma* (*consensus universalis*) fait foi... L'*ijma*... est, par définition même, celui de l'*oumma* tout entière (soit le peuple tunisien). Bourguiba, qui agit et parle au nom de l'écrasante majorité du peuple tunisien, peut incontestablement revendiquer l'*oumma* tunisienne... On ne saurait, sans verser dans un conservatisme étroit qui frise la réaction, contester au chef de l'Etat tunisien le droit d'agir en réformateur et de consacrer les aspirations les plus profondes du peuple tunisien... Si le président tunisien heurte en cette matière les positions conservatrices des fakihis enchaînés par l'imitation servile, *taklid*, il marche sur les pas des grands réformateurs de l'Islam, les Djémaleddine Afghani, les Mohammed Abdou ou les Ibn Badis<sup>1</sup> ».

C'est bien dans la ligne réformiste, conçue de la manière la plus moderne, que la Tunisie se place de la sorte. Ainsi parvient-elle à se dégager, à des fins pratiques, des polémiques doctrinales ou des outrances activistes, dans lesquelles le réformisme s'est enlisé en Egypte, où il avait tout d'abord énoncé ses leçons.

1. *L'Action* (Tunis), 25 octobre 1956.

Il y a là, sans nul doute, un signe particulièrement remarquable des possibilités d'évolution moderne dans l'Islam.

PENSÉE MODERNE ET PRATIQUE  
DANS L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

Il semble d'ailleurs que la pensée réformatrice, frappée dans ses aspects libéraux par les censures d'al Azhar et les milieux conservateurs, et compromise dans ses essais d'application pratique par des excès comme ceux des Frères musulmans, loin d'avoir perdu sa vitalité cherche à se renouveler; on en peut trouver, dans les récentes années, des exemples symptomatiques.

Signalons tout d'abord le récent livre, *Vocation de l'Islam*, dû à un disciple du cheikh Abdulhamid ben Badis, M. Malek Bennabi. L'influence de la *Salafiya* reste ici très grande; l'auteur attend lui aussi, d'un retour à la pureté des origines, la renaissance de l'Islam; il trouve dans le Coran un guide universel, et il condamne la civilisation occidentale qu'il voit matérialiste, corruptrice et impérialiste. Cependant M. Bennabi va plus loin, dans un désir de renouvellement qui ne soit pas seulement formel et littéraire, mais qui procure une libération de la pensée et permette une véritable éducation du peuple, par libre emploi de méthodes et de techniques appropriées. Les préoccupations sociales ainsi attestées rejoignent certaines tendances des Frères musulmans, dont M. Bennabi admire, pour sa foi vivante et vivifiante, le fondateur, cheikh al Banna, mais qui semblent le décevoir dans leurs essais d'action politique. Les ambitions de l'auteur pour le Musulman d'aujourd'hui ne sont pas minces, car il voit en lui le meilleur type possible de citoyen du monde; elles le conduisent du moins à souhaiter que soit tenté, dans cette voie, un substantiel effort éducatif.

Au cours du Congrès sur la culture islamique, tenu en 1953

à Princeton, se sont également exprimées des vues musulmanes très suggestives sur la rénovation et l'avenir de l'Islam. A la lumière des constatations faites et des idées formulées par plusieurs des personnalités ainsi rassemblées, il apparaît que le réformisme n'a pas été sans résultats : il a introduit dans les esprits un goût du mouvement, une inquiétude, un désir de recherche, qui sont les équivalents modernes de l'allégorie musulmane classique, la « réouverture de la porte de l'effort », *fath al bab al itihad*. « Pour la majorité des délégués, lit-on dans le compte rendu officiel du Congrès, le vrai problème en discussion est celui de l'usage approprié de l'*ijtihad* et des limites dans lesquelles il doit être contenu »; d'où les dissentiments exprimés sur des points tels que la polygamie, la punition du vol et de l'adultère, etc., et « un défaut d'unanimité, en dépit de la conviction exprimée en conclusion que, quelles que soient les difficultés, l'Islam doit être considéré comme un mode de vie total (*a total way of life*) gouvernant la plupart des relations de l'homme avec les autres hommes et avec Dieu. Ainsi les questions d'une sécularisation possible de la *chariah* de la séparation entre la religion et la vie séculière (*daily life*) et de l'adaptabilité de l'Islam à des conditions qui changent, ont bénéficié de la plus grande attention durant les discussions. Il a été clairement établi que l'Islam est à la fois une religion et une société et qu'il est guidé par des pratiques socio-religieuses dont l'idéal a été enseigné par Allah dans le Coran. Les Musulmans se sont constamment efforcés d'atteindre cet idéal, mais, étant des hommes, ils n'y ont pas réussi. La situation actuelle ne reflète pas nécessairement le « vrai » Islam.

« Quelques-uns ont dit avec insistance que toute idée de sécularisation de la loi, dans l'Islam, était erronée. La plupart ont suggéré que le génie de l'Islam résidait dans sa capacité d'adapter la *chariah* à des conditions changeantes, et qu'il ferait face aux situations modernes... Il a été établi que dans la pratique

actuelle, en dépit des vues traditionnelles de certains, tous les pays musulmans, à l'exception du Yémen et de l'Arabie Séoudite, ont adopté une législation occidentale modifiée pour pratiquement toutes les matières sauf celles relatives au statut personnel. Il a été suggéré que c'était là un développement naturel, accepté par la majorité des communautés musulmanes, et qui donc devait être considéré comme représentant leur *consensus*, ou *ijma*... Il a été avancé qu'il était nécessaire de réinterpréter le Coran, la *chariah* et les traditions authentiques, à la lumière à la fois de leur sens obvie et de leur signification symbolique, et ensuite de mettre leurs enseignements en pratique. Le vieil usage islamique qui autorise à suspendre certaines lois en considération de conditions nouvelles a été cité, par exemple, en relation avec la fixation des prix des denrées<sup>1</sup>. »

On sent à travers ces lignes un effort sincère vers le mieux, un désir de synthèse douloureusement déçu, la difficulté enfin de se dégager de conceptions passéistes. Au cours de la discussion dont les conclusions sont ainsi formulées, un représentant du Yémen, le cheikh Mohammed el Hajri, avait assuré que le principe de l'*ijtihad* était à la base de l'étude de la *chariah* au Yémen, et qu'il avait ouvert la voie dans laquelle « l'attitude libérale et émancipée du peuple du Yémen avait distingué le pays à travers les âges, bien avant la naissance du grand mouvement conduit par Djemaleddine Afghani et Mohammed Abdou<sup>2</sup> ». On voit que l'on ne cesse pas, en ces matières, d'être à la limite du malentendu.

Sur le plan non plus juridique et législatif, mais social, il convient de signaler le plan de discussions proposé par le docteur Amir Ali, de l'Université Osmania de Hyderabad, qui se donne lui-même pour un néo-moutazilite; au cours du Congrès,

1. *Colloquium on Islamic Culture, op. cit.*, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 67.

il exprime le souhait d'apprendre ce que chaque pays compte faire en matière de :

- « 1° adoption de l'écriture latine;
- « 2° mesures drastiques en vue du contrôle des naissances;
- « 3° abolition obligatoire du voile;
- « 4° placement à date fixe du Ramadan et du pèlerinage;
- « 5° fixation de la superficie maxima et minima des propriétés foncières;
- « 6° préparation de traductions types du Coran. »

Cette énumération, comme on peut le voir, réunit diverses propositions dont l'aspect révolutionnaire semble également frappant dans l'ambiance orientale, alors que pour la civilisation chrétienne d'Occident telle paraîtra scandaleuse, telle autre presque indifférente. Ainsi apparaît-il, une fois de plus, que l'échelle de valeurs propre à l'Islam nous surprend; dans une conception surtout rituelle, tout se rejoint à peu près sur le même plan.

Mais il arrive aussi désormais que le rite lui-même soit mis en question : c'est là un événement d'une grande portée, à la fois parce qu'une base essentielle de l'Islam se trouve ainsi discutée, et parce que les positions théoriques prises en pareil domaine entraînent des abandons de fait de plus en plus fréquents dans la pratique actuelle de l'Islam.

A cet égard, l'incident récemment suscité en Egypte par le cheikh Abdulhamid Bakhit, et que nous avons déjà signalé, mérite un ample exposé. Professeur assistant d'histoire musulmane à l'Université al Azhar, âgé d'environ quarante-cinq ans, le cheikh Abdulhamid Bakhit publie au printemps de 1955, dans le journal cairote *al Akbar al Jedida*, un article dans lequel il émet l'opinion que le jeûne du Ramadan n'est pas strictement obligatoire; selon son avis, le jeûne ne devrait être observé que par ceux qui peuvent le supporter sans difficulté; les Musulmans qui ne se trouvent pas dans ce cas s'acquitteraient en assurant la nourriture d'un pauvre ou en faisant une aumône. Un jeûne rigoureusement imposé n'est-il pas, en effet, incompatible avec

## PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE

les exigences de la vie moderne ? Puisqu'il est traditionnellement admis que le voyageur, le malade, la femme enceinte peuvent être dispensés du jeûne, pourquoi ne pas admettre que l'ouvrier chargé de tâches fatigantes, le fonctionnaire obligé de passer sa journée au travail, etc., peuvent également s'abstenir du jeûne ? En fait, ajoute le cheikh, bien des Musulmans obligés par leur métier ou leurs fonctions de continuer à accomplir durant la journée de jeûne de lourds efforts, prennent en cachette un peu de nourriture et de boisson, en sorte que leur jeûne apparent n'est plus qu'une hypocrisie. Il convient donc, conclut-il, d'accommoder aux nécessités de la vie moderne les observances prescrites, et de considérer que le jeûne rigoureux ne sera plus une obligation, mais une action louable recommandée à ceux qui estiment pouvoir l'accomplir.

L'opinion ainsi émise fait scandale; le recteur de l'université al Azhar décide de traduire, devant une commission de docteurs appartenant aux quatre écoles juridiques ou rites, le cheikh Abdulhamid Bakhit, accusé d'avoir, par un écrit considéré comme *fatwa* ou consultation régulière, trompé les Musulmans en ébranlant leur croyance en une obligation fondamentale. Le cheikh riposte en assignant le recteur en diffamation, et émet quelques autres opinions hardies sur la liberté à reconnaître à la femme de choisir son époux, sur la nécessité d'abolir le costume traditionnel des *uléma*, etc. Le cheikh et, par décision du tribunal universitaire, privé de sa chaire et exclu du corps professoral; au cours d'un interview avec le journal *al Akhbar al Youm*, le recteur expose qu'il ne s'agit pas d'un *uléma* censuré pour ses opinions, mais d'un professeur frappé pour avoir contrevenu à l'ordre public. L'affaire ayant ainsi été traitée sur le plan disciplinaire, le cheikh se pourvoit devant le Conseil d'Etat, qui casse la sentence, et il est réintégré au printemps 1956.

Tout semble s'être passé comme si le cheikh Abdulhamid Bakhit avait étendu, à la matière du jeûne, la théorie de l'état de nécessité. En bien des circonstances, en effet, comme l'ont



montré Goldziher et Snouck Hurgronje, la « nécessité » peut amener le Musulman soit à dissimuler sa foi et donc à interrompre sa vie rituelle, soit à modifier en pratique les normes qui devraient régler son comportement.

En adoptant pareille attitude, l'*uléma* égyptien est-il demeuré dans la vraie doctrine ? Aux yeux des traditionalistes, certainement pas. Mais il a été en résonance avec les tendances réelles de la pratique musulmane qui, dans tous les pays touchés par la civilisation occidentale et le mode de vie moderne, tend à se laisser imposer par les conditions réelles de l'existence un certain laxisme.

Faute d'études monographiques de sociologie religieuse suffisamment poussées, qui seraient d'ailleurs longues et difficiles à réaliser, il est impossible actuellement de parler avec une rigueur scientifique satisfaisante de l'état de la pratique dans les divers pays d'Islam. Mais à tout observateur sérieux s'impose cependant la conviction d'une évidente décroissance de l'observation de certains devoirs, que les conditions inéluctables de la vie moderne rendent en fait inexécutables. Par exemple les cinq prières quotidiennes, aisées à accomplir dans l'ambiance d'une vie traditionnelle d'artisan, de bourgeois ou de cultivateur, qu'elles contribuent même à rythmer harmonieusement, sont impraticables pour un ouvrier d'usine ou un conducteur de tramway. Non seulement celui-ci ne les accomplit pas à l'heure prescrite, mais en fait il est bien certain qu'il ne les « rattrape » pas non plus en fin de journée, comme de façon stricte il le devrait, et tout fait penser qu'il s'en considère comme dispensé par l'état de nécessité issu du mode de vie qui lui est imposé. La théorie proposée par le cheikh Abdulhamid Bakhit viserait à officialiser pareille dispense; quelle que soit sa justification doctrinale, sur laquelle il est difficile à un non-Musulman d'émettre une opinion, on ne peut guère contester qu'elle va sociologiquement dans le sens du réel.

PERSPECTIVES

Au terme de ces indications sur l'évolution qui se dessine, depuis un siècle, dans l'Islam classique, il ne peut être proposé de conclusions que très nuancées.

Que l'Islam soit complètement immobile, nul ne peut plus le prétendre sans ignorance ou mauvaise foi. En revanche, l'Islam reste systématiquement tourné vers le passé, mais c'est parfois pour s'ancrer davantage dans une tradition littérale, parfois pour chercher de véritables moyens de renouvellement. Et de pareil renouvellement il y a, dans la pensée comme dans les faits, plus que des prémices. « L'édifice antique de l'ancien système, construit durant les premiers siècles de l'Islam, le cède lentement aux efforts des réformateurs... Beaucoup a été fait, et davantage sera fait, pour aligner la législation des peuples musulmans non seulement avec les besoins modernes mais aussi avec les consciences modernes<sup>1</sup>. »

Cependant les limites de l'effort de pensée ainsi tenté doivent être signalées; à beaucoup d'observateurs, elles semblent assez étroites : « A cette question d'une importance déterminante : dans quelle mesure les Musulmans modernes sont-ils touchés par la critique historique moderne, la philosophie moderne et la science moderne ? il faut répondre que ce sont seulement ceux qui ont étudié dans des universités de tradition occidentale qui ont une véritable compréhension de ces choses, et ils sont une petite minorité, bien que nullement négligeable. Dans des conversations, beaucoup d'entre eux adopteront une vue non orthodoxe du Coran et une vue hautement critique de la tradition, et certains ont écrit sans crainte sur celle-ci. Mais traiter le Coran comme l'œuvre écrite d'un homme, fût-ce d'un

1. A. Guillaume, *op. cit.*, p. 185.

homme inspiré, est davantage qu'ils n'osent tenter; le pouvoir des *uléma* compte trop pour eux, et aucune place dans le service public ne serait ouverte, ou ne resterait ouverte à eux, s'ils disaient mettre en doute que le Coran est littéralement la Parole de Dieu<sup>1</sup>... »

En face de ces libéraux pas toujours bien assurés, ainsi que des réformateurs souvent partagés et dont certains rejoignent, par le biais de l'activisme, l'intégrisme des plus attardés, restent les savants traditionalistes, les bourgeois conservateurs, les possédants attachés à toute sorte d'ordre établi. Enfin, les masses musulmanes ne peuvent actuellement que suivre ceux de ces courants qui, par l'autorité ou par la propagande, manifesteront le mieux leur force entraînant. L'Islam certes peut s'adapter, mais dans des sens très divers, et la direction de ses adaptations de demain peut dépendre de circonstances très contingentes. La perspective la plus probable est celle d'un succès grandissant, mais variable, selon les lieux, du libéralisme et du modernisme; mais, surtout en certains pays, une réussite au moins momentanée de forces révolutionnaires ne peut nullement être exclue.

1. *Ibid.*, p. 185.

Institut kurde de Paris

## SIXIÈME PARTIE

# ESSAIS D'ADAPTATIONS MODERNES EN MARGE DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

Si hardi que puisse être le réformisme musulman, il reste centré autour de la notion plénière de communauté musulmane, qu'il entend exalter; et, en dépit de quelques traits divergents, les nationalismes arabes, par leur attachement fondamental à la langue du Coran, sauvegardent et même renforcent l'essentiel des solidarités qu'elle implique.

Mais, en marge de l'Islam classique, de l'élan réformiste et du monde arabe ont été tentées au XX<sup>e</sup> siècle, soit par le kéralisme turc, soit par les Soviets, des expériences étatiques et sociales d'un tout autre style, délibérément laïque. Différentes, voire opposées à bien des égards, au point que les régimes qui les mènent sont vivement adversaires l'un de l'autre, ces expériences ont un trait commun, qui nous permet d'en rapprocher ici l'exposé : elles imposent aux Musulmans de ces régions, Turquie

## *ADAPTATIONS EN MARGE*

et Asie centrale, un style de vie qui n'a plus rien d'islamique.

Radicales dans leur propos, elles ont été, dans l'exécution, fréquemment retouchées et infléchies; en sorte qu'une conclusion à leur égard ne peut être, nous le verrons, que prudente, nuancée et provisoire.

On ne saurait donc s'étonner que dans le reste du monde l'opinion musulmane, en fonction de l'actualité, ait réagi à leur égard de façon souvent mouvante et confuse. En certains cas a joué la séduction d'une efficacité à opposer à celle de l'Occident; en d'autres, beaucoup plus nombreux, s'est manifesté le scandale de pareilles atteintes à la tradition. Il n'en reste pas moins que ces essais gardent pour les Musulmans d'aujourd'hui, qu'ils le veuillent ou non, valeur, sinon d'exemple, tout au moins d'avertissement et de précédent. C'est à ce titre qu'il nous a paru nécessaire de leur consacrer ici quelques pages.

## CHAPITRE XIX

### LA TURQUIE KÉMALISTE

Sous l'impulsion de Moustafa Kémal, la Turquie a subi une transformation radicale, qui a violemment séparé l'Etat, modernisé, de l'Islam, réduit à devenir une religion privée. Vingt ans après la mort de son auteur, cette réforme, qui a subi bien des attaques, des remaniements et des adaptations, semble subsister pour l'essentiel. Mais il faut se demander dans quelle mesure elle continuera de déterminer l'avenir de la Turquie, et quelle chance elle conserve d'exercer une influence plus générale dans le cadre d'un Islam modernisé.

#### *MOUSTAFA KÉMAL ET LES PRINCIPES DU KÉMALISME*

Le destin de la Turquie moderne est entièrement dominé par la personnalité, puissante et originale, de Moustafa Kémal.

Issu d'une famille modeste de Salonique; nourri, comme un siècle plus tôt le lieutenant Bonaparte, de Rousseau, de Voltaire et de Montesquieu; jeune officier séduit par les mouvements politiques de réforme mais déçu par les politiciens, puis s'affirmant, durant les campagnes de 1912 à 1918, comme un chef

militaire énergique et efficace, Moustafa Kémal, général de brigade, est âgé de moins de quarante ans lorsqu'en mai 1919, au moment même où les Grecs débarquant à Smyrne, il reçoit du gouvernement du Sultan une mission de rétablissement de l'ordre dans les vilayets orientaux. C'est pour lui l'occasion de susciter, loin de la capitale occupée et de la dynastie exténuée, un mouvement de libération nationale qui rejettera les forces étrangères et régénérera l'Etat; il fonde un groupe d'action qui deviendra le « Parti Républicain du Peuple », *Halk Partisi*.

Fort d'un assentiment populaire croissant, il réunit à Sivas, en septembre 1919, un « Congrès général », puis fait élire et rassembler à Ankara une « Grande Assemblée nationale » (23 avril 1920). Proclamé rebelle par le Sultan, amené dès lors à lutter parfois contre les troupes régulières, il dirige cependant l'essentiel de son effort contre les envahisseurs étrangers et principalement les Grecs qu'il rejette hors d'Anatolie après deux ans de rudes combats. Dès lors le Traité de Lausanne (23 juillet 1923) peut être substitué au Traité de Sèvres de 1920, désastreux pour la Turquie, mais qui n'avait guère été appliqué; les frontières de l'Etat sont fixées, le « pré carré » anatolien est dessiné.

Moustafa Kémal s'adonne alors à l'œuvre de reconstruction intérieure. La première Assemblée nationale avait dès le 1<sup>er</sup> septembre 1922 voté la suppression du sultanat; la seconde, composée des élus kémalistes du « Parti Républicain du Peuple », proclame le 29 octobre 1923 la République, dont Moustafa Kémal sera le premier président, et fixe la capitale à Ankara. Le 3 mars 1924, le califat est à son tour aboli<sup>1</sup>. Jusqu'à sa mort, survenue prématurément en novembre 1938, Moustafa Kémal, appelé désormais Atatürk (le « Père turc ») poursuit inlassablement et sans ménagements, dans le cadre volontairement réduit et sévèrement turquifié et laïcisé de l'Anatolie, une œuvre

1. Voir ch. XIII, pp. 191 et s.



de réformes qui s'étendra à tous les domaines et qui fera de l'Etat rénové un exact reflet de son indomptable volonté, de son ardent patriotisme, de son esprit moderne.

Profondément nationaliste, mais trop réaliste pour proposer à un pays épuisé les ambitions démesurées et imprécises du turquisme, Moustafa Kémal limite géographiquement son effort, afin de mieux le poursuivre en profondeur. Il abandonne toute vue sur les parties non turques de l'ancien Empire ottoman, comme sur les peuples turcs de l'Asie centrale; il vise seulement l'Anatolie, noyau, qu'il turquifie davantage encore, du peuplement turc sous l'ancien sultana; c'est la doctrine de « l'anatolisme », qui implique une primauté absolue de l'effort intérieur.

La reconstruction de l'Etat s'accomplira par la mise en œuvre des six principes du Parti Républicain du Peuple, longtemps parti unique, qui entend être : nationaliste, républicain, étatiste, laïque, populiste et révolutionnaire. Ces six principes passeront dans les institutions et dans les faits. Ils seront incorporés en 1937 dans la Constitution turque.

Il y a peut-être quelque artifice dans l'énonciation de six principes; le nombre six, qui correspond à l'aspect purement matériel d'une « création sans sabbat », est loin de bénéficier, dans la tradition orientale, de l'éclat faste qui s'attache, par exemple, aux nombres trois, cinq et sept; il n'est pas interdit de penser qu'en le choisissant, Moustafa Kémal a effectivement entendu porter un défi de plus aux esprits conservateurs.

### LES RÉFORMES KÉMALISTES

Sous les six rubriques officielles, qui parfois chevauchent quelque peu, nous chercherons à analyser les réformes qui ont visé à faire de l'Etat turc un Etat moderne, en le séparant de la communauté musulmane, par réaction novatrice et laïcisaute contre une confusion traditionnelle.

## ADAPTATIONS EN MARGE

*Le Nationalisme.* — Le nationalisme apparaît dans la construction kémaliste sous un triple aspect, ethnique (ou politique), économique et culturel.

Sous l'aspect ethnique, l'Anatolie devient le foyer quasi exclusif de la nation turque. En son centre même est érigée la nouvelle capitale, Ankara, ville moderne de gouvernement construite à l'écart de l'antique cité d'Angora, et qui semble conçue selon une « Illumination » de Rimbaud : « Une métropole crue moderne parce que tout goût connu a été éludé dans les ameublements et l'extérieur des maisons aussi bien que dans le plan de la ville. Ici vous ne signaleriez les traces d'aucun monument de superstition... »

Les Grecs des côtes nord-ouest et ouest sont « échangés » contre les Turcs du Royaume de Grèce; ceux-ci rentrent en Turquie, ainsi que de nombreux émigrés d'autres origines. Cet afflux d'environ 600.000 Musulmans ne compense que partiellement le départ de plus d'un million de minoritaires; Atatürk consentira seulement, pour garder une utile porte économique et sociale sur l'Europe, à conserver son caractère composite et levantin à Istanbul, qui perdra cependant son vieux nom de Constantinople; dans le grand port du Bosphore, ainsi que dans quelques villes de Cilicie, subsisteront ainsi environ 200.000 Grecs orthodoxes, Arméniens et Juifs, c'est-à-dire environ 1 % de la population totale de la Turquie.

Mais il s'agit bien ici de nationalisme turc, non d'exclusivisme musulman. En effet, les éléments musulmans allogènes sont l'objet de mesures énergiques de turquification : pénétration forcée, destruction des cadres religieux et sociaux, extirpation progressive de la langue. Un nationalisme kurde, conçu à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par des intellectuels d'Istanbul et d'Alexandrie, avait vite trouvé un écho dans les tribus férues d'indépendance et conscientes de leur originalité. Les Turcs affectent d'abord de ne combattre qu'un mouvement réactionnaire et confrérique, et en effet beaucoup de chefs religieux traditionnels

du pays kurde y appuient le particularisme national, tel le cheikh Saïd de Palou, *naqichbendi* mais surtout patriote kurde, exécuté en 1926; cependant ils doivent bientôt faire face à de profonds mouvements populaires, qu'ils répriment systématiquement; des centaines de milliers de Kurdes sont dispersés en Anatolie occidentale et en Roumélie, et remplacés par des Turcs venant en partie des Balkans. Le temps depuis lors a atténué l'expression de ce sentiment national kurde, plutôt qu'il n'en a supprimé les causes profondes.

Dans le domaine économique, le nationalisme kémaliste entraîne l'élimination du contrôle financier étranger et des sociétés concessionnaires, qui sans doute assuraient un début de mise en valeur mais exerçaient sur l'Etat une véritable tutelle indirecte. Le régime nouveau vise à l'autosuffisance : d'où la préférence donnée, en matière d'équipement de transport, à la voie ferrée sur la route, l'organisation d'un système de commerce extérieur fondé sur des accords de clearing, le développement systématique de l'industrie nationale, etc.

Dans le domaine culturel, le nationalisme comporte la substitution à l'alphabet arabo-persan, mal adapté d'ailleurs à la phonétique et à la morphologie turques, d'un nouvel alphabet « turc » en caractères latins, ainsi qu'un effort considérable d'épuration de la langue turque dans laquelle de nombreux vocables nouveaux, de source turque ancienne ou occidentale, viennent remplacer des termes d'origine arabe ou persane. Cette réforme revêt une importance primordiale, sur laquelle on ne saurait trop insister.

« On peut dire, écrit le professeur E. Rossi en 1953, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la réforme, qu'en dépit de la nostalgie de l'ancienne écriture, ressentie par un petit nombre de conservateurs, nostalgie exploitée également par les réactionnaires à des fins politiques, chacun s'accorde unanimement sur l'opportunité de la réforme, même avec les inconvénients provenant du choix de certains signes... Les consé-

quences de la réforme furent celles qui étaient prévues : relâchement, dans la culture moyenne, des liens avec le passé culturel; lecture des textes écrits selon l'alphabet ancien réservée aux Facultés des Lettres, mais pas du tout rupture de la tradition culturelle, grâce à la réimpression des œuvres avec le nouvel alphabet; facilité accrue de l'enseignement élémentaire, acquisition plus aisée des langues occidentales. Le nouvel alphabet, pensé en fonction de la phonétique proprement turque, et, de ce fait, peu adapté aux vocables non turcs, a contribué à susciter un mouvement de réforme linguistique. »

L'ancien président de la République turque, successeur d'Atatürk en 1938, M. Ismet İnönü, écrit également en 1953 : « Avec la révolution alphabétique, la langue turque et la nation turque sont devenues indépendantes. Il est très difficile d'expliquer cette idée aux jeunes gens d'aujourd'hui. Nous avons expérimenté quelle dangereuse invasion étrangère dans le corps de la nation avait été l'introduction de mots étrangers, avec leur orthographe et leurs formes grammaticales, dans la langue turque... Le nouvel alphabet a été aussi le principal secours pour l'introduction de la civilisation occidentale dans la République. Il a transporté la nation turque d'un monde culturel dans un autre. Le résultat le plus important que nous ayons obtenu avec le nouvel alphabet a été d'avoir conquis le moyen le plus efficace pour sortir du Moyen-Age et entrer dans la civilisation du XX<sup>e</sup> siècle. Nous devons dire sans hésitation que la plus importante des réformes turques a été l'adoption du nouvel alphabet turc<sup>1</sup>. »

*Le Régime républicain.* — La Turquie désormais est une République, reposant sur le régime d'Assemblée (Chambre unique élue pour quatre ans au suffrage universel, avec vote des femmes, au scrutin de liste majoritaire, par vilayet). La fonction

1. D'après *Oriente Moderno*, août-septembre 1953, cité par *L'Afrique et l'Asie*, n° 27, 1954, pp. 65-68.

présidentielle est attribuée par l'Assemblée et à travers elle le chef de l'Etat est ainsi l'émanation du peuple. Il n'y eut d'abord qu'un parti unique : Moustafa Kémal tente de perfectionner le système en permettant le jeu d'une opposition, mais sa personnalité, trop forte, empêche sa vie durant le système des deux partis de s'établir. Ce système bipartite fonctionne depuis 1950, mais, en fait, seul le parti majoritaire (actuellement celui des « Démocrates ») forme la totalité du gouvernement, qui gère les affaires avec le concours de son « groupe parlementaire », c'est-à-dire d'un comité restreint.

*L'Etatisme.* — L'Etat kémaliste mène avec autorité les affaires de la nation, dans tous les domaines, y compris l'économie. Il a cependant commencé par accentuer l'aide aux entreprises privées; mais, en raison de l'insuffisance de l'esprit d'entreprise et de l'épargne, il a dû prendre bientôt à son compte l'initiative et la gestion, au moyen d'organismes étatiques d'étude et d'exécution.

L'étatisme économique, qui a toujours souffert quelques exceptions et supporté quelques critiques, sera de toutes les réformes kémalistes celle qui résistera le moins bien à l'épreuve des réalités; son principe constitutionnel demeure, mais en réalité il fait désormais place à un système plus libéral, sous l'influence américaine.

*Le Laïcisme.* — Le laïcisme semble bien la pièce maîtresse, le ressort central du système kémaliste. Les décisions prises en la matière dominent les domaines politique, juridique et social.

La communauté musulmane a cessé de se confondre avec l'Etat dès que, le 1<sup>er</sup> novembre 1922, a été décidé le maintien provisoire du Califat après suppression du Sultanat; désormais le gouvernement sera entièrement laïque. La réforme de l'Islam s'opérera ensuite par la suppression du Califat (3 mars 1924)<sup>1</sup>; par la suppression des tribunaux religieux (1924) et le rempla-

1. Voir ch. XIII, p. 191.

cement par le code civil suisse des dispositions canoniques relatives au statut personnel des Musulmans (ainsi que des chrétiens et des juifs); par l'abolition des confréries religieuses et de leurs foyers ou *tekkîé* (1925); par l'interdiction du port public des vêtements ecclésiastiques, sauf par le plus haut représentant de la communauté; par l'adoption du calendrier grégorien; par la fixation du repos hebdomadaire au dimanche; par l'abandon même de l'alphabet arabe, inséparable de la civilisation islamique et véhicule des textes religieux classiques; par la suppression de l'enseignement religieux et la création d'un enseignement neutre obligatoire; par l'obligation du port du chapeau, coiffure avec laquelle la prière musulmane ne peut commodément être accomplie. En revanche, contrairement à ce que l'on pense souvent en Occident, le port du voile, qui d'ailleurs ne correspond pas à une injonction coranique, n'est pas interdit par la loi, mais seulement par des ordonnances locales; l'émancipation de la femme le fait pratiquement tomber en désuétude dans les villes.

Le laïcisme d'Etat vise toutes les religions, qui se trouvent également concernées par certaines mesures comme l'interdiction du vêtement ecclésiastique; mais, en fait, l'Islam perd de la sorte la position prépondérante qu'il avait traditionnellement. Il est assez piquant de constater, toutefois, que le contrôle même de la laïcisation exige le maintien auprès de la présidence du Conseil d'un Service des Affaires religieuses, agissant concurremment avec le ministère de l'Education nationale pour les écoles, et la Direction générale de l'*Evkaî* (équivalent turc de *wakf*, fondations pieuses) pour les édifices du culte.

*Le Populisme.* — Peu clair dans sa traduction française, ce principe entraîne une série de mesures de réformes sociales destinées à réaliser l'égalité des citoyens dans le statut national : abolition des titres, dignités et marques extérieures; obligation du nom patronymique et suppression des diverses titulatures, remplacées par les seules appellations de « Monsieur » et « Ma-

dame »; émancipation de la femme, accédant réellement à l'égalité complète des devoirs et des droits, etc.

*Caractère révolutionnaire.* — Le caractère révolutionnaire, délibérément antipasséiste, de toutes ces mesures, n'a pas besoin d'être souligné : la promulgation d'un code civil, l'émancipation de la femme, etc., portent évidemment cette marque. On notera cependant plus spécialement la portée révolutionnaire d'une mesure apparemment moins significative, la création du nouvel alphabet. Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, Volney avait déclaré voir dans la latinisation « une grande et heureuse révolution morale, seule capable de régénérer l'Asie ». En effet, non seulement l'instruction primaire se trouve accélérée, l'emploi des moyens modernes de transmission de la pensée (télégraphie, etc.) facilitée, l'intercommunication avec l'Occident encouragée; mais surtout la génération nouvelle, accessible à la seule éducation moderne, ne connaît plus du passé que ce qu'il paraît utile et convenable de lui faire savoir.

### L'ÉVOLUTION DU RÉGIME APRÈS LA MORT DE MOUSTAFA KÉMAL

Sous l'effet du kémalisme, la pratique religieuse musulmane semble s'atténuer; elle est presque nulle dans les milieux politiques et administratifs et dans la jeunesse; elle se maintient toutefois dans une partie de la bourgeoisie et du petit peuple des villes; dans les campagnes, la disparition du cadre confrérique entraîne celle des pieuses manifestations traditionnelles, mais l'état d'esprit, bien des indices le montrent, ne change pas sensiblement.

Après la mort d'Atatürk, accède au pouvoir un de ses amis et compagnons d'armes, Ismet İnönü, caractère plus nuancé et moins hardi, qui passe pour être demeuré croyant, voire piétiste. L'épreuve de la guerre, au cours de laquelle la Turquie saura

## ADAPTATIONS EN MARGE

préservé sa neutralité jusqu'aux toutes dernières semaines, soumet l'esprit public à des chocs en sens divers et amène les autorités à prendre des mesures d'opportunité.

Les succès initiaux des Allemands en Russie, faisant entrevoir la « libération » des Turcs du Caucase et de l'Asie centrale, provoquent dans une partie de la jeunesse, en réaction contre l'« anatolisme » officiel, une poussée de « turquisme »; ce nouveau courant de pensée n'a pas seulement en vue un nationalisme plus vaste, dont l'idéal rejoint celui du pantouranisme, mais une réhabilitation du passé ottoman, du moins dans ce qui peut lui être reconnu de glorieux; et, par ce dernier biais, il comporte une certaine réappréciation des valeurs de l'Islam traditionnel.

La suite des événements militaires reléguera les espoirs pantouraniens dans le domaine des rêves, mais elle resserrera bientôt l'ensemble des citoyens de la République turque dans la conscience nationale d'un danger russo-soviétique accru, et amènera le gouvernement d'Ankara à l'alliance effective avec l'Occident et singulièrement les Etats-Unis. Mais une relative réhabilitation des valeurs religieuses et nationales traditionnelles reste à l'ordre du jour et se fera valoir dans l'après-guerre; elle va, en effet, dans le sens de l'esprit public. Un renouveau de pratique religieuse musulmane se fait sentir durant la guerre : on enregistre des dons plus nombreux et plus substantiels pour la réparation des mosquées; le gouvernement lui-même se voit amené à évoluer dans le même sens; par exemple, il place des *imam* auprès des troupes mobilisées pour la défense de la neutralité armée; et lorsqu'en 1942 il devra lever un impôt sur la fortune, il estimera à juste titre correspondre autant aux vœux de l'opinion majoritaire qu'à la réalité sociale en taxant davantage les chrétiens et les juifs, plus aptes à reconstituer rapidement leur capital.

Dans les milieux populaires, le sentiment de renaissance musulmane affecte vite des formes réactionnaires ou supersti-



tieuses, qui éveillent en sens divers, surtout après la fin de la guerre, d'une part la vigilance inquiète des autorités, d'autre part l'intérêt actif des milieux d'opposition. Le commerce des amulettes et l'industrie des *ufurukchu*, ces souffleurs-donneurs de sort, qui se targuent de rendre les femmes « grasses, riches et belles », débordent des villages et des bourgades jusque dans les faubourgs des grandes villes et même de la capitale. Dans les quartiers éloignés d'Ankara surgit en 1942 un étrange cavalier, sur les épaules duquel flotte un manteau éclatant; c'est Kémal Pilavoglou, zéléteur de la confrérie *Tidjaniya*. La police réprime certes pareils écarts, mais d'autre part ne peut que constater le graduel accroissement d'une pratique musulmane qui, tout en restant à peu près légale, atteste par les signes les plus variés et les plus sûrs un renouveau d'attachement à la foi ancestrale et à ses usages.

L'opposition politique sent qu'elle possède désormais deux atouts : le peuple des villes, las de la vie chère, réprouve l'éta-tisme, et celui des campagnes n'a jamais vraiment adhéré au laïcisme. Dès 1945, le Parti de la Nation (conservateur) et le Parti démocrate (libéral) entament, par d'adroites campagnes, le monopole du Parti républicain du peuple. Celui-ci fait des concessions; il accepte une aide américaine qui exige une libéralisation parallèle de l'économie; il allège quelque peu les restrictions imposées à l'enseignement de la religion et à la propagande musulmane, qu'il espère ainsi maintenir, par de sages concessions, dans des proportions modérées.

Mais c'est en vain. Le Parti démocrate triomphe aux élections de mai 1950 et, depuis lors, exerce exclusivement le pouvoir. Les nouveaux gouvernements atténuent singulièrement le laïcisme d'Etat; sont autorisés ou tolérés, tour à tour, l'usage de la langue arabe pour l'appel à la prière, l'emploi des caractères arabes pour la rédaction des formules religieuses, la réparation et la réouverture des tombeaux (*turbé*) de pieux personnages où l'on va de nouveau en pèlerinage, parfois même le port de coif-

## ADAPTATIONS EN MARGE

fures masculines sans visière. L'enseignement religieux, facultatif depuis 1949 à la demande des parents, est depuis 1950, sauf objection de ceux-ci, dispensé d'office aux élèves des écoles élémentaires, et depuis 1955 à ceux des écoles secondaires; à un degré supérieur, il est réorganisé auprès de l'Université d'Ankara, laquelle comporte désormais une Faculté de Théologie fort active et fréquentée; un enseignement spécial est donné aux *imâm* et prédicateurs que les villages réclament en nombre croissant, et dont on estime avantageux, d'ailleurs, qu'ils soient instruits et éclairés, et de la sorte soustraits à des tendances fanatiques sommaires.

Ces mesures sont vivement critiquées par le Parti républicain du peuple, qui reconstitue désormais une opposition « kémaliste ». Elles ne découragent nullement, il est vrai, une véritable réaction, qui se porte bientôt à divers excès. Conduits derechef par Kémal Pilavoglou, les *Tidjani* se livrent en particulier à la destruction des statues d'Atatürk; non pas, expliquent-ils, par hostilité à la mémoire de celui-ci, mais parce que la règle musulmane prohibe la représentation sculpturale du corps humain; ils encouront de ce fait, en 1952, des peines de travaux forcés à temps. La reprise de l'activité publique des *Bektachi* à Istanbul, des *Naqichbendi* dans les vilayets orientaux, nécessite en 1953 et 1954 l'intervention de la police. Une nouvelle revue turquiste très réactionnaire, *Yeni Büyük Döğü*, « La nouvelle Grande Patrie de l'Est », réapparaît sous la direction de Négib Fazil Kisakurek. La construction de mosquées bat son plein, jusque dans les villes et même dans la capitale. L'importation et la diffusion de libelles religieux, aux textes parfois falsifiés dans un but politique, et la vente des amulettes, prennent des proportions considérables. Les passions publiques se trouvent dangereusement excitées; en novembre 1952, un journaliste « kémaliste » de premier plan, Ahmet Emin Yalman, est grièvement blessé par de jeunes fanatiques turquistes.

Bien que depuis ce sanglant incident il ait été fait de louables

efforts, de part et d'autre, dans le sens de la modération, la Turquie nouvelle n'a pas encore trouvé son équilibre de fait entre l'attachement à l'essentiel des principes kémalistes et les tendances à la réislamisation. Une des conquêtes essentielles d'Atatürk reste incontestée : la communauté musulmane demeure séparée de l'Etat laïc, de sorte que l'Islam est en fait, chose inouïe dans sa tradition, devenu une religion personnelle et privée. Mais dans quelle mesure les manifestations de cette religion doivent-elles être autorisées ? Jusqu'où peut-on et doit-on aller, en vue de permettre le développement d'un Islam éclairé maintenu à sa juste place ? Trop de rigueur peut, par réaction, favoriser le fanatisme ; trop de libéralisme peut remettre les structures laïques en question.

Le problème de l'Islam reste donc posé en Turquie. La Grande Assemblée Nationale a parfois à en connaître. En février 1955, à propos de l'examen du budget, un député de Marache demande que désormais les lois soient préparées à la lumière de la religion, que l'enseignement religieux soit rendu obligatoire et étendu aux écoles secondaires, que des mesures soient prises pour faciliter l'accès des Turcs à l'université d'al Azhar. Un député d'Ankara sollicite également du gouvernement plus d'attention à l'égard des affaires religieuses, en vue de mieux assurer la cohésion de la nation, et il invoque l'exemple des Etats-Unis ; il ajoute : « Dans ce pays il n'y a pas de réaction, il n'y a pas de réactionnaires ; tous, nous voulons progresser. Le Prophète lui-même a dit qu'il fallait avancer toujours. » En sens contraire est dénoncée l'activité de certains prédicateurs, qui critiqueraient les réformes laïques d'Atatürk, dissuaderaient les femmes de sortir et recommanderaient le port du voile. Les représentants du gouvernement ont alors assuré, aux applaudissements de la majorité, qu'il n'y aurait pas de retour en arrière<sup>1</sup>.

1. *Djümbouriet* (Istanbul), 20-24 février 1955, d'après *Oriente Moderno*, 1955, pp. 114-115.

LA PENSÉE ET L'EXEMPLE TURCS  
AUX YEUX DE L'ISLAM MODERNE

Il reste donc important de suivre l'évolution de la pensée turque au sujet de l'Islam moderne, et d'observer les réactions que l'expérience turque en la matière suscite dans les autres pays musulmans.

On soulignera tout d'abord qu'il subsiste en Turquie une pensée religieuse musulmane authentique et de qualité, grâce à laquelle quelques personnages d'esprit élevé entretiennent dans le privé d'ardents foyers de vie spirituelle. En mars 1953 est mort l'un des plus caractéristiques de ces maîtres, Eumer Feuzi Mardin, qui vivait de façon volontairement réservée et frugale dans la banlieue asiatique d'Istanbul. Il composait de petits ouvrages d'exégèse coranique libérale, encourageait au rapprochement avec les fidèles des autres religions du Livre, et incitait à la vie spirituelle et mystique de discrets mais nombreux disciples, sur lesquels il exerçait une réelle influence<sup>1</sup>. Le cas ne semble pas avoir été isolé; l'influence de pareils maîtres à penser serait sensible dans une partie de la jeunesse universitaire.

On notera aussi que des hommes politiques entreprennent, à l'occasion, d'exposer et d'expliquer, hors de toute atmosphère polémique, les positions du kémalisme à l'égard de l'Islam. Tel est le cas, entre autres, de M. Hassan Ali Yüdjel, ancien ministre (républicain) de l'Education nationale. Dans un important article récent, M. Yüdjel commence par poser un principe où nous reconnâitrons la pensée classique du réformisme : l'Islam

1. Cf. Howard A. Rcccd, « Revival of Islam in secular Turkey », *Middle East Journal*, été 1954, p. 276; selon cet article, ce personnage serait l'auteur d'une communication : « Towards the Union of Hearts and Spirits », publiée sous la signature « Un Musulman », dans l'*International Review of Missions*, avril 1937, pp. 177-188.

est semblable à une eau qui en se répandant s'est troublée et corrompte, mais le Coran est demeuré exempt de toute altération; donc, en recourant à lui et avec l'aide de la science, on peut retrouver cette eau pure. L'auteur souligne alors les bienfaits apportés par la prédication de Mahomet, depuis la destruction des idoles jusqu'à l'amélioration du sort de la femme, la réglementation du mariage et l'organisation des secours aux pauvres. Il poursuit : « Atatürk lui aussi... a réformé la société selon les exigences du temps, en suivant la voie du Prophète, qui fut un grand révolutionnaire. Ceux qui ont appelé Atatürk un protestant sont tombés dans une grave erreur. Peut-on considérer qu'il fut en dehors de l'Islam, lui qui a dit : « Notre religion est la plus raisonnable et la plus naturelle, c'est pourquoi ce fut la dernière religion » ? Les fanatiques ont défini Atatürk comme un homme sans religion et un ennemi de l'Islam, parce qu'il ne leur a pas permis de continuer à tromper la nation avec des sornettes qu'ils appelaient « la religion »... Pour comprendre à quel point Atatürk a personnifié l'esprit de l'Islam, il faut voir comment, ne supportant pas l'esclavage de la nation, il a levé l'étendard de la révolte. L'Islam ne peut rester prisonnier; la première condition de l'Islam est d'être libre. Il ne faut pas oublier que le Prophète, de même qu'il fut le fondateur de la religion et de la morale, fut aussi un homme de guerre, combattant avec l'épée... Les nations qui aiment la liberté et qui se soulèvent aujourd'hui dans l'Islam trouvent dans Atatürk leur plus récent modèle. » M. Yüdjel justifie ensuite la suppression d'un Califat corrompu, puis il rappelle que l'Islam a exclu le racisme, mais non pas le nationalisme. Il conclut : « C'est un devoir patriotique d'examiner nos réformes révolutionnaires sous cet aspect (religieux) et de montrer qu'elles ne sont nullement contraires à l'Islam<sup>1</sup>. »

1. Hassan Ali Yüdjel, « Notre religion et nos réformes révolutionnaires », *Djümbouriet*, 18 septembre 1955, cité par *Oriente Moderno*, novembre 1955, pp. 482, 484.

## ADAPTATIONS EN MARGE

L'exemple turc, passionnément discuté, a suscité dans l'Orient parfois quelque scandale, souvent de l'admiration. L'autoritarisme de l'Iran s'en est peut-être quelque peu inspiré. Dans les pays arabes, cependant, un attachement plus senti peut-être aux traditions islamiques et au système juridique qui en découle a empêché l'imitation kémaliste, qui ne s'est exercée que partiellement et indirectement, dans divers cas plus ou moins nets. En Syrie, on a pu trouver une inspiration kémaliste sous les diverses dictatures militaires, et la structure de l'Etat tend sous quelque régime que ce soit, à s'organiser selon des lignes modernes.

En Tunisie, les réformes du gouvernement Bourguiba vont dans un sens analogue : suppression des tribunaux musulmans, laïcisation du statut personnel, mais constituent l'aboutissement d'un certain type de réformisme plutôt qu'une imitation du kémalisme. Il faut ajouter qu'à la différence de la langue turque la langue arabe ne pourrait supporter qu'à grand-peine un essai de latinisation, qui paraît impensable à la très grande majorité des intellectuels, même les plus hardis.

Après trente ans d'expérience « moderne », on a pu entendre au Congrès de Princeton un délégué turc, le professeur Hifzi Timour, justifier et commenter les dispositions prises à l'égard de l'Islam dans la Turquie nouvelle.

Chaque fois que la Turquie de naguère, expose le délégué turc, a essayé de légiférer en accord avec la loi canonique musulmane, elle a encouru un échec ou pris des mesures inefficaces, ce qui tend à prouver combien est erronée l'opinion selon laquelle « il est essentiel de régler les relations juridiques d'une société musulmane conformément aux dispositions de la loi canonique<sup>1</sup> ». Le Coran est certes un « grand livre pour tous les temps », mais fallait-il développer auprès de lui trois autres sources de la Loi ? Il en est surtout sorti des dispositions « né-

1. *Colloquium, op. cit.*, pp. 64-65.

cessités par la nature sociale et la structure de la communauté arabe à l'époque ». C'est ainsi que Mahomet prend figure d'un personnage dont les réactions sont considérées comme exemplaires en dehors même du domaine spirituel, encore que beaucoup des *hadith* à lui attribués soient fort douteux; en tout cas ils ne suffisent pas à l'ampleur des besoins juridiques actuels. « A part le Coran et une petite partie des traditions, les autres sources de la jurisprudence musulmane ont essentiellement été créées pour répondre aux besoins de la communauté existant sous et après Mahomet »; mais depuis lors la société a changé, et « dans ces sources religieuses manquaient les dispositions applicables aux exigences compliquées et diverses d'une communauté moderne. En fait, la loi musulmane maintient peu de dispositions réglant les divers systèmes de relations des institutions politiques et des rapports commerciaux.

Et le professeur Hifzi Timour de conclure : « Puis-je faire une suggestion ? La religion est une relation qui existe entre Dieu et l'homme; elle règle et doit régler d'abord la vie spirituelle et éthique de l'individu. Dans l'Islam il n'y a pas de hiérarchie ni d'intermédiaire entre Allah et l'homme. La religion musulmane est une religion universelle et non la propriété particulière des Turcs, des Arabes, ou de n'importe qui d'autre. Comme Musulman, je crois que la religion inspire toute la vie. Mais je crois aussi que notre action quotidienne ne devra pas être entièrement prescrite (prédéterminée) par des injonctions religieuses détaillées. Dieu nous a donné la liberté et un jugement indépendant pour nous guider dans la vie. C'est Lui seul qui nous jugera bientôt<sup>1</sup>. »

La discussion générale qui a suivi a amené les membres du Congrès à conclure que, la Turquie n'ayant pas cru pouvoir adopter une solution de juste milieu, elle avait logiquement été amenée à « se dispenser de faire de la *chariah* la base régulatrice

1. *Ibid.*, p. 66.

## ADAPTATIONS EN MARGE

de la vie communautaire de la nation. Ceci signifie l'acceptation de l'Islam comme une foi personnelle, inspirant mais ne fixant pas le type de vie sociale. Là-dessus, la majorité des délégués ne peut se dire d'accord, car elle affirme que l'Islam est un mode de vie (*a way of life*), avec des principes de base déposés dans le Coran et les Hadith, qui doivent être appliqués, dans des temps et des circonstances changeantes, à la création du type social de conduite, lequel doit être une approximation de la volonté révélée d'Allah pour la vie communautaire des hommes<sup>1</sup> ».

La rencontre de Princeton permet donc de faire, à la fois, le point de l'actuelle attitude turque et celui des réactions du reste du monde musulman. La seule présence de délégués turcs à ce *Colloquium* sur la Culture islamique montre que la Turquie ne se considère nullement comme désolidarisée du monde de l'Islam, et leur attitude n'a rien eu de ce laïcisme agressif souvent adopté naguère dans les milieux kémalistes en réaction contre l'Islam borné des hodjas. Mais le respect et peut-être l'attachement des délégués turcs pour l'Islam en tant que religion ne les empêche nullement de s'en tenir avec fermeté au principe de l'Islam religion privée, distincte d'un Etat qui légifère librement dans son domaine. Or, loin d'apprécier tout ce que représentait pareille évolution pour la consolidation de l'Islam turc, la majorité des délégués s'est bornée à souligner encore son attachement à l'idée d'une vie communautaire nationale réglée par les normes musulmanes. Rien ne peut montrer plus clairement où est le dissentiment.

Même atténuée dans son application actuelle à l'égard de l'Islam, l'expérience turque de séparation totale de l'Islam et de la cité ne semble guère assimilable encore pour la plus grande partie du monde musulman.

1. *Ibid.*, p. 71.



## LA TURQUIE KÉMALISTE

En effet, les tentatives de modernisation, à première vue parallèles, qui ont été récemment esquissées en Tunisie<sup>1</sup> et, ultérieurement, au Maroc, se réfèrent, nous l'avons dit, à un système d'idées passablement différent du laïcisme kémaliste, c'est-à-dire aux vues du réformisme libéral<sup>2</sup>.

1. Cf. ci-dessus, pp. 263 et 293.

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

## CHAPITRE XX

### LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

La rencontre de la révolution soviétique, aux ambitions mondiales, avec les vieilles structures musulmanes de l'Asie turque et du Caucase, a provoqué de grands bouleversements religieux et sociaux. L'action des Soviets, toujours en cours, se déroule de façon opportuniste, à l'écart et parmi les échos déformants de la propagande. Malgré de remarquables travaux, on reste insuffisamment renseigné sur ses développements et ses répercussions profondes. Mais l'importance de pareil sujet, qui devrait davantage préoccuper l'ensemble des Musulmans, justifie toute notre attention.

#### *LA SYMBIOSE RUSSO-ASIATIQUE ET LA POLITIQUE MUSULMANE DES TSARS*

Tout ce qui concerne les rapports de la Russie avec l'Islam se place, et se plaçait dès avant l'avènement du communisme, sous un jour singulier, et, à nos yeux, ambigu.

Les autres Etats d'Europe, ou d'Amérique, lorsqu'ils ont affaire aux peuples musulmans, se placent d'instinct et normale-

ment dans la position d'étrangers; ils sont effectivement en dehors. A l'exception de l'Espagne, et dans une moindre mesure de la Grèce et des nations balkaniques<sup>1</sup>, ils n'ont en effet point connu, sur leur sol même, une cohabitation historique durable avec des populations musulmanes ni un long débat, diplomatique ou guerrier, avec des pouvoirs islamiques acharnés à s'enraciner; ils n'ont point eu à partager avec l'Islam, puis à lui disputer de proche en proche, leur propre espace. En tout cas, et ceci vaudra même pour l'Espagne et pratiquement pour la Grèce, une fois leur figure historique formée c'est la mer qui, vers le monde de l'Islam, les délimite avec précision : désormais tout contact avec les Musulmans ne pourra plus être pour eux d'instinct, de pénétration spontanée et d'osmose; elle sera, comme pour les autres Occidentaux, une entreprise délibérée, de choc et de transgression.

Rien de pareil en ce qui concerne la Russie. Ses rapports historiques avec l'Asie rappellent ceux de la France avec le monde germanique; ils lui ont ménagé d'analogues possibilités de compénétration ou de heurt, d'influence ou d'absorption, les mêmes occasions à la fois de luttes inexpiables et de séduction réciproque, d'opposition et d'engouement.

En effet la Russie est largement jointe, par les confins de l'Oural et du Caucase, au monde asiatique où l'Islam s'est développé; elle peut à peine être distinguée de ce monde, avec lequel elle communique de la manière la plus constante et la plus naturelle. De puissantes souverainetés musulmanes : Grands Bulgares de la Volga, Mongols de la Horde d'Or, tiennent longtemps sur son sol plus de place que les prémices d'une principauté moscovite; et les Ottomans et leurs clients prolongeront durant des siècles leur mainmise sur le Sud, de Bessarabie en Crimée et au

1. Jusque dans la vie politique actuelle, l'attitude de ces États à l'égard du monde musulman fera apparaître aux yeux de l'observateur attentif des traits qui semblent procéder de cette antique symbiose.

Caucase. L'Etat russe se formera par une lente reconquête du sol sur l'Islam, accompagnée par une patiente absorption, ou inclusion, d'éléments musulmans.

Reconquête ou conquête, comment ici préciser ? Où se trouve, sur cette steppe indéfinie, la limite entre les deux actes ? Comme ils montaient vers le Caucase les Russes ont passé l'Oural, débordé rapidement sur la Sibérie quasi vide, et guerroyé, sur les confins méridionaux de celle-ci, contre les peuples turcs de l'Asie centrale. C'est seulement au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle que leur poussée vers ces marches du sud-est est devenue réfléchie et organisée, en vue à la fois de couvrir l'Empire en équilibrant l'expansion britannique à partir de l'Orient et des Indes, et de lui procurer des terres de colonisation, propres en particulier à fournir le coton.

Mais, malgré les inévitables duretés et violences, le style de la pénétration restait prudent. Aux quelques ménagements inspirés par la politique s'ajoutaient les nombreux accords spontanés issus de l'état social. Certes, du Daghestan à la Khirghizie, il avait fallu combattre durement des résistances locales, galvanisées par le sentiment musulman autant que par le goût de l'indépendance, ces deux réactions étant, comme nous pouvions nous y attendre, liées et confondues. Mais les vieux Etats exténués des khans de Khiva et de Boukhara purent subsister sous protectorat.

Quant à la société musulmane traditionnelle, ankylosée mais robuste, il suffisait qu'elle se soumît à la souveraineté de nouveaux dominateurs; non moins médiévaux qu'elle, ceux-ci la conservaient intacte, laissaient subsister ses mœurs, sa vie religieuse, son code social; mieux encore, les cadres féodaux musulmans pouvaient être aisément rapprochés des clans correspondants de la société russe; une partie des jeunes élites militaires locales trouvait emploi dans les troupes impériales. Parallèlement, l'implantation progressive, dans les régions septentrionales du Turkestan (l'actuel Kazakhstan) d'une importante population russe, se réalisait sans grands heurts, à des niveaux maté-

## *LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE*

riels et sociaux correspondants, et préparait une sorte d'assimilation.

Le régime tsariste, procédant avec une grande économie de moyens, avait ainsi réalisé, en Asie centrale et au Caucase, un équilibre original, bien adapté à la nature des choses. De toute évidence, cet équilibre ne pouvait intégralement lui survivre. Il n'aurait pas davantage résisté, sous la même forme, à l'inévitable introduction de la technique et de l'économie moderne et des courants d'idées nationalistes et sociales. L'intervention des Soviets a provoqué, en tout cas, une transformation plus soudaine, qui contredit vivement et condamne bien des traits du régime ancien, mais qui en laisse subsister d'autres. Et les Russes soviétiques d'aujourd'hui, nous allons le voir, hésitent et varient, ne pouvant décider de façon définitive s'ils continuent les Russes d'autrefois ou s'ils réparent leurs erreurs.

### *LES NATIONALISMES « DIRIGÉS » DANS LE SYSTÈME SOVIÉTIQUE*

On ne peut en effet décrire une politique soviétique à l'égard des Musulmans de l'Asie centrale; il faut considérer des attitudes successives, souvent opposées, d'une variété déroutante encore que nullement illogique lorsqu'elle est rapportée à ses causes. D'ailleurs, examiner le comportement des Soviets à l'égard de l'Islam, c'est nécessairement, en raison de la doctrine soviétique comme de la nature même de l'Islam, déborder du domaine purement religieux sur les plans politique et social.

Aussi envisagerons-nous ici, d'abord les politiques soviétiques successives à l'égard des nationalismes locaux, puis les transformations intervenues dans la vie sociale, avant d'aborder l'état formel de l'Islam, considéré comme une religion et une idéologie, dans l'édifice soviétique.

## ADAPTATIONS EN MARGE

Sur un point capital, les Soviets ont, par leur nature même, perfectionné la symbiose eurasiatique réalisée par la vieille Russie : ils ont rapproché le pouvoir du peuple, ou plus exactement des peuples, se mettant ainsi en mesure d'apercevoir et d'accueillir éventuellement, en s'y adaptant, les particularismes locaux.

A la place du lointain pouvoir central autocratique, représenté par des agents venus du dehors et éclairés seulement par des féodaux et des notables, une pyramide de conseils s'enracine à la base dans une multitude de Soviets locaux; par eux le peuple accède immédiatement à son maître. La presse locale n'est sans doute pas libre, les principes et les grands sont hors de son atteinte; mais elle publie des doléances mineures et personnelles, qui parfois vont loin; elle constitue une sorte de tribune où le sujet parle au souverain. Conseils d'entreprises, comités de gestion, coopératives, associent enfin le peuple à la conduite de quelques-unes de ses affaires concrètes.

Ainsi les institutions nouvelles rendent au maître ce caractère « immédiat » qu'il avait dans la vie tribale et que féodaux et émirs lui ont ôté. Il y a là une base pour une politique de particularismes locaux : la formule de la « démocratie ethnique » prend de la sorte quelque réalité.

En effet les Soviets, abolissant les entités arbitraires des « gouvernements » tsaristes, ont reconnu et caractérisé des nations : Azeris, Kazakhs, Uzbeks, etc., puis découpé autour d'elles un territoire, sans souci des unités historiques, géographiques et même économiques; c'est ainsi que la vallée du Ferghana devient un puzzle où s'ajustent les territoires nationaux des Uzbeks et des Tadjiks.

Chacune de ces nations est appelée à un certain degré d'autonomie. Le statut supérieur est celui de « République socialiste soviétique fédérée »; six nations musulmanes y sont parvenues et forment, dans le Caucase l'Azerbaïdjan, dans l'Asie centrale le Kazakhstan, le Turkmenistan, le Tadjikistan, l'Uzbekistan et la Khorghizie. De plus, neuf « Républiques autonomes », de com-

position ethnique plus disparate, incluses dans les Républiques fédérées, comportent une majorité ou une forte proportion de Musulmans, telles la Bachkirie, le Daghestan, etc. Enfin, quatre « Régions autonomes », également incluses, regroupent de petits peuples en majorité musulmans, comme le Gorno Badackhan en Asie centrale et la Région des Tcherkesses dans le Caucase.

Dans ces compartimentages superposés, l'idée purement ethnique doit le céder peu à peu à une idée nationaliste plus large; un Russe parlant ouzbek et établi en Ouzbékistan peut se faire recenser comme Ouzbek. Mais l'idée nationale elle-même ne doit-elle pas céder à l'idée fédérale soviétique? La Russie soviétique l'a pensé; aussi a-t-elle constamment « dirigé » les nationalismes qu'elle avait admis; mais la « direction » qui leur a été imprimée a varié, parfois du tout au tout, en fonction de nécessités ou d'opportunités politiques.

Des écrans adroitement disposés, généralement au moyen de structures organiques ou d'arrangements administratifs, ont pu masquer ces variations; les formes nationales sont demeurées apparemment constantes et l'auto-disposition n'a pas cessé, en principe, de se développer. Mais la réalité mouvante apparaît lorsque l'on essaie de mesurer le degré de conscience nationale propre autorisé pour ces nationalités. Ont-elles le droit d'avoir une histoire, un folklore, une langue, une culture distinctes, pensées et cultivées par et pour elles-mêmes, en dehors de l'orbite russe?

Sur ces points, Moscou n'a cessé de grandement varier. En schématisant beaucoup, on peut distinguer ainsi pour ces « nationalismes dirigés » quatre périodes d'expansion ou de régression :

1. De la révolution à 1937, l'Union soviétique favorise les expériences nationalistes locales, en en prenant la direction. Un vif élan est donné aux cultures nationales, la réforme de l'alphabet, réalisée par les Soviets dans le Caucase et l'Asie centrale avant même de l'être par Moustafa Kémal en Turquie, à l'aide non pas de l'alphabet cyrillique des Russes mais d'un alphabet

## ADAPTATIONS EN MARGE

latin, facilite l'orientation des esprits. Il n'y a point, comme en Turquie kémaliste, rupture totale avec le passé, mais choix; les souvenirs de la société féodale, du piétisme musulman, du confrérisme, les fondements spirituels et culturels d'un « cosmopolitisme » islamique, sont écartés; mais le folklore populaire, soigneusement recueilli, est mis en valeur, exalté, rattaché à l'idéologie socialiste et soviétique. Les héros nationaux sont célébrés, jusques et surtout dans leur lutte contre la conquête oppressive des tsars; Chamil, qui lutta contre les forces russes de 1834 à 1859, est représenté comme le « chef du mouvement de libération nationale des montagnards du Caucase contre la politique coloniale du tsarisme... mené contre la Russie et les classes gouvernantes locales, révolte typiquement antiféodale; ... [c'est] ... un grand démocrate célèbre par son héroïsme, son intelligence et son courage<sup>1</sup> ».

Cette ambiance délibérément favorable à la plupart des aspects des nationalismes locaux n'empêche nullement, dans l'actuel, la continuation de l'imprégnation russe, personnelle, linguistique, technique, et aussi gouvernementale. En effet, les mentors russes jouent un rôle essentiel dans la soviétisation, la socialisation et la modernisation du pays, et les autorités centrales de l'U.R.S.S. gardent le contrôle de ces nationalismes dirigés, réprimant diverses déviations vers ce qui pourrait être du communisme national turc ou « para-colonial » (exécution, en 1937, de Sultan Galiev de Kazan). Mais l'exaltation nationale « saine » favorise l'évolution sociale; ainsi les pratiques religieuses et juridiques, les structures féodales et bourgeoises, les mœurs familiales elles-mêmes peuvent désormais être dissociées du sentiment patriotique local, et leur extirpation en est facilitée. A cet égard, la période dont il s'agit a permis une évolution décisive et

1. *Grande Encyclopédie Soviétique*, 1934, vol. 61, pp. 804-806; cité par A. Bennigsen, « Les peuples musulmans de l'U.R.S.S. et les Soviets », *L'Afrique et l'Asie*, n° 23, 1952, p. 16.



## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

assuré une véritable intégration socialiste des nationalités dans l'U.R.S.S.

2. De 1937 à 1950, l'U.R.S.S. atténue ses faveurs à l'égard des nationalités. Certes les statuts organiques demeurent en principe intacts ou se perfectionnent; en 1944, les Républiques socialistes soviétiques reçoivent même le privilège théorique d'une diplomatie distincte. Mais en fait les « nationalismes dirigés » sont en régression; la conscience nationale voit amenuiser ses privilèges. Le tournant décisif se place en 1938, lorsque l'alphabet cyrillique est substitué à l'alphabet latin pour la transcription des langues turques de l'Asie centrale et du Caucase. Il s'agit, à la fois, d'éviter d'inopportuns contacts extérieurs, vers la Turquie kémaliste surtout, d'atténuer l'importance et de diminuer les moyens d'expression des particularismes locaux, de faciliter l'accès à la langue russe, obligatoirement enseignée depuis 1938 comme deuxième langue, et à la culture russe, et de favoriser ainsi un degré plus élevé de russification, et parallèlement, d'intégration dans l'U.R.S.S. Dès lors l'histoire de la conquête tsariste est révisée; elle cesse d'être dénoncée comme un « mal absolu » qu'il fallait à tout prix combattre, pour devenir un « moindre mal », qui en soumettant des pays à la tyrannie tsariste les a sauvés des tyrannies pires encore des féodaux locaux, des Turcs, des Persans, voire des Britanniques. Formulée à Moscou dès 1937, cette théorie du « moindre mal » tarde d'ailleurs à prévaloir chez les historiens qui, jusque vers 1950, célébreront encore leurs héros nationaux et recevront à l'occasion, pour ce fait, des récompenses officielles<sup>1</sup>. La tendance persiste en effet, dans plusieurs des Républiques fédérées de l'Asie centrale, de vouloir bâtir son propre communisme sur des

1. *L'histoire de la pensée sociale et philosophique en Azerbaïdjan au XIX<sup>e</sup> siècle* (1948), œuvre du professeur Haïdar Huseïnov, conçue à la gloire de la résistance nationale des Musulmans au tsarisme, reçoit en 1949 le prix Staline. Voir A. Bennigsen, *op. cit.*, p. 17.

## ADAPTATIONS EN MARGE

bases locales; la nouvelle intelligentsia musulmane y apparaît « communiste de formation et d'expression, mais nationaliste de pensée<sup>1</sup> ».

D'ailleurs on sait que, si l'ensemble des Musulmans soviétiques se sont montrés loyaux durant la guerre, certaines nationalités de Crimée et de Ciscaucasie ont comporté un nombre suffisant de « collaborateurs » pour que les Soviétiques décident d'abolir leur autonomie et de procéder à des transferts massifs de population<sup>2</sup>.

3. De 1950 à 1955, l'Union Soviétique accentue l'évolution précédemment amorcée et renverse complètement sa politique à l'égard des nationalités. Elle a senti que les intellectuels musulmans, surtout au Kazakhstan, passaient du nationalisme local à la russophobie et à l'antisoviétisme. Les Russes impériaux ont donc eu raison de combattre les révoltes musulmanes à direction religieuse, féodale ou bourgeoise. Marx et Engels avaient bien vu « le caractère historiquement positif et progressiste de la pénétration russe en terre d'Islam<sup>3</sup> ». L'histoire doit être révisée; selon Baghirov, premier secrétaire du Comité central du Parti communiste d'Azerbaïdjan, Chamil devient « un sinistre brigand féodal, oppresseur de son peuple, un suppôt de l'impérialisme anglo-turc<sup>4</sup> ». Dès lors la conquête tsariste était un bien absolu, « un événement bénéfique, progressiste, impatientement attendu par les masses indigènes », préface nécessaire à l'essor économique et social de ces pays et à leur ouverture à « la grande culture russe, la seule progressiste du monde<sup>5</sup> ».

Presque partout les militants et les intellectuels locaux, dû-

1. A. Bennigsen, *op. cit.*, pp. 18-19.

2. Voir ci-dessus, p. 37.

3. A. Bennigsen, « Les limites de la déstalinisation dans l'Islam soviétique », *L'Afrique et l'Asie*, n° 39, 1957, p. 34.

4. Rapport cité par A. Bennigsen, *op. cit.*, *L'Afrique et l'Asie*, n° 23, 1953, p. 21.

5. A. Bennigsen, *ibid.*, p. 23.

## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

ment chapitrés, s'inclinent et emboîtent le pas; en Azerbaïdjan, en Turkménistan, en Ouzbékistan, les épopées nationales sont censurées, avec le concours enthousiaste des Partis communistes locaux. Cependant, en Kirghizie, il en va autrement; l'offensive contre la légende héroïque du Manas, relatant la lutte des nomades kirghizes contre les Chinois, « se heurte à une résistance farouche non seulement des intellectuels, universitaires et écrivains indigènes, mais aussi des membres du Parti communiste local... [Il s'agit moins] du caractère progressiste ou féodal d'une œuvre vieille de mille ans [que] d'un problème infiniment plus grave, celui de la survivance de la culture nationale des peuples de l'Asie centrale<sup>1</sup>... ».

4. Vers 1955, l'U.R.S.S. revient en partie, en faveur de ses peuples musulmans, à la politique des nationalités : on répondra mieux aux aspirations politiques et culturelles des nationalismes locaux, afin de pouvoir pénétrer plus aisément dans l'Orient arabe. Cette prétendue « déstalinisation » est illustrée en particulier par la liquidation des « communistes nationaux qui ont personifié et dirigé dans leur propre pays la lutte anti-islamique<sup>2</sup> »; Baghirov, le plus représentatif de ces personnages, et qui avait été le Musulman le plus haut placé dans la hiérarchie du Parti, tombe en disgrâce en 1953 et est condamné et exécuté en avril 1956. Parallèlement, les héros nationaux de jadis, comme Chamil, et les épopées nationales naguère honnies reviennent au pinacle; les peuples musulmans, Tchetchènes, Ingouches, Karatchaïs et Balkars, déportés en 1946 pour collaboration, retrouvent une personnalité culturelle.

Mais une nouvelle évolution se dessine déjà. Elle est nécessitée

1. A. Bennigsen, « Les peuples musulmans de l'U.R.S.S. et les Soviétiques », IV. « La campagne contre les épopées nationales, la résistance kirghize », *L'Afrique et l'Asie*, n° 22, 1953, pp. 25-30.

2. H. Carrère d'Encausse, « La « déstalinisation » dans l'Islam soviétique », *L'Afrique et l'Asie*, n° 37, 1957, p. 36.

## ADAPTATIONS EN MARGE

par un « déchaînement subit des exigences nationales<sup>1</sup> »; par exemple, l'Azerbaïdjan a cru devoir réhabiliter non seulement les épopées nationales, mais les nationalistes victimes de Staline, et, en excluant le russe, faire de l'azéri la seule langue officielle et administrative. Amorcée sur le plan scientifique par l'Académie des Sciences de Moscou, en novembre 1956, la nouvelle tendance est précisée par les directives officielles. On en revient à la thèse de Baghirov : « Le Caucase n'a jamais eu pour ennemi que l'Angleterre et la Turquie; la Russie, puissance amie, l'en a défendu; ... Chamil était un théocrate réactionnaire, agent de puissances ennemies<sup>2</sup>. » Telle est, à l'heure où nous écrivons, la dernière inflexion d'une idéologie opportuniste, dont les fluctuations correspondent aux nécessités du contrôle politique intérieur non moins qu'à celles de la propagande et de l'action dans l'Orient musulman.

### LE BOULEVERSEMENT DES STRUCTURES SOCIALES MUSULMANES

Si à partir de 1937 les Soviets mesurent plus étroitement et parfois suppriment leurs faveurs aux nationalismes locaux sur le plan politique et culturel, c'est sans doute pour une bonne part parce qu'ils estiment achevée l'œuvre de socialisation, qu'ils avaient à accomplir sous le couvert de cette attitude bienveillante. Cette œuvre était difficile; elle comportait, sur le plan public et privé, la destruction du mode de vie musulman et traditionnel, auquel devaient se substituer le matérialisme marxiste et les structures communistes. L'enthousiasme de la

1. A. Bennigsen, « Les limites de la « déstalinisation » dans l'Islam soviétique », *L'Afrique et l'Asie*, n° 39, 1957, p. 38.

2. *Ibid.*, p. 40.

## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

poussée nationaliste était nécessaire pour faire accepter ces sacrifices : l'élan patriotique faciliterait l'accueil des valeurs nouvelles et l'oubli des traditions. Le culte de la patrie permettrait de réduire, dans les cœurs, la place laissée à l'Islam, et de faire petit à petit ressentir la solidarité des peuples soviétiques, substituée à la conscience communautaire musulmane. L'exaltation des héros nationaux, proches des cœurs populaires et officiellement proclamés comme authentiques, servirait à abattre les chefs, les notables et les personnages religieux, représentés comme les saboteurs intéressés de tout progrès et les ennemis du peuple. Privés, de la sorte, d'appui personnel aussi bien que théorique, les mœurs, les règles familiales, les institutions, les modes de vie traditionnels, pouvaient désormais être dénoncés comme ayant jusqu'alors entravé le développement de la nation, et finalement extirpés. Resterait à savoir ce qui pourrait, au terme de cette évolution, advenir de l'Islam, devenu religion privée et en même temps soumis à un étroit contrôle officiel dans tout ce qui subsisterait de ses structures.

Dans cette politique de bouleversement social dont l'acte initial, la séparation de l'Islam d'avec la société, ne peut être en son principe que brutal et sans nuances, l'originalité des Soviétiques va être d'introduire au stade de l'exécution tous les ménagements, voire tous les délais partiels possibles.

L'Islam est d'emblée soumis au droit commun des « Eglises » dans l'Union Soviétique : l'Eglise, comme le rappellera la Constitution de 1936, « est séparée de l'Etat et l'école de l'Eglise ». La liberté du culte, y compris la pratique du jeûne et le respect des interdits alimentaires, est reconnue. Des associations religieuses peuvent être fondées, afin de se charger de l'entretien et de la gestion des lieux de culte. Mais toute forme de propagande ou d'éducation, et à plus forte raison d'action ou d'intervention politique, sociale et culturelle, est interdite à « l'Eglise ».

Lorsqu'on parle des « Républiques musulmanes » de l'U.R.S.S.,

## ADAPTATIONS EN MARGE

on doit bien garder à l'esprit que, pas plus dans leur cadre que dans celui de l'Union, la moindre confusion entre la communauté musulmane et l'Etat ne peut dès lors subsister. Non seulement disparaissent donc les régimes traditionnels des khanats protégés de Khiva et de Boukhara, progressivement fondus dans l'Uzbekistan, mais il est mis partout un terme à ces anciens démembrements partiels de souveraineté, tolérés encore dans presque tous les Etats orientaux d'aujourd'hui sous forme de tribunaux de statut personnel appliquant la loi *chariah*. Enfin plusieurs institutions typiques de l'Islam sont supprimées en raison de leur intervention, fondamentale ou occasionnelle, sur le plan social, telles que celle des *wakf*, dorénavant nationalisés, ou des confréries, désormais dissoutes. L'armature consultative des *mufti*, considérée comme intérieure à la communauté, subsiste, comme l'organisation des desservants du culte, *imâm* et prédicateurs; mais le personnel en est soumis à l'agrément officiel et « constitutionnalisé »; aussi se montre-t-il complaisant, et de nombreuses *fetwa* donnent à toutes les innovations décrites ci-dessus l'aval des juristes musulmans.

Mais, comme le montre déjà pareille précaution, la mise en vigueur des mesures qui vont saper la société musulmane est menée avec prudence. Tout d'abord elle a égard aux lieux; on procède avec vigueur dans le Kazakhstan, déjà si pénétré par la colonisation russe; la socialisation, c'est-à-dire essentiellement l'élimination de la grande propriété foncière et la nationalisation des terres, y commence dès 1921; en revanche les territoires de Khiva et de Boukhara sont initialement constitués en Républiques soviétiques, mais non encore socialistes, en attendant que quatre années d'éducation et de propagande aient pu amener leurs paysans à la conscience de leurs intérêts de classe.

Mais il arrive que l'attachement au mode de vie traditionnel se traduise, malgré l'invocation des intérêts matériels et tous les efforts d'approche, par des résistances farouches. De nombreux Tadjiks ont préféré s'enfuir en Afghanistan avec leurs trou-

## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

peaux plutôt que d'abandonner la vie nomade. Les premiers agents chargés de prêcher la sédentarisation se sont fait massacrer par les Khirghizes; il a fallu, à l'égard de ceux-ci, changer de méthode et substituer, à ce premier essai malheureux de réforme partielle, l'action générale d'un « Soviet d'été », gouvernement nomade chargé de profiter des mouvements estivaux sur les hauts pâturages pour provoquer des changements de vie dans tous les domaines.

Parfois enfin, c'est grâce à quelque tendance ou habitude sociale ou économique, habilement exploitée, que le système nouveau trouve une occasion de s'implanter : les réactions anti-féodales des paysans turcs du Kazakhstan facilitent la réforme foncière; et l'exploitation du ver à soie, réservée aux femmes, permet aux commissions d'achat de traiter directement avec elles et d'amorcer ainsi l'émancipation. Mais le recours à la force n'est pas exclu: le mouvement réactionnaire des Basmadjis est écrasé dans le sang en 1921, et, par la suite, de nombreuses tentatives de « sabotage » sont sévèrement réprimées.

L'enseignement, les progrès de l'hygiène, le prestige de la science et des techniques, sont orchestrés de façon que chaque bienfait immédiat, ainsi procuré, apparaisse comme inséparable du genre de vie socialiste et concoure à la condamnation des traditions retardataires et stériles. C'est l'avènement des idoles nouvelles. Ainsi, par exemple, la réclusion des femmes et le port du voile sont réprouvés au nom de l'hygiène; une fois acquis l'abandon de ces habitudes, et appréciés les avantages du système nouveau, l'Islam est compromis par cette condamnation désormais acceptée des mœurs traditionnelles.

Les grands travaux collectifs, tels que le creusement des canaux d'irrigation, qui doivent accroître le rendement, sont aussi le prétexte de rassemblement et d'embrigadement de masses, auxquelles on s'efforce de donner, par le culte du rendement, une âme nouvelle, tandis que de leur solidarité tribale ou religieuse on fait un sentiment d'union sociale et nationale. La mécanisa-

tion de l'agriculture rapproche le paysan de l'ouvrier, et doit modifier son état d'esprit. Le développement des voies de communication et l'industrialisation accroissent le nombre des ingénieurs, agents de maîtrise et moniteurs russes, qui sont autant d'agents de soviétisation; ils permettent aussi à un nombre toujours plus grand d'Uzbeks, de Tadjiks ou d'Azeris de participer à un mode de vie nouveau, qui rompt les attaches antérieures, les prolétarise et change leur conception de la vie; ainsi sont créées de véritables pépinières de cadres socialistes soviétiques locaux. Tous ces résultats, recherchés en même temps que le développement économique et le progrès social, doivent figurer parmi les conséquences les plus précieuses de ceux-ci. Aussi peut-on dire qu'un des produits principaux de l'économie soviétique dans le Caucase et l'Asie centrale, c'est la révolution.

A la veille du deuxième conflit mondial, l'œuvre de socialisation semble, dans ses grandes lignes, achevée; l'avènement de l'économie collective, la sédentarisation des nomades, l'élimination des classes féodale et bourgeoise, la transformation de la vie familiale, l'émancipation de la femme et l'éducation matérialiste de la jeunesse sont réalisées dans l'ensemble. Dès lors, en même temps que s'atténue la faveur initiale accordée aux nationalismes politiques et culturels, s'adoucissent les rigueurs d'abord appliquées à l'Islam. Sans doute estime-t-on désormais perdu l'essentiel de ses moyens sociaux d'action. Au demeurant, ses cadres supérieurs sont bien en mains. Il peut donc paraître désormais préférable de fournir l'exutoire nécessaire aux sentiments passésistes qui demeurent, par la soupape d'un Islam rendu inoffensif plutôt que par celle de nationalismes devenus virulents. L'épreuve de la guerre vient bientôt accroître ces motifs de tolérance, car elle rend nécessaire que l'on encourage le loyalisme des « Eglises »; les Musulmans en profiteront comme les Orthodoxes. D'où certains allègements; les associations religieuses peuvent ouvrir des écoles pour les desservants de mosquées, des manifestations de vie religieuse musulmane sont tolérées dans



## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

les kolkhozes, des crédits sont ouverts pour la réparation des édifices du culte; au lendemain de la guerre, le pèlerinage à La Mecque est autorisé pour quelques personnalités sûres.

Peut-être à la faveur de ce relatif desserrement des contraintes, s'opèrent des retours partiels aux modes de vie traditionnels; du moins les manquements sociaux sont-ils dénoncés, par les autorités et par la presse locale, avec une vigueur croissante. On signale et déplore la persistance ou la réapparition de coutumes stigmatisées comme cléricales et dans lesquelles on voit un grave obstacle aux progrès du communisme. Il s'agit en l'occurrence de l'application du droit traditionnel de jadis, prescriptions de la *chariah*, ou, plus souvent encore, des antiques coutumes locales; de manifestations de l'esprit tribal, avec renaissance des oppositions brutales de clans; enfin et surtout, de la restauration pratique de l'ancien statut de la femme et par conséquent de la reconstitution au moins partielle des mœurs familiales patriarcales. Il semble que se multiplient les cas de polygamie, claustration des femmes mariées, mariage forcé des mineures, désertion de l'école par les filles; de nouveau le voile est porté.

Or ces pratiques « réactionnaires » sont le fait, moins encore du peuple, au sein duquel sont cependant visibles de nombreuses marques d'attachement intime à l'Islam, que des nouvelles équipes dirigeantes, c'est-à-dire des cadres du Parti. Tout se passe comme si une nouvelle classe de chefs tendait à adopter le genre de vie et à reprendre les habitudes des anciennes classes bourgeoise et féodale à peine extirpées.

### ÉTAT ACTUEL DE L'ISLAM DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

Bien que dans l'Islam il soit, nous le savons, difficile de distinguer, les faits de retour aux coutumes anciennes que nous

## ADAPTATIONS EN MARGE

venons de signaler correspondent apparemment à des aspects sociaux plutôt qu'à une évolution proprement religieuse. Ils semblent cependant attester la persistance, ou la renaissance, d'une influence de l'Islam, dont ils ne sont d'ailleurs pas les seuls symptômes.

Sans doute est-il impossible de tracer un tableau d'ensemble de la pratique religieuse musulmane dans l'Union soviétique. Mais, selon de nombreux témoignages concordants, ses manifestations se font, depuis la fin de la guerre, plus fréquentes et plus générales : célébration des fêtes religieuses, avec sacrifices rituels considérés par les autorités comme un abattage clandestin de bétail; pèlerinages aux tombeaux des saints locaux; pratique du jeûne, officiellement réprouvée comme nuisible au rendement, etc. Cette activité culturelle semble d'ailleurs surtout localisée dans les villes anciennes et les régions traditionnellement vouées à l'agriculture sédentaire, c'est-à-dire en des milieux qui ont subi le minimum de bouleversements économiques et sociaux; elle serait particulièrement le fait de personnes relativement âgées, de tendances apparemment conservatrices, mais ces indications sont loin d'être exclusives; la presse locale déplore parfois, en effet, la participation aux cérémonies musulmanes de dirigeants du Parti et de membres de la jeunesse communiste. Dans l'ensemble, on croit pouvoir conclure que d'assez nombreux îlots de ferveur traditionnelle, attestés par les actes de culte, continuent de se maintenir; mais la qualité spirituelle de ces manifestations paraît souvent douteuse; l'ignorance généralisée des fidèles, l'éloignement des hauts dignitaires confisqués par leurs charges officielles, la fréquence clandestinité des pratiques, peut-être aussi le désir de certains de se raccrocher au passé, font fleurir surtout les usages superstitieux; ce qui ne saurait que fournir de nouveaux prétextes à la malveillance.

La position officielle de l'Etat soviétique à l'égard de la communauté musulmane et de l'Islam ne se trouve cependant pas, à l'heure actuelle, fondamentalement modifiée. Considéré comme

« Eglise » et soumis au droit commun, l'Islam officiel bénéficie depuis la guerre, à l'instar des autres « Eglises », d'une plus grande tolérance. Ses cadres réguliers, contrôlés de près, sont honorés; ils jouissent, de la part des autorités, d'une considération qu'ils justifient en toutes circonstances par un loyalisme bruyant; on sait toutefois peu de chose de leur activité proprement religieuse, qui reste réduite. Cependant le rétablissement, à l'intention des desservants de mosquée, d'un certain enseignement religieux, la restauration des lieux de culte, la reprise au moins symbolique du pèlerinage de La Mecque pourraient faire croire à une certaine détente.

Mais il ne semble bien s'agir là que d'une tolérance opportuniste, limitée au plan pratique. Dans le domaine idéologique, l'Islam ne cesse, comme toutes les religions et au même titre, d'être vivement combattu. Les attaques particulièrement dirigées contre lui fourmillent dans la presse, dans les recueils et les travaux scientifiques, dans les rapports du Parti. Selon diverses de ces publications, l'Islam, « religion étrangère », est « durant des siècles restée au service de tous les impérialismes et de tous les envahisseurs, arabes, persans, afghans, turcs, et maintenant anglais et américains »; les ennemis de l'U.R.S.S. « s'en servent pour provoquer des mouvements de diversion à l'intérieur ». Ce n'est d'ailleurs qu'une religion « primitive, fanatique... mélange chaotique de doctrines chrétiennes, juives et païennes... » fondée par « un représentant de la féodalité marchande de La Mecque en vue de donner un prétexte religieux aux expéditions de pillage des aristocrates arabes ». C'est « une des religions les plus conservatrices du monde »; le Coran a « codifié l'injustice et l'inégalité »; la *chariah* est « un recueil de lois parmi les plus ignobles et les plus injustes qui soient au monde », etc.<sup>1</sup>. Un constant effort de propagande anti-

1. Auteurs divers, cités par A. Bennigsen, *op. cit.*, *L'Afrique et l'Asie*, n° 20, 1952, pp. 21-22.

religieuse est exécuté sur de tels thèmes en Asie centrale et particulièrement dans les régions tenues pour « obscurantistes » comme le Ferghana; campagnes de conférences (23.000 conférences antireligieuses au Kazakhstan en trois ans), activité du séminaire antireligieux de Tachkent, ouverture de bureaux de propagande (plus de 800 au Kazakhstan), etc.

Une vue d'ensemble des positions doctrinales actuelles de la pensée soviétique à l'égard de l'Islam peut être puisée dans deux publications récentes de caractère quasi officiel : l'article « Islam » de la *Grande Encyclopédie soviétique* (édition de 1953) et la brochure de L. I. Klimovitch, *L'Islam, son origine et son essence sociale*, rééditée en 1956 par la « Société pour la propagation des connaissances politiques et scientifiques », à Moscou.

Selon l'*Encyclopédie soviétique*<sup>1</sup>, « l'Islam, comme les autres religions, a toujours joué un rôle réactionnaire en tant qu'instrument aux mains des classes exploitantes en vue de l'oppression spirituelle des masses laborieuses et en tant qu'instrument des colonisateurs étrangers ». Sa naissance a été « la conséquence de l'apparition chez les Arabes d'une société de classes...; il a été appelé à justifier l'inégalité sociale et économique ainsi que la stabilisation du régime d'exploitation. L'aristocratie de clan cherchait à résoudre la crise par la conquête de nouveaux territoires, ce qui nécessitait l'unification de toutes les tribus arabes; l'Islam, avec son monothéisme sévère, personnifiait cette tendance à l'unification ».

Analysant brièvement le Coran, l'*Encyclopédie soviétique* estime que « les sourates médinoises présentent l'esclavage et l'inégalité matérielle comme des phénomènes établis par le tout-puissant Allah et qui ne sont, par conséquent, pas susceptibles d'être modifiés. Il est donc évident que le point de vue de certains apologistes concernant le soi-disant « communisme » de

1. La traduction intégrale de l'article « Islam » a été publiée par la *Revue de Presse : Maghreb, Proche-Orient, Moyen-Orient*, Alger, n° 10, décembre 1956.

## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

l'Islam primitif et selon lequel Mahomet... a été un révolutionnaire et un grand réformateur social, n'est qu'une tentative en vue de masquer la véritable essence de l'Islam. D'ailleurs la Sounna, comme le Coran, justifie la structure de classes et l'exploitation ».

Les notions proposées sur les sectes musulmanes, l'évolution doctrinale et le soufisme sont plus nuancées, bien que leur tendance ne soit finalement pas moins apparente. Les sectes ont « exprimé la protestation impuissante des masses laborieuses contre le joug de classe et l'exploitation féodale... La secte des Kharedjites... avait pris la tête du mouvement antiféodal des masses paysannes et plébéiennes... Les Ismaïliens... s'appuyaient sur le mouvement antiféodal paysan, mais la direction de la secte a été accaparée par les féodaux ». Le moutazilisme est représenté comme la première apparition des tendances rationalistes dans l'Islam. « Le renforcement de l'exploitation féodale..., l'apparition des soulèvements antiféodaux, les guerres interféodales dont tout le poids pesait sur les masses populaires, ont créé les conditions favorables à l'expansion du mysticisme en Islam... Mais le soufisme, avec sa doctrine de renoncement, d'ascétisme et de non-violence, pouvait facilement devenir un frein à la lutte de classe. C'est pour cela que Ghazali... a légalisé les thèses mystiques et ascétiques du soufisme et les a introduites dans l'Islam orthodoxe. »

Quant au panislamisme, c'est « une doctrine politico-religieuse réactionnaire prêchant l'union de tous les Musulmans pour la résistance à l'offensive de l'Occident chrétien. Selon Lénine... il s'efforçait de concilier le mouvement de libération nationale contre l'impérialisme européen et américain avec les renforcements de la position des khans, des propriétaires fonciers et des mollahs ».

L'ouvrage de M. Klimovitch<sup>1</sup>, qui depuis trente ans œuvre

1. On en trouvera une analyse détaillée, due à Mme H. Carrère.

comme pionnier de la lutte antiislamique, permet, dans sa version 1956, de faire le point de la position soviétique au lendemain de la « déstalinisation ». M. Klimovitch, selon l'analyse donnée par Mme Carrère d'Encausse, estime que « les préjugés religieux, et notamment islamiques, paralysent encore l'évolution d'une partie de la population de l'U.R.S.S., et contre cela le régime doit lutter sans rémission ». L'Islam est « une création du féodalisme naissant, pour justifier l'inégalité sociale et défendre les intérêts des féodaux et des marchands qui réduisent leurs semblables en esclavage. C'est une doctrine réactionnaire qui justifie la guerre en la déclarant sainte ».

« Phénomène purement historique, justification de tous les excès, l'Islam est aussi une idéologie essentiellement statique, affirme M. Klimovitch, qui... analyse l'opposition fondamentale à l'Islam de la science et du progrès... Les explications coraniques sur l'origine du monde, la cosmologie, la vie humaine, sont ridicules et foncièrement antiscientifiques. Mais plus grave encore est l'aspect moral du Coran, texte inhumain qui justifie l'inégalité inhérente à la société féodale : l'infériorité de la femme, son maintien en esclavage, tout cela le Coran l'admet... l'Islam, opposé dans son essence au matérialisme dialectique, inculque à l'homme une vue pessimiste de l'existence... C'est la religion de la régression, c'est aussi la religion d'une société de classes... Enfin c'est une religion profondément réactionnaire; c'est pourquoi toutes les idéologies à base musulmane, tel le panislamisme, ne peuvent être que réactionnaires, d'inspiration impérialiste. »

M. Klimovitch admet cependant que « l'attitude positive adoptée actuellement par quelques représentants du clergé musulman reflète les grands changements sociaux survenus dans plusieurs pays islamiques. Mais il serait erroné de croire que

d'Encausse, dans *L'Afrique et l'Asie*, n° 36, 1956, pp. 73-75; c'est d'après elle que nous étudions cette publication.

## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

la position de ces quelques isolés correspond à l'essence de l'Islam, qui est et restera antiscientifique, incompatible avec le matérialisme dialectique... Le progrès est inconcevable tant que les survivances religieuses qui obscurcissent la conscience humaine n'auront pas été vaincues. »

La rigueur inchangée de ces positions doctrinales, l'âpreté de cette lutte persistante montrent que le problème de l'Islam continue de se poser dans l'Union Soviétique. Essayant, en 1948, de faire le point sur « l'expérience soviétique chez les peuples turcs de l'Asie centrale », nous avons avoué « mal connaître... l'exacte situation de l'Islam dans l'U.R.S.S. », et nous écrivions : « Il subsiste certes. Il s'accommode du régime, mais à quel prix ? Il ne régente plus la société ni les mœurs, du moins publiques. Est-il encore puissant dans les cœurs ? Peut-être est-ce là, même pour les Soviétiques, un secret. En tout cas, l'Islam n'a pu mettre obstacle à un bouleversement fondamental; c'est un fait auquel il n'est pas sûr que l'on ait suffisamment réfléchi<sup>1</sup>. »

Après dix ans, nous ne trouvons pas grand-chose à changer à ces réflexions. Une lutte sourde se poursuit dans les régions musulmanes de l'U.R.S.S., mais les positions fondamentales n'ont pas sensiblement varié.

### L'EXPANSION SOVIÉTIQUE DANS LE MONDE MUSULMAN

Il est remarquable que l'U.R.S.S., traitant de la sorte, à l'intérieur de ses frontières, les Musulmans et l'Islam, ait néanmoins réussi à mener, en Orient, une politique particulièrement active,

1. « L'expérience soviétique chez les peuples turcs de l'Asie Centrale », *L'Afrique et l'Asie*, n° 4, 1948, p. 13.

## ADAPTATIONS EN MARGE

usant souvent de séduction à l'égard des populations musulmanes.

Les observateurs attentifs ont toujours pu constater avec quel art des accords ou des adroites dissonances la politique musulmane des Soviets était construite en fonction des événements d'Orient; on ne saurait mieux l'évoquer qu'en parlant d'un savant contrepoint. Avant 1937, lorsque les Puissances occidentales sont, dans l'ensemble, engagées dans la lutte contre les nationalismes orientaux, les Soviets fondent sur l'essor des nationalismes locaux leur politique au Caucase et dans l'Asie centrale; ainsi font-ils prime et peuvent-ils se permettre des audaces en matière de révolution sociale et de désislamisation. Les progrès réalisés dans la socialisation et la soviétisation permettent ensuite aux Soviets d'atténuer ces faveurs concédées aux nationalismes, au moment même où les Occidentaux composent de façon générale avec ceux-ci. Mais lorsqu'à partir de 1950 les Puissances occidentales, tentant d'entraîner l'Orient dans leurs plans de défense contre l'U.R.S.S., se heurtent à un neutralisme arabe grandissant, les Soviets jouent à fond sur ce sentiment; ils se sentent dès lors plus libres pour accentuer, à l'intérieur, leur pression contre des nationalismes locaux qui avaient repris trop de vigueur.

A partir de 1955, d'ailleurs, les difficultés de cette harmonisation s'atténuent. En livrant largement, dans l'Orient, des armes que le nationalisme arabe destine à la lutte contre Israël, les Soviets se sont acquis l'adhésion de plusieurs gouvernements et la faveur générale des masses. Parallèlement, la « déstalinisation » leur a permis de rendre la main, à l'intérieur, à des nationalismes locaux qui risqueront moins de recevoir, de l'Orient, des incitations centrifuges. Il est vrai que depuis quelques mois les nationalismes locaux doivent, pour des raisons internes, être de nouveau bridés. Mais l'Orient l'ignore : les sources soviétiques sont discrètes à cet égard, et les nouvelles occidentales n'ont nulle audience.



## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

De toute évidence, ce contrepoint subtil est destiné à se poursuivre, modulé au gré des besoins; rien ne peut donc être exclu, pas même l'ouverture éventuelle à l'intérieur de l'U.R.S.S. d'une période de relative tolérance à l'égard de l'Islam, destinée essentiellement à être célébrée au dehors, afin de faciliter alliance ou association avec des pays musulmans orientaux; des populations pieuses et croyantes seront, en effet, toujours émues par l'annonce de la cessation des persécutions en pays lointain, et disposées à la croire réelle et définitive. Au demeurant, une propagande adroite dissimule aisément les antinomies doctrinales.

Il semble bien d'ailleurs que celles-ci soient, en l'occurrence, à sens unique. Si le marxisme-léninisme condamne, comme nous l'avons vu, l'Islam, la société musulmane ne semble pas édifier contre le communisme de barrières pratiques d'une réelle valeur. Nous avons pu constater que dans l'U.R.S.S. l'Islam n'avait pu mettre obstacle aux bouleversements sociaux fondamentaux, et que s'il avait réussi à subsister, il avait d'une part perdu toute influence politique, et le meilleur de son crédit social, et d'autre part compromis sa qualité même. Il est moins probable encore qu'il serve de rempart sûr à l'Orient, où Moscou fait, de plus, efficacement jouer des distinctions entre communisme, politique soviétique et alliance mondiale pour la paix.

D'excellents spécialistes ont d'ailleurs montré combien l'Islam était, par ses principes mêmes et en fait, peu armé pour offrir contre le communisme une efficace défense spirituelle et sociale. On retiendra particulièrement les réflexions du docteur Nabih Farès, écrivain chrétien du Liban, professeur à l'Université américaine de Beyrouth. Pour cet excellent observateur des mouvements d'idées en Orient, il existe entre Islam et communisme « des similitudes et des parallélismes qui permettent de passer facilement et naturellement de l'Islam au communisme, si l'on déplace l'accent du spirituel au temporel ». Le professeur libanais relève, entre autres, le caractère autoritaire des deux systèmes; la théorie de la prédestination qui, lorsque la métaphy-

sique s'estompe, « peut, à toutes fins pratiques, être assimilée au déterminisme historique »; enfin la conception, logique lorsque manque la notion du péché originel, selon laquelle l'Etat islamique peut réussir à éliminer par l'extérieur tous les maux et toutes les injustices, ainsi que de son côté prétend le faire la société prolétarienne organisée.

Or, remarque le professeur Nabih Farès, l'Islam est actuellement réduit, par les écrivains modernes qui insistent sur le temporel, à n'être souvent pas beaucoup plus qu'un programme social. Dès lors, dit-il, « les Musulmans trouveront une philosophie, en apparence parfaite et étendue, dans le communisme. Ils trouveront dans le communisme tous les bienfaits temporels de l'Islam, améliorés, raffinés et embellis par la technologie et affranchis de toutes les difficultés métaphysiques<sup>1</sup> ».

En commentant ces idées, un attentif observateur français des questions d'outre-mer, M. Georges Le Brun Kéris, rappelle la difficulté organique dans laquelle, nous y avons insisté bien des fois, l'Islam se trouve de distinguer le spirituel du temporel. Cette confusion, pense M. Le Brun Kéris, affaiblit l'Islam à l'égard du communisme, et « ouvre sur une confusion analogue, mais par absorption du spirituel dans le temporel : le communisme<sup>2</sup> ».

« Il ne faut pas, écrit encore le docteur Nabih Farès, oublier que la résistance obstinée de l'Occident au communisme prend sa source dans une philosophie déterminée, fondée sur une croyance absolue dont découlent toutes les autres croyances et

1. Dr Nabih Farès, « L'Islam constitue-t-il une garantie contre la diffusion du communisme dans les pays musulmans ? » *The Islamic Review*, juin 1956, traduit par la *Documentation Française*, « Orient-Occident », 17 septembre 1956.

2. G. Le Brun-Kéris, « L'Islam peut-il résister au communisme ? », *Monde Nouveau*, juillet 1956, et « Le Monde Musulman deviendra-t-il communiste ? », *Bulletin d'information du vicariat aux Armées*, mars 1957.

## LES MUSULMANS DANS L'ORBITE SOVIÉTIQUE

valeurs, c'est-à-dire la croyance en la dignité et en la liberté de l'homme. On ne discerne pour l'instant aucune philosophie de ce genre dans les écrits des auteurs musulmans modernes. » Il est à peine besoin de rappeler, d'autre part, la tactique qui pousse aujourd'hui plusieurs États orientaux, sous le nom de « neutralité positive », à divers degrés d'association avec la politique soviétique. Sans doute les gouvernements dont il s'agit se défendent-ils d'être pro-communistes, et d'aucuns font même poursuivre les agents communistes qui se montrent trop actifs sur leur territoire, mais ce départ entre politique soviétique et action communiste pourra-t-il longtemps être exercé, en pratique, avec efficacité ?

Dans tous ces pays musulmans, d'ailleurs, chacun répète à l'envi que l'Islam constitue, contre le communisme, une sûre protection. Nous avons vu ce qu'il faut en penser. On se trouve donc, non sans une vive inquiétude, amené à conclure que le développement de l'action soviétique et de la propagande communiste constitue un très grave danger pour les pays de civilisation islamique; danger d'autant plus grand, comme le suggère M. Le Brun Kéris, qu'ils l'ignorent et entendent l'ignorer.

## CONCLUSION

### AUPRÈS DE L'ISLAM

Au terme de ce coup d'œil général, mais bref et élémentaire, sur l'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui, on éprouvera sans doute des sentiments complexes. La vitalité de ce monde musulman ne peut faire de doute; à certains égards il apparaît, en fait et en esprit, comme très proche de nous; cependant, il est rare que nous puissions sentir son évolution avec une intuition sûre, ou l'apprécier selon des critères rationnels appropriés; ressemblance et proximité concourent donc parfois à multiplier les occasions d'incompréhension, sinon même de conflit. Pour l'opinion occidentale, se détourner des ingrats problèmes de l'Islam, ou les considérer, ce qui n'est pas moins grave, seulement comme la source de faits divers pittoresques ou tragiques, est une attitude que sa facilité même rend tentante, et qui n'est que trop fréquemment adoptée.

Dépasser pareille attitude est cependant nécessaire. Il nous faut faire un effort de synthèse pour penser dans leur ensemble les problèmes de l'Islam et les nôtres. Si nous ne pouvons d'abord esquisser une telle synthèse qu'au prix de simplifications ou d'approximations sommaires, le danger de ces imparfaits essais d'approche sera, dans l'ordre pratique, moindre encore que celui d'une lâche dérobade devant cette importante partie des réalités du monde moderne.

Mais nous nous égarerions sans doute en prétendant poser les problèmes du monde musulman en termes de religion d'une part, de nation de l'autre; alors que, de façon malaisément divisible, ils se présentent naturellement pour lui en termes de « communauté ». Lorsque nous avons affaire aux Musulmans, c'est toujours cette entité complexe qui se dérobe, par quel aspect, à notre contact que nous voulons, selon le cas, spirituel, ou politique, ou social, ou culturel, mais qui s'exaspère vite de ne jamais trouver, auprès du partenaire, la rubrique et la rubrique seule qui correspondrait à cette particulière préoccupation.

En cherchant, dans la communauté musulmane, les ressorts religieux, les forces spirituelles, les élans mystiques, nous ne devons pas oublier que pareils éléments n'y subsistent pas isolément et n'y agissent jamais seuls, mais qu'ils engagent d'autres facteurs et qu'ils en dépendent, de manière inextricable. Toute la réalité de l'Islam n'est pas épuisée par la seule analyse du dogme. Mais celle-ci est indispensable aussi pour apprécier, en quelque domaine que ce soit, les réactions de la communauté, toujours dépendantes à quelque égard, fût-ce presque clandestinement, de ces assises dogmatiques.

Ainsi, toute tentative de contact islamo-chrétien se réfère nécessairement au dogme musulman. Mais le dogme est le domaine de la rigueur. Il nous faut donc marquer, avec sérénité mais avec fermeté, les différences qu'il serait grave d'ignorer. Ni la foi commune en un Dieu unique, ni le respect parallèle des grandes valeurs morales, ni l'analogie des conceptions quant au rôle de la prière ou du jeûne, ou quant à l'amour dû au prochain, n'autorisent à établir entre christianisme et Islam une identité fondamentale; et tolérer une confusion ne saurait jamais procurer que l'apparence d'un rapprochement.

Tout le respect que nous accorderons de grand cœur à l'Islam, toute l'amitié que nous aurons pour les Musulmans, ne sauraient obscurcir la notion de différences dogmatiques essentielles

## CONCLUSION

et insurmontables. La conception du Dieu unique selon l'islam ne laisse pas la moindre place aux mystères fondamentaux qui sont à la base du dogme chrétien : Trinité, Incarnation, Rédemption. Le Musulman ne peut concevoir qu'il y ait un Dieu fait homme, et le chrétien renierait jusqu'à son nom s'il cessait de mettre le Christ, l'homme-Dieu, au centre de sa pensée. De cette opposition essentielle découlent nécessairement des vues différentes sur l'économie du monde comme sur l'ordre divin. Ignorer délibérément ces antinomies, les minimiser, comme parfois des chrétiens le tentent, d'ailleurs par un émouvant désir de générosité, ne procure que des satisfactions verbales et ne peut mener qu'à une impasse; car au terme de pareilles tendances on aboutit fatalement à un syncrétisme qui serait également insupportable aux croyants de l'une ou de l'autre de ces fois.

\*  
\* \*

Est-ce à dire que tout parallélisme, toute association est impossible, dans l'ordre de la pensée comme dans celui de l'action, entre Chrétiens et Musulmans? Certainement pas. L'Islam a trouvé sa raison d'être originelle dans une réaction contre le matérialisme païen; à notre époque où la lutte contre une offensive matérialiste sans cesse renouvelée apparaît comme une nécessité urgente, l'idée d'une conjonction, d'une coopération de forces spirituelles, musulmanes et chrétiennes, ne peut manquer de séduction.

Mais on se demandera si ces forces spirituelles sont bien équivalentes en pratique; si elles sont conçues, chacune dans son système, de façon analogue; si donc leur accord peut se réaliser sans risque de malentendu.

Nous laisserons à d'autres le soin d'étudier comment les forces spirituelles chrétiennes peuvent et doivent agir dans la cité occidentale d'aujourd'hui. Il nous appartient seulement ici d'appeler l'attention, une fois de plus, sur les aspects parti-

culiers de la tension entre matérialisme et spiritualisme dans la communauté musulmane. Le mysticisme des soufis a constitué une réaction contre des dangers de laxisme et de matérialisme qui, aux yeux de Musulmans fervents du premier âge, n'avaient pas paru efficacement écartés par la règle ordinaire; on notera cependant qu'à côté d'élan très beaux, la mystique musulmane elle-même a comporté des déviations, voire des retombées, dont il advient que des confréries contemporaines fournissent l'illustration. Rappelons d'autre part que, pour de bons observateurs du monde oriental, l'Islam n'offre pas de défense très sûre contre les séductions du matérialisme soviétique; celui-ci paraît au contraire trouver dans certains aspects de la vie communautaire musulmane des occasions de pénétration.

Faut-il, ici encore, mettre en cause la confusion organique, dans l'Islam, du spirituel et du temporel? Cette notion contribue à faire comprendre les difficultés particulières que la communauté musulmane rencontre en l'occurrence. Plus encore, elle permet de se rendre compte qu'une conjonction de forces islamo-chrétiennes, que l'on voudrait spirituelles seulement, éviterait difficilement d'engager, du côté musulman, des facteurs d'ordre politique.

D'ailleurs, dans l'esprit de la communauté musulmane, des initiatives occidentales de cet ordre apparaîtraient le plus souvent aussi comme inspirées par des préoccupations politiques; les congrès islamo-chrétiens suscités en Orient par les Américains ont encouru, à tort ou à raison, pareil reproche. Cette intervention de considérations politiques, qui, dans les dispositions d'esprit de la communauté musulmane, semble à peu près inévitable, ôterait presque fatalement toute sa valeur à une entreprise islamo-chrétienne de lutte idéologique combinée contre le matérialisme communiste.

On ne renoncera certes pas, pour autant, à toute tentative de rapprochement islamo-chrétien. Il faut au contraire, croyons-nous, souhaiter que les contacts entre Musulmans et Chrétiens

## CONCLUSION

se multiplient, sur les plans spirituels et culturels les plus élevés, comme dans toutes les occasions que peuvent susciter les relations d'amitié, les rapports d'études ou d'affaires, la cohabitation en certaines régions. Mais ces contacts islamo-chrétiens semblent ne devoir être féconds que s'ils s'accomplissent dans un parfait désintéressement. Peut-être ne devraient-ils avoir pas d'autre but qu'eux-mêmes, dans le souhait d'une estime mutuelle croissante, avec le désir d'une recherche consciencieuse de la vérité, propre à détruire les préjugés réciproques. Ainsi prépareraient-ils efficacement des travaux futurs qui sans doute pourraient avoir plus d'ampleur et de portée, mais que nous ne pouvons actuellement ni esquisser ni même concevoir.

Ne disons pas que ce programme est trop timide, et que ce serait là trop peu. Acquérir la connaissance exacte, équitable et profonde des Musulmans n'est point chose aisée; après avoir expérimenté cette difficulté durant de longues années, nous l'avons ressentie plus encore en esbossant la présente mise au point, dont l'imperfection témoignera que la bonne volonté ne suffit pas à l'entreprise.

Connaître l'Islam d'aujourd'hui, comprendre la communauté musulmane, cela implique que nous sortions d'un certain système de raisonnement pour venir côtoyer un autre mode de pensée, sans adhérer toutefois au dogme qui était celui-ci. Notre jugement, si sensible et informé qu'il veuille et puisse finalement être, demeurera donc toujours, par quelque côté, extérieur et donc incomplet.

En ces limites, qu'il devra reconnaître, notre effort ne sera cependant pas inutile; ni pour nous-mêmes, ni pour les Musulmans. L'impossibilité, pour le Chrétien, de se rapprocher en esprit du dogme musulman, ne signifie pas que la connaissance de l'Islam ne puisse comporter pour lui des enseignements : souvent, par exemple, l'hospitalité musulmane peut donner à réfléchir à la charité chrétienne; et la ferveur de l'Islam naissant à l'égard de l'unicité divine ne constituait-elle pas une sorte d'élo-



quent et utile reproche aux zizanies chrétiennes sur le dogme de l'Incarnation ? Mais, parallèlement, le Musulman gagnera sans doute à sortir de son isolement, et à consentir l'abandon d'une part de sa fière réserve. Etre connu, se voir dans le miroir des autres, s'expliquer, prendre conscience de son originalité (c'est-à-dire de ses données, de ses moyens comme de ses limites), ce peut être pour lui le moyen d'un progrès, et bien des Musulmans de ce temps ont semblé le pressentir.

Mais, à l'égard des Musulmans aussi bien que pour nous-mêmes, notre enquête ne vaudra que si elle s'entoure de précautions, voire de scrupules. Il est à peine besoin de dire qu'elle se gardera d'une tendance trop systématique à critiquer; mais elle ne devra pas moins se défier d'une tentation plus subtile, celle d'idéaliser. Il sera d'ailleurs toujours difficile de saisir le fait musulman dans sa réalité complexe; l'esprit de système, souvent servi plus ou moins consciemment par les Musulmans eux-mêmes, nous proposera, à sa place, des vues théoriques, des systèmes que rendra séduisants leur apparente cohérence, mais dont il nous faudra nous défier.

Ces risques seront d'autant plus grands que nous ne chercherons pas une science morte, mais une connaissance actuelle. C'est l'Islam d'aujourd'hui que nous souhaitons comprendre. N'oublions pas cependant qu'il doit trop à l'Islam ancien, qu'il procède trop de l'Islam de toujours pour que les traits de l'Islam moderne soient aisés à toujours reconnaître et retracer.

Gardons-nous d'édifier *a priori*, ou selon ce que nous avons cru comprendre, un Islam imaginaire qui serait celui que nous souhaiterions concevoir, une communauté musulmane calquée sur ce que nous semblent être les vues des Musulmans d'aujourd'hui. Gardons-nous de trop vite décider ce qui, dans l'Islam actuel, serait définitivement mort et désormais privé de sens, et ce qui préfigure au contraire les traits de l'Islam de demain. Nous commettrions aisément les erreurs les plus graves.

Une société humaine, ainsi que Taine vieillissant la faisait

## CONCLUSION

voir au jeune Barrès, est semblable à un arbre, dans sa vie qui défie les normes géométriques et répond à des impulsions trop profondes pour que nous puissions les cataloguer; la patience d'un observateur sans orgueil, qu'animent le respect et l'amitié, sera le meilleur guide d'une vraie connaissance, qui au delà des apparences aura chance d'accéder au sens profond. Respect, amitié, patience, absence d'orgueil, ces vertus du forestier en présence de l'arbre seront celles aussi du sociologue, attentif à la survie, à la croissance, à la mission divine des communautés humaines, et qui ne pourra jamais les comprendre, s'il n'a d'abord eu pour elles de l'estime et de la sympathie.

## SUGGESTIONS DE LECTURE

Une véritable bibliographie, permettant d'entreprendre un travail de recherche, ne saurait entrer dans le cadre de ce petit volume d'initiation; car, concernant une matière telle que l'Islam, elle ne pourrait qu'être longue et touffue, et devrait nécessairement comporter référence à des ouvrages rares ou d'accès difficile.

Nous nous bornerons donc à donner quelques indications grâce auxquelles un lecteur, qui aura trouvé ici un premier contact avec les choses de l'Islam, pourra élargir rapidement son information et se documenter d'une manière plus approfondie. Nous citerons donc essentiellement des ouvrages en langue française, d'acquisition ou de consultation facile, ainsi que quelques articles de revue.

*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.E.F.E.O.	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoï.
C.	Confluents, Rabat.
E.	Études, Paris.
E.T.I.	En Terre d'Islam, Paris.
M.N.	Monde Nouveau, Paris.
O.O.	Orient-Occident, Paris.
R.E.I.	Revue des Études Islamiques, Paris.

### LES MUSULMANS

Une rapide *vue d'ensemble* sur le monde musulman est procurée par la carte *Les Musulmans dans le Monde* (*Documentation Française*, n° 55), et la *Notice* jointe (n° 1642 du 9 août 1952).

*L'Annuaire du Monde Musulman*, établi par le professeur L. Massignon (4<sup>e</sup> édit., 1955, révisée avec le concours de V. Monteil), constitue le répertoire fondamental. Sur le monde arabe, on pourra consulter la comode plaquette de V. MONTEIL, *Les Arabes* (Coll. « Que sais-je ? », P.U.F., 1957). Signalons encore : X. DE PLANHOL, *Le Monde islamique, essai de géographie religieuse* (Coll. « Mythes et religions », P.U.F., 1957).

## SUGGESTIONS DE LECTURE

### L'ISLAM DANS SON ENSEMBLE

Un indispensable manuel de base, pouvant servir d'aide-mémoire, est offert par H. MASSÉ, *L'Islam* (Coll. Armand Colin, 1930, nombreuses rééditions); consulter la bibliographie qu'il comporte.

On trouvera indications et développements complémentaires, en particulier dans :

H. LAMMENS, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1926.

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Les Institutions musulmanes*, Flammarion, 1921, nombreuses rééditions.

G.-H. BOUSQUET, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, Coll. « Mythes et religions », P.U.F., 1950.

Et surtout :

I. GOLDZIHNER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. fr. F. Arin, Geuthner, 1920.

La consultation de l'*Encyclopédie de l'Islam* (4 gros volumes et un supplément, Paris-Leyde; réédition en cours) s'impose pour tout commencement de recherche.

### MAHOMET ET LA COMMUNAUTÉ PRIMITIVE

Une initiation aisée est fournie par E. DERMENGHEM, *Mahomet et la tradition islamique* (Coll. « Maîtres spirituels », Éditions du Seuil, 1955); nombreuses illustrations et recueil de textes bien choisis. On peut lire aussi, du même auteur, *La Vie de Mahomet* (Coll. « Le Roman des grandes existences », Plon, 1929, réédité en 1955).

Une critique scientifique moderne est offerte par R. BLACHÈRE, *Le problème de Mahomet* (P.U.F., 1952).

L'ouvrage fondamental est désormais : M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet* (Coll. « L'Évolution de l'humanité », XXXVI, Albin-Michel, 1957).

### LE CORAN

La traduction française du Coran la plus couramment utilisée est celle de Kasimirski, 2 vol., 1840 (nombreuses rééditions, Fasquelle), précédée d'une biographie du prophète. On peut lui préférer celle de R. Blachère, G.-P. Maisonneuve, 2 vol., 1947, qui tente de restituer l'ordre chronologique des sourates; de toute façon, l'*Introduction au Coran*, 1 vol., qui la précède, est indispensable.

## SUGGESTIONS DE LECTURE

### LA LANGUE ET LES LETTRES ARABES

Ch. PELLAT, *Langue et littérature arabe*, Coll. Armand Colin, 1952.

### DOGMES ET INSTITUTIONS

L. GARDET et M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Vrin, 1948.

IBN ABI ZAYD AL QAYRAWANI, *La Rissala*, trad. fr. Bercher, Alger, Carboneil, 1949.

J. ABD EL JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Édit. du Seuil, 1949.

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le pèlerinage à La Mecque*, Geuthner, 1923.

X L. GARDET, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Vrin, 1954

L. MILLIOT, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Recueil Sirey, 1953.

— *Travaux de la Semaine internationale de Droit musulman*, Recueil Sirey, 1953.

### LES SECTES

A. DE GOBINEAU, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, 2 vol., 1865, nombreuses rééditions.

— *Trois ans en Asie*, 1859, nombreuses rééditions.

M. BARRÈS, *Une enquête aux pays du Levant*, 2 vol., Plon, 1923.

R. DUSSAUD, *Histoire et religion des Nosairis*, 1900

H. LAMMENS, *Les Nosairis, notes sur leur histoire et leur religion*, E., 1899.

H. DREYFUS, *Essai sur le Bébaïsme*, E. Leroux, 1909.

ABDOUL BAHÀ, *Les leçons de Saint-Jean d'Acree*, E. Leroux, 2<sup>e</sup> édit., 1929.

### LA MYSTIQUE

L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Geuthner, 1922, réédit., J. Vrin, 1954.

— *La passion d'Al Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vol., 1922.

— *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Geuthner, 1929.

### MARABOUTS ET CONFRÉRIES

L. RINN, *Marabouts et Khouan, étude sur l'Islam en Algérie*, Alger, 1885.

O. DEPONT et X. COPPOLANI, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897.

## SUGGESTIONS DE LECTURE

- E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'Islam moghrébin*, Gallimard, 1954.  
G. DRAGUE, *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc, confréries et zaouïas*, Peyronnet, 1951.

### QUELQUES APÉRÇUS HISTORIQUES

- J. SAUVAGET, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, A. Maisonneuve, 1943.  
R. GROUSSET, *Histoire des Croisades*, 3 vol., Plon, 1934-1936.  
F. GRECARD, *Grandeur et décadence de l'Asie*, Coll. Armand Colin, 1939.  
W. BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, adaptation française M. Donskis, Adrien Maisonneuve, 1945.  
E. LÉVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane au X<sup>e</sup> siècle*, Larose, 1932.  
— *Histoire de l'Espagne musulmane*, A. Maisonneuve, 1950.  
H. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2<sup>e</sup> édit., 3 vol., Payot, 1951.

### LE RÉFORMISME

Le manuel de base est constitué par :

- H. A. R. GIBB, *Les tendances modernes de l'Islam*, trad. française. B. Vernier, G.-P. Maisonneuve, 1949.  
H. LAMMENS, *La crise intérieure de l'Islam*, E., 20 janvier 1926.  
H. LAOUST, *Le réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle*, R.E.I., 1932.  
N. TAPIÉRO, *Les idées réformistes d'Al Kawākibi, 1849-1902, Contribution à l'étude de l'arabe moderne*, Les Éditions arabes, 1956.

Quelques écrits réformistes sont accessibles en français :

- MOHAMED ABDOU, *Rissalat et Tawhid, exposé de la religion musulmane*, trad. française Michel et Abderrazak, Geuthner, 1925.  
H. LAOUST, *Le Califat dans la doctrine de Rachid Rida*, Mémoires de l'Institut français de Damas, Beyrouth, 1938.  
DJEMALEDDINE AL AFGHANI, *La réfutation des matérialistes*, trad. française M. A. Goichon, Geuthner, 1942.  
MALEK BENNABI, *Vocation de l'Islam*, Éd. du Seuil, 1954.

### ÉVOLUTION MODERNE

- W. MARÇAIS, *Pérenne Islam, principes de connaissance et d'action*, A.A., III, 1957.  
A.-M. GOICHON, *Le panislamisme d'hier et d'aujourd'hui*, A.A., I, 1950.

## SUGGESTIONS DE LECTURE

- F.-M. PRAUSE, *Le panislamisme au Pakistan*, A.A., II, 1953.  
J. BUSSON DE JANSSENS, *Les vicissitudes des fondations pieuses dans le monde musulman*, A.A., IV, 1954.  
J. CARRET, *Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie*, A.A., I, 1957.  
P. RONDOT, *Loi révélée et théocratie dans l'État oriental d'aujourd'hui*, A.A., III, 1950.  
F.-M. PRAUSE, *Du Dominion britannique à la République islamique : le développement constitutionnel du Pakistan*, A.A., janvier 1957.  
P. RONDOT, *Réformes musulmanes en Tunisie*, E., décembre 1956.

### L'ISLAM ET LES NATIONS D'AUJOURD'HUI

#### *Généralités et pays arabes.*

- R. LE TOURNEAU, *L'Islam contemporain*, Éditions internationales, 1950  
L. JOVELET, *L'évolution sociale et politique des pays arabes*, R.E.I., 1933  
(L. Jovelet est un pseudonyme de R. Montagne).  
F. W. FERNAU, *Le Réveil du Monde musulman*, trad. française  
G.-R. Adoue, Éd. du Seuil, 1954.  
*L'Égypte indépendante*, Centre d'Études de politique étrangère, 1938.  
M. COLOMBE, *L'évolution de l'Égypte (1924-1950)*, G.-P. Maisonneuve,  
1951.  
Général G. CATROUX, *Dans la bataille de la Méditerranée*, Julliard, 1949.  
J. et S. LACOUTURE, *L'Égypte en mouvement*, Éd. du Seuil, 1957.  
Ch. ANDRÉ JULIEN, *L'Afrique du Nord en marche*, Julliard, 1952.  
R. SCHAEFER, *Drame et chances de l'Afrique du Nord*, Éditions inter-  
nationales, 1953.

#### *Moyen-Orient et Asie du Sud-Est.*

- P. RONDOT, *Le Pakistan*, E.T.I., 1947.  
F.-M. PRAUSE, *La situation politique de l'Islam au Pakistan*, A.A., III,  
1954.  
— *Le problème agraire au Pakistan*, A.A., III, 1955.  
Ch. ROBEQUAIN, *Le Monde malais*, Payot, 1946.  
G.-H. BOUSQUET, *Introduction à l'étude de l'Islam indonésien*, R.E.I.,  
1938.  
A. RÉTIF, *Aspects religieux de l'Indonésie*, E., juin 1954.  
M. NER, *Les Musulmans de l'Indochine française*, B.E.F.E.O., XII, 1941.  
P. RONDOT, *Notes sur les Chams Bani du Binh-Thuan*, R.E.I., 1949.

## SUGGESTIONS DE LECTURE

### *Afrique Noire.*

- P.-J. ANDRÉ, *L'Islam noir*, 1924.  
H. GOUILLY, *L'Islam en A.O.F.*, Larose, 1952.  
M. CARDAIRE, *L'Islam et le terroir africain*, Koulouba, Imprimerie du gouvernement, 1954.  
— *L'Islam et la cellule sociale africaine*, A.A., I, 1955.  
A. LE GRIP, *L'avenir de l'Islam en Afrique Noire*, A.A., II, 1950.  
— *Le mahdisme en Afrique Noire*, A.A., II, 1952.  
— *Aspects actuels de l'Islam en A.O.F.*, A.A., IV, 1953.  
P. ALEXANDRE, *L'Afrique Noire et l'expansion de l'Islam*, M.N.C., octobre 1955.

### L'ISLAM ET LES NON-MUSULMANS

- P. RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient*, Peyronnet, 1955.  
— *Introduction à l'étude du problème des minorités d'outre-mer*, E.M.O.M., octobre 1955.  
— *Un congrès islamo-chrétien au Levant*, A.A., IV, 1954.  
A. D'ALVERNY, *Chrétiens en face de l'Islam*, E., mai 1956.

### LA TURQUIE ET LE KÉMALISME

- J. DENY et MARCHAND, *Petit manuel de la Turquie moderne*, J. Hautmont et C<sup>o</sup>, 1933.  
J.-P. ROUX, *La Turquie*, Payot, 1955.  
P. RONDOT, *Les aspects économiques de l'évolution de la Turquie*, A.A., IV, 1953, I et II, 1954.

### U.R.S.S., ISLAM ET COMMUNISME

- P. RONDOT, *L'expérience soviétique chez les peuples turcs de l'Asie centrale*, A.A., IV, 1948.  
V. MONTEIL, *Essai sur l'Islam en U.R.S.S.*, R.E.I., 1952.  
A. BENNIGSEN, *Les peuples musulmans de l'U.R.S.S. et les Soviets*, A.A., IV, 1952, I, II et III, 1953.  
H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *La « déstalinisation » dans l'Islam soviétique*, A.A., I, 1957.  
A. BENNIGSEN, *Les limites de la déstalinisation dans l'Islam soviétique*, A.A., III, 1957.



## SUGGESTIONS DE LECTURE

- NABIH FARÈS, *L'Islam constitue-t-il une garantie contre la diffusion du communisme dans les pays musulmans?* *The Islamic Review*, juin 1956, trad. par O.O., 17 septembre 1956.
- A. BENNINGSEN, *Islam et communisme peuvent-ils coexister?* C., mars 1957.
- G. LE BRUN KÉRIS, *L'Islam peut-il résister au communisme?* M.N., juillet 1956.

\*  
\*\*

Permettant de serrer de plus près l'actualité, les périodiques semblent indispensables pour suivre l'évolution contemporaine. On citera en particulier, parmi les revues spécialisées :

— En langue française :

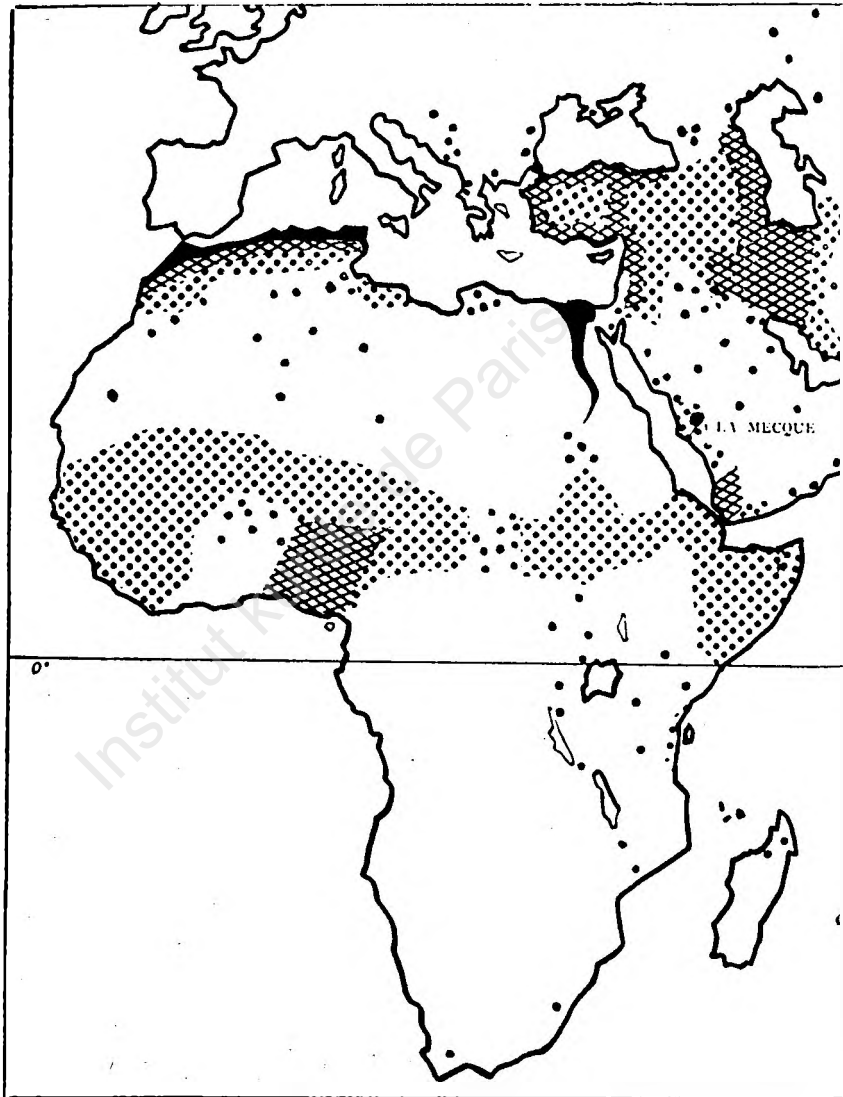
- L'Afrique et l'Asie*, 8, rue de Furstenberg, Paris-6<sup>e</sup>.
- Cahiers de l'Orient Contemporain*, G.-P. Maisonneuve, 198, boulevard Saint-Germain, Paris-7<sup>e</sup>.
- Orient-Occident*, Documentation Française, 16, rue Lord-Byron, Paris-8<sup>e</sup>.
- Orient*, 114, Champs-Élysées, Paris-8<sup>e</sup>.
- Revue des Études Islamiques*, Geuthner, 12, rue Vavin, Paris-6<sup>e</sup>.
- Revue de presse, Moughreb, Proche-Orient, Moyen-Orient*, 46, rue Ben Cheneb, Alger.

— En langues étrangères :

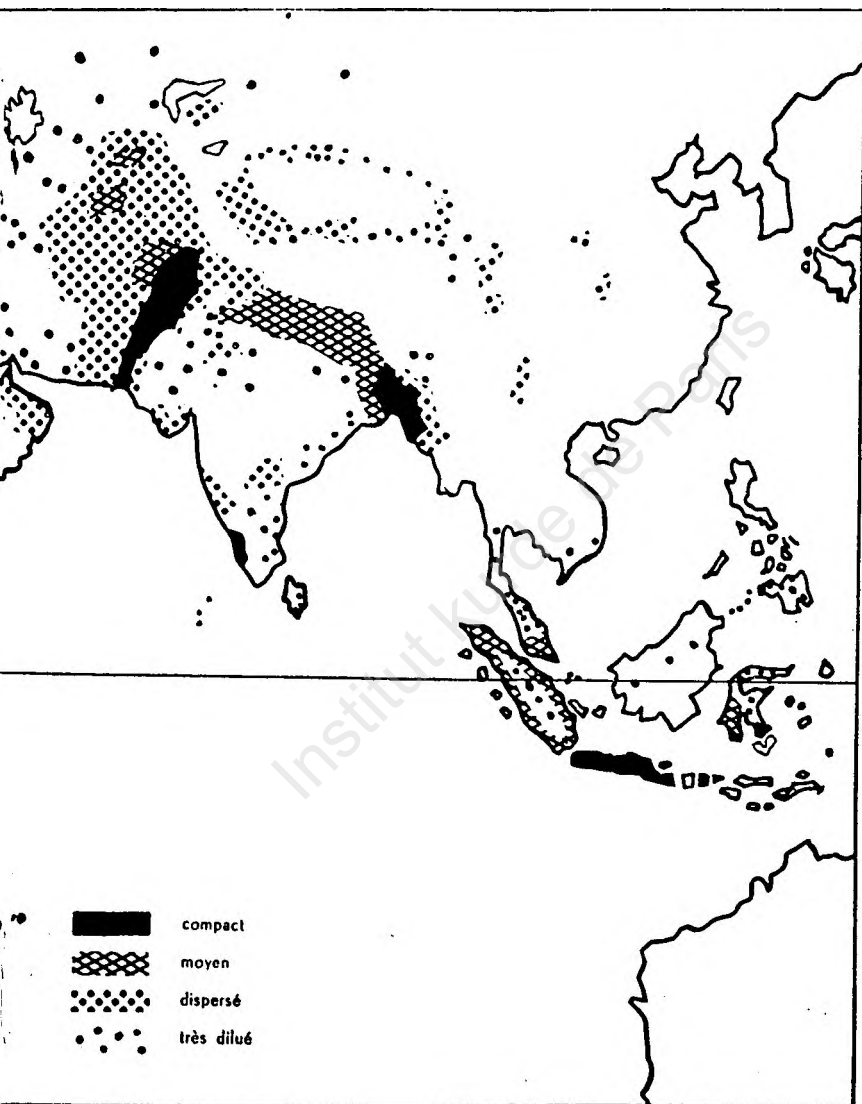
- Middle Eastern Affairs*, 432 Fourth Av., New-York 16, N.Y.
- Middle East Journal*, 2002 P. St. NW, Washington 6, D.C.
- Oriente Moderno*, 2, Viale David Lubin, Rome.

\*  
\*\*

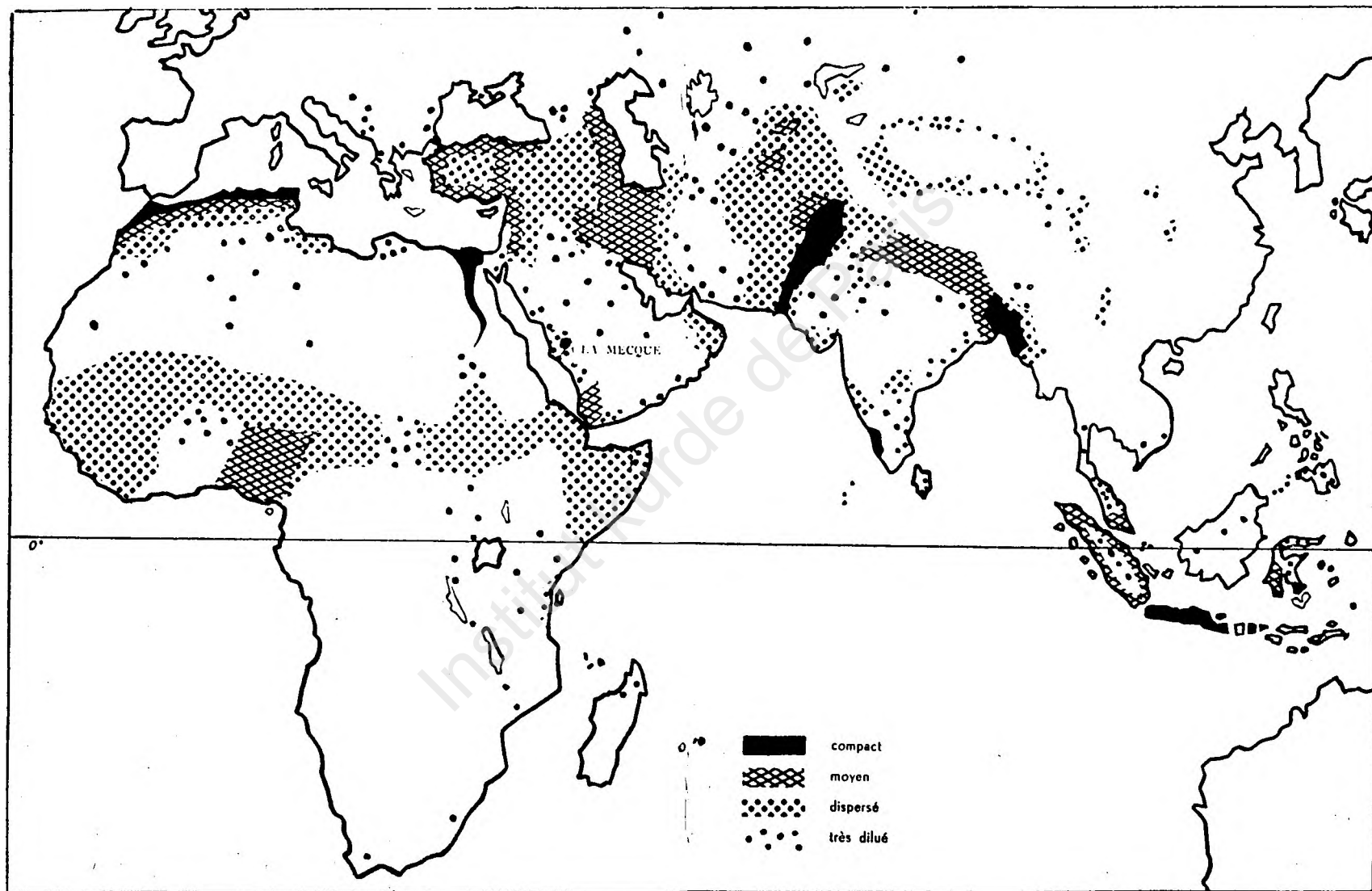
Nous regrettons de n'avoir pu utiliser ni la nouvelle édition de la traduction du Coran de R. Blachère, dans laquelle les Sourates sont rangées dans l'ordre traditionnel (M. Besson, Paris, 1957), ni l'ouvrage de V. MONTEIL, *Les Musulmans soviétiques* (Éd. du Seuil, 1957), parus au cours de l'impression de ce volume.



# NT MUSULMAN



# LE PEUPEMENT MUSULMAN



## ERRATA ET COMPLÉMENTS DE DÉTAIL

page	ligne	au lieu de :	lire :
26	9	poutchoués	poutchoues
28	26	20 millions	25 millions
28	27	33 millions	35 millions
28	29	40 millions	50 millions
29	24	70 millions	76 millions
29	25	60 millions	70 millions
29	27	autour de 20 millions	un peu au-dessus de 20 millions
83	19	cinquante	cinquante
83	22	<i>Ait es seghir</i> et <i>Ait el kebir</i>	<i>Aid es seghir</i> et <i>Aid el kebir</i>
93	6	<i>al Meqattam</i>	<i>al Moqattam</i>
102	note 2	G. Bousquet.	G. Bousquet, I. Gold- ziher.
107	1	iman	imâm
120	11	<i>Ait es seghir</i>	<i>Aid es seghir</i>
125	31	<i>Ait el</i>	<i>Aid el</i>
152	note 1	Gaudefroy - Demombi- nes	Gaudefroy - Demomby- nes
156	11	du <i>djihad</i>	de <i>djihad</i>
157	30	<i>an Nabar</i>	<i>an Nahar</i>
180	5	dissimulation)	dissimulation, ou mieux encore : res- triction mentale)
189	22	Baïber	Baïbars
208	16	Sidib ou Médine	Sidi bou Médine
236	4	d'Ibn Taïmiyya	qu'Ibn Taïmiyya
240	4	Monhammed	Mohammed
248	18	Brahim Bachir	Brahimi Bachir
250	15	Brahim Bachir	Brahimi Bachir
273	19	révolutionnaires	réactionnaires
279	11	sultana	sultanat
287	29	gouvernements	gouvernants
293	15	commerciaux	commerciaux ».

## INDEX

### I

#### ESSAI DE RÉPERTOIRE DES PRINCIPALES NOTIONS ET IDÉES PRÉSENTÉES

##### A

ablutions : 63, 115-116, 130.  
abrogeants et abrogés (versets) :  
89.  
absence (de l'*imâm*) : 175, 180.  
action directe : 251-255, 257, 265,  
273.  
adaptation de l'islam : 231 s.,  
267, 273, 275 s.  
administration : 219-221, etc.  
adultère : 144, 145, 148, 236, 266.  
agnosticisme : 45, 211.  
alimentation : 146, 148, 162, 307.  
allégorie : 194, 266.  
allocutions : 117-118, etc.  
alphabet arabo-persan : 281-282;  
— cyrillique : 300, 303; —  
latin : 269, 281, 282, 284, 285,  
292, 300-303; — turc ancien :  
223; — turc moderne : 281, 282,  
284, 285.  
amulettes : 287, 288.  
anatolisme : 279.  
ancêtres (les grands) : 141-142,  
224, 238 s.  
animisme : 46, 213.  
Annonciateur : 73.  
antéislamique : 45, 125-126, cf.  
paganisme.

anticolonialisme : 250-251.  
apologétique, apologistes : 240,  
243, 314.  
apostolat : 165, 240.  
arabisme : 36, 49, 50, 88, 184,  
227, 228, 239.  
arbitrage : 175, 213.  
architecture : 171, 177.  
ascèse, ascétisme : 194, 199, 204,  
208, 212, 315.  
assemblée (des frères) : 258.  
Assemblée (régime d') : 282.  
assimilation : 249, 254, 299.  
associationisme : 144, 161.  
associations culturelles : 307, 310.  
athéisme, athée : 241.  
attestation de Dieu : 109-111.  
aumône : 132-134, 145, 269.  
autonomie : 300, 301, 304.  
autoritarisme, autorité (cf. cali-  
fat) : 35, 41, 147, 149, 185-192,  
258, 259, 260, 273, 292, 307, 311-  
313, 319.  
autosuffisance : 281.

##### B

bains : 125.  
bases de l'islam : 101 s.  
bénédictio : 213.

## INDEX

bétail (abattage du) : 312.  
biens de mainmorte : 111, 284,  
308, cf. fondations pieuses.  
biographies de Mahomet : 80.  
blocus : 228.  
boisson : 146, 148.  
bourgeoisie : 302, 310, 311.

### C

caché (*imam*) : cf. absence de l'*imam*.  
cadres : cf. autorité.  
caisses d'épargne : 240.  
calendrier : 254.  
capitale : 278, 280.  
capitation : 163.  
capitulations : 33, 218.  
cartésianisme : 244.  
catégories de pensée : cf. confusion.  
cellules : 252, 253.  
censure : 270, 305.  
chaîne : 205.  
chaire : 177-178.  
chapelet : 210.  
chef de l'État : 48, 77, 250, 251, 283.  
chevelure : 171.  
chômage (du vendredi) : 117.  
circoncision : 85.  
« citoyen du monde » : 266.  
civilisation arabe : 50, 188, 189; — occidentale : 111, 266, 282; — tribale : 23.  
clans : 187, 223.  
chrétiens : 155-156, 159-166, 217, 218, 221, 229, 240, 250, 261-262, 280, 284, 286, 313, 315; — culte : 163-164; — division des : 30, 159-160, 180, 182, 225; — influences : 172, 199, 204; cf. Gens du Livre.  
clandestinité : 252, 253.  
classes (société de) : 314, 315.  
clerc, clergé : 66, 69, 204, 260; absence de — : 117.

cléricalisme : 311.  
climat : 23, 28.  
code (cf. droit, juridique, etc.) : 285.  
cohabitation : 297.  
coiffure : 284, 287, 288.  
collective (économie) : 310.  
colonialisme : 32, 52, 246, 302.  
colonisation (cf. guerre sainte) : 151, 181.  
comités : 300.  
commentaires : 63, 79, 89 s., 237.  
commerce, commerçant : 24, 32, 39, 72, 177, 218, 293.  
communautaires (aspects) : 51, 55, 65, 101 s., 117-119, 125, 294; — de l'aumône : 133; — du jeûne : 121, 124; — du pèlerinage : 126, 128.  
communauté (voir *oumma*) : 24, 26, 33-35, 44, 47, 53, 57, 65-70, 73, 77, 84, 86, 122, 135-149, 151, 152, 186, 195, 216, 238, 241, 244, 255, 257, 258, 262, 265-275, 293, 294, 295, 307, 312, 323, 325, 327.  
communauté (organisation initiale) : 135-149.  
communion : 258.  
communisme : 98, 296-321; — national : 302, 303, 305.  
compensation : 145.  
confession : 209.  
confession de foi : 109, 110.  
conformisme : 108, 236.  
confréries : 46, 194, 201, 203-212, 236, 241, 249, 280, 281, 284, 285, 287, 288, 302, 308.  
confusion du spirituel et du temporel, du politique et du religieux, etc. : 62, 64, 65, 67, 69, 83, 107, 132, 171, 234, 249, 251, 254, 255, 257, 266, 279, 298, 320, 325.  
confusion de la communauté et de l'État (voir distinction, etc.) : 219, 308.  
congrès : 131, 266.

## PRINCIPALES NOTIONS ET IDÉES PRÉSENTÉES

conquête (cf. aussi combat, guerre sainte) : 30 s., 150 s., 298, 302, 303, 304, 314.  
 conseil : 250, 300.  
 consensus, consentement général (voir *ijma*) : 95, 106 s., 137, 170, 174, 179, 199, 236, 265, 268.  
 conservateur, conservatisme : 221, 222, 236, 240, 243, 252, 253, 254, 255-261, 263, 265, 266, 272, 273, 279, 313.  
 constitution : 27, 48, 191, 255-261, 279 s.  
 consultation : 95, 241, 258.  
 contradictions dogmatiques : cf. théologie (divergences).  
 contrainte : 143.  
 contrats (avec non-musulmans) : 163, 164.  
 contrôle des naissances : 269.  
 conversions : 38.  
 coopération (théologie) : 238.  
 coopératives : 300.  
 cosmique : 207.  
 cosmopolitisme : 302.  
 coutume : 105, 145, 170, 311.  
 couvents fortifiés : 203.  
 création (non-) du Coran : 86, 87, 172, 173, 237, 273.  
 critique : 37, 38, 76, 105, 235-236, 241-242, 245-248, 272, 300.  
 culte : 244; — populaire : 239; — officiel : 249; — du rendement : 309; — des *imâm* : 179-180.  
 culture : 249, 254, 301, 303, 304, 305, 306, 310.

### D

décadence : 235, 238, 241.  
 décentralisation : 226.  
 défense occidentale : 52, 228.  
 démocratie : 98; — ethnique : 300.  
 démographie : 26 s., 34, 36-41, 44.  
 dépouillement mystique : 196.  
 dernier jour : 42.

descendants du Prophète : 175.  
 désislamisation : 318.  
 « déstalinisation » : 304, 305, 316.  
 déterminisme : 320.  
 développement de l'islam : 33 s., 167 s.  
 devoirs, cf. piliers; — de guerre sainte : 152, 154.  
 dévolution héréditaire : 241; cf. héréditaire.  
 dictature : 293; cf. autorité.  
 dignités : 284.  
 direction (de la prière), voir *qibla* : 42, 73, 112-113, 127.  
 dirigés (nationalismes) : 301 s.  
 discrétion, dissimulation : 180, 271.  
 discrimination (minorités) : 184.  
 dispositions à l'islam : 195.  
 distinction : du politique et du religieux : 62, 239, 249, 266, 277, 279; — du temporel et du spirituel : 62, 241, 246, 256.  
 divinisation (de l'*imâm*) : 175, 181, 182.  
 divisions (négation des) : 183, 184.  
 divorce : 171, 263-264.  
 docétisme : 60.  
 doctrine Eisenhower : 51.  
 dogme : 35, 57 s., 89, 109-110, 172-184, 233-246.  
 droit : 62, 107, 138, 142-149, 169-172, 237, 262, 268, 283-384, 294, 311; cf. coutumes, écoles juridiques, législation, etc.  
 droit des hommes : 146, 265.  
 droite (main) : 64.

### E

échange de populations : 280.  
 écoles juridiques : 106, 169-171.  
 économie : 24, 218, 221, 222, 254, 281-283, 287, 298, 299, 300, 304, 308, 309, 320.  
 édifices du culte, cf. mosquée.



## INDEX

éducation : 237, 239, 242, 249, 253, 266, 268, 284, 285, 290, 307, 308.  
efficacité : 234, 275 s.  
effort d'interprétation (voir *ijtihad*) : 103, 108, 151 s., 234, 241, 245, 248, 260; — chez les Chiïtes : 180.  
effort spirituel : 195.  
égalité : 121, 140, 175, 226, 260, 284, 285, 294.  
église : 53, 307.  
électif (principe) : 258.  
élective (pratique) : 206, 207, 210.  
émigrés : 280.  
enseignement : 43, 239, 240, 242, 243, 245, 248-251, 282, 284, 287, 307, 312; — traditionnel : 242, 243; — religieux : 287, 288, 289.  
Encyclopédie arabe : 226.  
Envoyé : 73, 75.  
épargne : 283.  
épopées nationales : 305, 306.  
érémite (vie) : 195.  
État : 47, 48, 53, 62, 68, 133, 135, 136, 139, 140, 187, 216-222, 234, 275; — coranique, islamique : 46, 48, 97, 148, 247, 250, 253, 255-266, 320; — laïque, moderne : 228, 247, 250, 261-266, 277, 295; — non territorial et idéologique : 258-259.  
étatisme : 279-283.  
étudiants (en Europe) : 38.  
éthique : 294.  
ethnique : 70, 223, 280-282, 300, 301; démocratie — : 300.  
esclavage : 237, 314.  
ésotérisme : 180, 201.  
essence divine : 200.  
étrangers : 281, 297; cf. influences.  
évolution : doctrinale : 107, 233 s.; cf. dogme; — des mœurs : 147, 237, 264, 267; — du kémalisme : 285.

exaltation, exemple du Prophète : 78 s., 194, 195, 236, 243, 247, 254, 290, 294.  
exégèse, exégèses modernistes : 96, 99.  
exemple de la communauté originelle : 101 s., 139 s.; — d'Omar : 139-141; — de la Turquie moderne : 290 s.  
expansion de l'Islam : 30, 31, 36-41, 187, 243.  
extase : 194, 196, 200, 208.

## F

facilité de l'Islam : 111.  
famille : 177, 302, 310, 311; — patriarcale : 94.  
fascisme : 251.  
fatalisme : 172.  
fédéral, fédéralisme : 305.  
femmes : 68, 142-148, 165, 171, 253, 258, 264, 266, 282, 284, 285, 289, 309, 310, 311, 316.  
féminin (caractère — des traditions non musulmanes) : 162, 310, 316.  
féodal, féodalité : 298, 300, 302, 303, 304, 305, 311, 315, 316.  
fêtes : 83-85, 120, 125, 140, 179, 206, 312.  
fiction (dans le Califat) : 186.  
filles (mariage des — mineures) : 143, 263.  
fisc : 160, 162, 164, 219, 220, 236, 286.  
foi (de Mahomet) : 200; cf. confession de foi.  
folklore : 301, 302.  
foncier (régime) : 163, 171, 269, 284, 308, 309.  
fonction publique, fonctionnaires : 147, 152, 285.  
fondations pieuses (voir *habous*, *wakf*) : 171, 216, 284, 308.

## PRINCIPALES NOTIONS ET IDÉES PRÉSENTÉES

fondements de l'islam : 101 s.  
 fortune (impôt sur la —) : 286.  
 francisant : 241.  
 frontière : 278.  
 funérailles : 152.

### G

généalogie : 245.  
 Gens du Livre : 50, 137, 150-166,  
 176, 184, 217, 218, 220, 221,  
 227, 263, 264, 280, 286, 290.  
 géographe, géographie : 22-27, 45-  
 47, 297.  
 gnose, gnostique : 182, 201.  
 grammaire : 241.  
 groupe parlementaire : 283.  
 guerre : 297.  
 guerre sainte (voir *djihad*) : 84,  
 123, 133-134, 140, 146, 150-159,  
 161, 181, 191, 205, 237, 316;  
 (grande et petite —) : 159, 282.

### H

hégire : 73.  
 héréditaire (dévolution) du Cali-  
 fat : 175, 181, 187, 188, 241.  
 hérésies : 59, 172-173, 237, 268,  
 315; cf. sectes.  
 héros nationaux (U.R.S.S.) : 303,  
 305, 307.  
 hétérodoxie : 236.  
 hiérarchie confrérique : 206; —  
 ecclésiastique chrétienne : 161,  
 164.  
 Hispanidad : 229.  
 histoire, historiques : 30-33, 59-  
 241, 245, 300, 316; — sa révi-  
 sion critique ou politique : 245,  
 301-306; cf. interprétation, his-  
 toire de l'islam : 30 s., etc.  
 hospitalité : 226.  
 humanisme : 94; cf. éducation.

hygiène : 115, 309; — du pèleri-  
 nage : 129-130.

### I

idéologie : 313.  
 idoles : 291.  
 illumination intérieure (chez les  
 Chiïtes) : 181.  
 imitation du Prophète, d'Omar :  
 cf. exaltation, exemple.  
 impeccabilité du Prophète : 80.  
 impérialisme : 157, 266, 304, 313,  
 315, 316.  
 impression du Coran : 91-93.  
 incantatoire (aspect) : 111.  
 Incarnation de Jésus-Christ : 63,  
 324, 327.  
 incréé (Coran) : cf. création (non).  
 indépendance : 250, 258, 298.  
 industrialisation : 310.  
 infailibilité (chez les Chiïtes) :  
 180.  
 influences extérieures : 216-226,  
 239, 241, 281, 297.  
 initiation : 201, 205, 211; — chez  
 les Chiïtes : 179, 182.  
 innovations (voir *bidaa*) : 83, 107,  
 182, 236, 249, 308.  
 insurrection : 157, 250.  
 intégration (dans la commu-  
 nauté) : 65; — en Algérie : 249;  
 — en U.R.S.S. : 303.  
 intégrisme : 236, 273.  
 intelligentsia : 304.  
 intention : 109, 119, 133.  
 intercesseurs : 212.  
 interdits alimentaires; cf. alimen-  
 tation.  
 intérêt de classe : 308.  
 intérêt (dans l'aumône) : 133.  
 intérieurs (aspects) de l'islam : cf.  
 mystique, spirituel, etc.  
 interprétation de l'islam : 64,  
 233 s., 254, 257.  
 islamisation : 31-34, 177, 228.

# INDEX

## J

- jeu : 145.  
jeûne : 46, 119-124, 197, 269, 307, 312.  
jeunesse : 252, 263, 264, 285, 310, 312; cf. enseignement.  
journaux : cf. presse.  
judiciaire (organisation, pouvoir) : 191, 217, 219, 263; cf. droit.  
jugement : 113.  
Juifs : cf. Gens du Livre.  
juridique (point de vue —, règles —, etc.); cf. droit.  
juristes, juristes-consultes (voir *mufti*) : 259, 308.  
justice : 254, 257.

## K

- kémalisme : 93, 191, 207, 210, 224, 277-293, 302.  
kolkhoze : 311.

## L

- laïc, laïcité, etc. : 48, 50, 148, 228, 231, 250, 267, 279, 283, 284, 287, 289, 293, 295.  
laïcisme politique turc : 243, 248-275.  
langue : 34, 49, 50, 87, 243, 261, 281, 301, 302; — arabe : 49, 50, 87, 88, 93, 225, 242, 246, 248, 249, 281, 287, 293; — kurde : 280, 281, 282; — persane : 281; — turque : 93, 281, 282, 303; — turque azeri : 306; — russe : 306.  
lapidation : 145, 236.  
latinisation : cf. alphabet latin.  
laxisme : 325.

- législation, loi : 48, 79, 103-108, 139, 169, 236, 241, 242, 244, 255, 258, 260-264, 266, 272, 289, 293, 294, 313; — complémentaire : 219, 265, 268, 293; — laïque : 295.  
législatif (pouvoir) : 139.  
légitimité califale : 179, 185, 186, 188, 189.  
lexicographie : 226.  
libéral, libéralisme, liberté : 221, 222, 257, 261, 263, 264, 266, 268, 272, 273, 289, 290, 291, 294, 321.  
libéralisme économique : 283, 287.  
libération : 33, 278, 302, 315.  
libération de l'esprit : 257, 264.  
liberté de conscience : 260, 261, 307.  
libre arbitre : 89, 172.  
Lieux Saints : 124, 132; — chiïtes : 179-180; cf. pèlerinage, liturgie : cf. rite.  
littéral (sens) : 236, 257.  
logocratie : 47.  
loi : cf. législation.  
loyalisme : 304, 310, 313.

## M

- magie : 95, 211.  
magistrat : cf. judiciaire (pouvoir).  
mahdisme : 181.  
main droite : 64.  
mainmorte (biens de) : cf. fondations pieuses.  
Maison sacrée d'Allah : 66.  
maître spirituel (voir *cheikh*) : 204.  
manuscrit (Coran) : 91.  
marabout, maraboutisme : 45, 47, 194, 203, 212-215, 249.  
mariage : 142-144, 217, 263, 265, 270, 291, 311; — des mineurs : 311 (voir filles); — mixte : 38, 162, 165, 264.

## PRINCIPALES NOTIONS ET IDÉES PRÉSENTÉES

martyrs (chiïtes) : 179, 183.  
 marxisme : 306.  
 matérialisme : 144, 196, 260, 306,  
 310, 316, 324, 325.  
 médiation de Ghazali : 199 s.  
 médiéval : 233, 234, 235, 257.  
 méditation : 200.  
 mention dans la prière : 188, 189,  
 190, 226.  
 Messie : 59, 163, 165.  
 métaphysique : 38, 75, 319.  
 métempsychose : 182.  
 méthode : 106, 239, 244.  
 migration : 27, 38, 176, 298.  
 minaret : 114, 171.  
 minoritaires : cf. Gens du Livre.  
 miracle : 80, 107, 213, 214; —  
 dans l'islam : 88, 258.  
 missions, missionnaire : 39, 158,  
 243, 244.  
 moderne, modernisation : 130,  
 216-230, 235, 237, 238, 247-274,  
 262, 277, 279-289, 293, 302.  
 modernisme : 237-274.  
 mœurs : 158, 219-220, 253.  
 monarchisme : 196, 204.  
 monde (vision musulmane du) :  
 61, 226.  
 monde de l'islam : 20-34.  
 monisme : 201.  
 monopoles : 159, 160, 161.  
 monothéisme : 23, 87, 314.  
 morale, moralité : 95, 120, 121,  
 244, 249, 251, 253, 257, 262,  
 294.  
 mort au combat : 152, 153.  
 mosquée : 43, 66, 69, 113-117, 284,  
 286, 288, 307, 310, 311, 312; —  
 cathédrale : 117; — kharédjite :  
 117-118, 218.  
 mousson : 32.  
 musique : 208.  
 mystique (voir soufisme) : 193-202,  
 227, 238, 239, 248, 254, 290,  
 315, 323, 324, 325.

### N

naissances (contrôle des) : 269.  
 nation, national : 34, 35, 36, 92,  
 157, 300; — État : 229.  
 nationalisme : 33, 49-52, 216-230,  
 239, 241, 246, 258, 259, 275,  
 279-282, 286, 291, 299, 301, 304,  
 306, 310, 318; — arabe : 50, 51,  
 225, 229-318; — dirigé : 299-  
 306; — juif, israélien : 51, 228;  
 — kurde : 280; — libanais : 227;  
 — « musulman » : 229; —  
 syrien : 227; — turc : 223-225.  
 nationalités : 303, 305.  
 naturalisation : 250.  
 nécessité (état de) : 270-271.  
 neutralité, neutralisme : 51, 284,  
 286.  
 noms divins : 205.  
 nom divin (centième) : 211.  
 nom patronymique : 284.  
 nomades : 305, 308-312.  
 nombres : 211, 279.  
 non-Musulmans : cf. Gens du  
 Livre, païens, polythéisme.  
 nouveautés : 236.  
 nuit du Ramadan : 121; — du  
 Destin : 121.

### O

obligations : 165.  
 occidentale (influence) : 239, 241;  
 cf. modernisme.  
 officiers libres : 252.  
 offrandes : 206.  
 opinion : 106, 155, 270, 276.  
 opportunisme : 306.  
 opposition : 283, 287, 312.  
 oraison : 197, 208.  
 ordre : 90, 142, 146, 148; — chro-  
 nologique : 91; — public : 142 s.,  
 270.

## INDEX

organisation communautaire :  
238 s.; — du pèlerinage : 128-131.  
orientation pour la prière : 112, 113.  
originel (péché) : 320.  
orphelin : 143.  
orthodoxie : 236, 237, 254.

### P

paganisme, païen : 45, 57, 58, 142, 143, 145, 161, 163, 182, 213, 214, 291, 313, 324.  
panarabisme : 49; cf. arabisme.  
panislamisme : 36, 49, 52, 191, 224, 314, 315, 316.  
panthéisme : 200; cf. paganisme, polythéisme.  
Pape? (le Calife est-il un) : 179, 190, 219.  
paramilitaire : 252, 254.  
pardon : 145.  
Parlement : 221, 253, 254, 282.  
« participation au pouvoir » : 189.  
particularisme : 50, 113, 121-122, 227, 228, 300, 303; — berbère : 208-209; — kurde : 209.  
partis : 220, 252, 254, 278, 283, 287.  
passé (culte du —, référence au —) : 142, 185, 211, 256, 268, 272, 282, 285, 286, 302, 310, 312.  
patrie, patriotisme : 155, 157, 228, 229, 248, 302, 307; — kurde : 251.  
pèlerin, pèlerinage : 31, 38, 42, 45, 73, 124-132, 171, 248, 269, 287, 311, 313; — aspects politiques : 131-132; — chiïtes : 179; nombre de participants au — : 127-128.  
pénal (droit) : 144, 145, 148.  
pénitence : 204.  
perfection : 88.  
persécutions : 319.  
pétroles : 25, 129.  
philosophie : 176, 181, 183, 196, 200, 237, 238, 240, 244, 320.  
Pierre noire : 125, 126.  
piétisme : 285, 302.  
piliers (de l'Islam) : 109-134, 153, 270, 271.  
polémique : 240, 265.  
politico-religieuse (doctrine) : 247, 253.  
politique : 53, 254, 266; — arabe : 266 s.; aspects — : 55, 118, 124; aspects — du Chiisme : 180; — et confréries : 201, 206, 211; institutions — : 294; — soviétique : 299-306; cf. confusion, distinction, etc.  
polygamie : 40, 143, 263, 264, 266, 311.  
polythéisme : 196, 291; cf. paganisme.  
pontifical (caractère — du calife et de l'imam) : 179, 219.  
populisme (en Turquie) : 279, 284, 285.  
porc (interdiction du —) : 146, 148; cf. interdits alimentaires.  
porte de l'effort : 103-108, 234; cf. effort.  
pouvoir spirituel : 264.  
pouvoirs (séparation des —) : 221.  
pratique : 45, 48, 171, 195, 205, 216 s., 266, 269, 270, 285, 286, 287, 312.  
prêche du vendredi : 117, 118.  
prédestination : 62, 319.  
prédicateurs : 288, 289, 308.  
préformateurs : 236.  
presse : 126, 249, 252, 300, 313.  
pression sociale : 149.  
prêtre : 256.  
prière : 104, 110-118, 121, 124-126, 146, 171, 205, 227, 271, 284, 287; — des femmes : 144; — du vendredi : 113, 116-118, 171.

## PRINCIPALES NOTIONS ET IDÉES PRÉSENTÉES

privé (droit —) : 142 s.; (entrepris —) : 283; (Islam religion —) : 277, 289-293, 295, 307.  
 progrès (Islam comme élément de —) : 142.  
 progressiste : 96, 304.  
 pronom divin : 205.  
 propagande : 240, 249, 250, 251, 272, 273, 287, 296, 306, 307, 308, 313, 314.  
 prophète : 71-85, etc.  
 protectorat : 298.  
 protégés : cf. Gens du Livre.  
 protestant : 291.  
 pureté : 196, 199.  
 purification : 63, 113-116, 121, 132, 133, 178; — de la foi : 231.  
 puritanisme, puritains : 170, 175-178, 211, 235.

### Q

quiétisme : 224.

### R

racés : cf. ethnique.  
 racisme : 241, 258, 261, 291.  
 raison, raisonnement : 91, 105, 108, 170, 291.  
 rapports islamo-chrétiens : cf. Gens du Livre.  
 rationalisme : 87, 235, 236, 237, 315; — des Moutazilites : 172; — et soufisme : 199.  
 réaction : 265, 286, 288, 289, 306, 314, 315, 316.  
 recension : 90.  
 recherche (esprit de —) : 266.  
 récitation : 205.  
 reconquête russe : 298.  
 « reconquista » : 32, 37.  
 redressement des coupables : 249.  
 réformer (pouvoir de —) : 139.

réformes alphabétiques : cf. alphabet latin : — jeunes turques : 221; — kémalistes : 277, 279-289, 291; — ottomanes (Tanzimat) : 220; — tunisiennes : 265.  
 réformisme : 47, 48, 50, 105-107, 108, 142, 158, 185, 207, 210, 211, 214, 226, 231, 233-246, 248-255, 259, 263-273, 275, 290, 291, 293, 315.  
 réfugiés : 68, 228.  
 régime patriarcal : 219, 220.  
 réinterprétation : 268.  
 réislamisation : 289.  
 religion d'État : cf. État islamique; — du désert : 23; — privée : cf. privée.  
 renaissance des lettres arabes : 33, 225.  
 rendement : 309, 312.  
 renégat : 218.  
 rénovation (Ghazali) : 200; — de l'Islam : 272; cf. réformisme.  
 réouverture de la porte de l'effort : cf. effort d'interprétation.  
 repos hebdomadaire : 284.  
 République : 278; — islamique : 260; — turque : 282, cf. kémalisme.  
 répudiation : 143, 144, 264.  
 résistance : 157, 158.  
 Révélation : 57-93, 234, 262.  
 révolte arabe : 155, 226, 227.  
 révolution : 273, 285, 291, 310, 325; — égyptienne : 252.  
 rites (juridiques) : 63, 106, 116, 144, 169-171, 189, 193, 200, 214, 236, 265, 269, 270, 315; — pratiques rituelles chez les Kharedjites : 177, 178; — chez les Nosairis : 182; — du pèlerinage : 125, 126; — de la prière : 110-113, 171; — de purification : 115-116.  
 rituel : 64, 107, 111, 269, 271, 312.

## INDEX

routes : 25, 26; — de la soie : 32.  
russophobie : 304.

### S

sabotage : 309.  
sacerdoce : cf. clergé.  
sacralisation : 125.  
sacrifice : 171; cf. fêtes.  
saints : 78, 107, 207, 212-215, 237, 238, 312; cf. exaltation du Prophète, marabout, etc.  
sanctuaire : 66, 69; — de l'islam : 115, 124-132.  
satrapie : 217.  
scandale : 275.  
sceau des Prophètes : 86.  
science : 95, 96, 97, 209, 237, 259, 272, 309, 312, 316.  
secret des Chiïtes : cf. discrétion, dissimulation; — initiatique : 211.  
sectes : 39, 44, 148, 171-184, 188, 190, 219, 227, 235, 236, 237, 315; (statistique des —) : 176, 178-179.  
sédentarisation : cf. nomades.  
séminaire antireligieux (U.R.S.S.) : 314.  
séparation du Califat et du Sultanat : 191; — de la communauté et de l'État : 191, 277, 279, 283, 284, 289, 293, 295, 307; cf. distinction, etc.; — des sociétés : 161-166.  
sépulture : cf. tombeaux.  
sionisme : 51, 227.  
social : 52, 70, 187, 206, 210, 211, 236, 241, 253, 254, 257, 266, 268, 275, 283, 284, 291, 293, 295, 298, 299, 304, 309, 311, 312, 318, 320; — aspect — de l'aumône, socialisme : 133; — aspect — du jeûne : 120-124.  
sociales (structures —) : 306-311.

socialisation, socialisme : 156, 241, 262, 302, 306, 308, 310.  
société : 61, 62, 319.  
socio-religieux : 267.  
soie : 309.  
solaire (système —) : 207.  
solidarité arabe : 229; — islamique : 131, 132, 184, 241.  
somme (des Prophètes) : 75.  
soufisme : cf. mystique.  
sououna : cf. tradition.  
sourate : 15, 16, 90.  
sources : 57 s., 233, 236, 294.  
soviétisation : 310.  
spirituel : 110, 126, 310, 323, 324; cf. mystique; caractère — de l'aumône : 133; — du Califat : 190; — de la guerre sainte : 158, 159; pouvoir — : 204.  
sport : 254.  
statues : 288.  
statut personnel : 48, 142, 147 s., 241, 250, 263, 268, 283, 293, 308.  
suffisance (devoir de —) : 153.  
suffrage universel : 282.  
superstitions : 214, 241, 257, 280, 286, 287, 288, 312; cf. paganisme.  
surrogatoires (pratiques —) : 195, 205.  
symbiose russo-asiatique : 296-299.  
symbolique : 266.  
syncrétisme : 39, 182, 183, 184, 201, 324.

### T

talion : 144, 145, 148.  
tapis de prière : 114.  
taxe des Chrétiens : 160; — de pèlerinage : 120.  
technique : 95, 97, 259, 266, 302, 309, 320.

## PRINCIPALES NOTIONS ET IDÉES PRÉSENTÉES

Temple de Salomon : 42.  
 temple : cf. sanctuaire.  
 temporel : 319; cf. confusion, etc.,  
 distinction, etc.  
 tenue des femmes : 144; cf. fem-  
 mes.  
 terrorisme : 182, 252.  
 thaumaturge : cf. miracles.  
 théâtre persan : 179.  
 théisme : 51.  
 théocratie : 47, 188, 252, 256, 306;  
 cf. confusion; etc.  
 théologie : 188, 200, 201, 240, 244,  
 251-254; divergences : 89, 172,  
 173; sectes : 176, 180 s.  
 titres : 284.  
 tolérance : 207, 209, 310, 312.  
 tombeau : 206, 212, 213, 287, 312;  
 — des Chiïtes : 179-180.  
 total : 266.  
 tradition : 47, 63, 75, 79, 103-106,  
 118, 167, 170, 200, 235, 236,  
 238, 250, 255, 260, 264, 205,  
 268, 272, 275, 279, 286, 293,  
 294, 306, 307, 308, 309, 311; —  
 mosaïque : 228; recueil des — :  
 107.  
 traduction du Coran : 89-93, 98,  
 224, 269.  
 transferts de population : 281,  
 304, 305.  
 transmission du Coran : 89 s.  
 travail collectif : 309.  
 tribunaux religieux : 263, 283, 293,  
 308; cf. droit, statut personnel.  
 tribut : 160.  
 tribus : 24, 37, 57, 140, 144, 145,  
 151, 177, 187, 207, 209, 211,  
 217, 223, 229, 280, 300, 309,  
 311, 314; — des Qoreichites :  
 174, 175.  
 Trinité : 60.  
 troisième force : 132.  
 turquification : 280, 281.  
 turquisme : 224, 225, 279, 288.

### U

union : 141; — nationale : 260.  
 unitaire : 61 s., 87.  
 unité : 33-36, 44, 49, 52, 56-70,  
 77, 93, 113, 117, 131-132, 133,  
 135, 146, 151, 160, 183, 192,  
 195, 202, 208.  
 unité, unicité divine : 57-66, 73,  
 141, 160, 196, 197, 324.  
 unité arabe : 225, 226, 227, 229;  
 — mystique : 198, 212; cf. mys-  
 tique.  
 universalisme : 24, 125, 223; —  
 de l'Isjam : 294.  
 universités : 33, 35, 43.  
 usine : 145, 146.  
 utopie : 239.

### V

vendredi : 116-118, 171.  
 vénération du Prophète : cf. exal-  
 tation.  
 vente : 198.  
 verset : 89, 90.  
 vêtement : 165, 178, 184, 196,  
 207, 220, 266, 270, 284, 286,  
 287.  
 village : 24.  
 ville : 24, 30, 43, 115.  
 villes saintes : 42, 67, 226, 228.  
 vin (interdiction du —) : 146, 148,  
 168.  
 visites de zaouïa : 206.  
 voies de la perfection : 195, 204,  
 205.  
 voile : 144, 147, 266, 284, 289,  
 309, 311.  
 voleur : 45, 236, 266.

### X

xénophobie : 211.



# INDEX

## II

### NOMS DE PERSONNES

- Abbas : 73.  
 Abdallah (fils du calife Oman) :  
     79.  
 Abdallah (roi) : 154, 227.  
 Abdelaziz ibn Séoud : 84, 130.  
 Abdel Jalil (Jean) : 126.  
 Abdel Nasser (Gamal) : 68, 123,  
     127, 128, 131, 253, 260.  
 Abdelqader Guilani : 207.  
 Abdelqader (émir) : 157, 209.  
 Abderrahman el Taj : 155.  
 Abderrazakak (Ali) : 243-245.  
 Abdin (Aboul Yousr) : 156.  
 Abdou (Mohammed) : 239, 240,  
     265, 268.  
 Abdoulhaq Vidyarthi : 97.  
 Abdulhamid II (sultan) : 191, 219,  
     221, 224.  
 Abdulhamid Bakhit : 123, 245,  
     269-271.  
 Abdulhamid ben Badis : 248, 250,  
     265, 266.  
 Abdullah V (calife) : 188.  
 Abdullah Djevdet : 221.  
 Abdulmedjid (sultan) : 191, 220,  
     221.  
 Abou Bakr es Saddiq : 72, 90,  
     136, 143.  
 Aboul Fazl (Mirza) : 92.  
 Aboul Hassan al Achari : 173.  
 Aboul Yousr Abdin : 156.  
 Abou Obeida : 164.  
 Abou Sofyan : 73.  
 Abou Talib : 72.  
 Aboul Ala Maoudoudi : 256.  
 Abou Yazid Bistâmi : 197, 198,  
     211.  
 Abraham : 41, 42, 60, 61, 73, 113,  
     124, 127, 162, 245.  
 Achari (Aboul Hassan) : 173.  
 Achraf (Mohammed) : 236.  
 Adam : 196.  
 Afghani (Djemaleddine) : 238, 239,  
     265, 268.  
 Aga Khan : 178, 182.  
 Agus Salim (Hadji) : 256.  
 Ahmed Khan (Sir Sayyid) : 237.  
 Ahmed Mestiri : 264.  
 Ahmed Riza bey : 221.  
 Ahmed Tidjani : 209.  
 Ahmet Emin Yalman : 288.  
 Aïcha : 136, 143, 174.  
 Aïni (al) : 152.  
 Akram Hourani : 156, 262.  
 Ali, gendre du Prophète : 72,  
     136, 137, 140, 174, 175, 178,  
     182, 185, 190, 211.  
 Ali Abderrazak : 243-245.  
 Ali ben Aïssa : 214.  
 Ali (docteur Amir) : 268.  
 Ali (Mohammed) : 92, 127.  
 Ali Mohammed (Mirza) : 182.  
 Ali (Sayyid Amir) : 237.  
 Ali Senoussi : 210.  
 Allah : 57, 58, 59, 66, 109, 110,  
     111, 113, 115, 117, 124, 133,  
     136, 140, 141, 144, 145, 146,  
     151, 152, 158, 172, 193, 205,  
     294, 295, 314.  
 Aïp (Ziya Gök) : 224.  
 Alverny (R. P. d') : 60.  
 Amanoullah : 128.  
 Amine Saïd : 123.  
 Amir Ali (docteur) : 268.  
 Amir Ali (Sayyid) : 237.  
 Amr ibn al Âci : 73.  
 Anouar Sadat : 127, 131, 132, 157.  
 Antar : 226.  
 Aqqad (Mahmoud el) : 81.  
 Arin (F.) : 75.  
 Atatürk : cf. Moustafa Kémal.

## NOMS DE PERSONNES

Attila : 224.  
Azoury (Négit) : 226.

Bab : 182.  
Baber : 26, 32, 190.  
Bachir (Brahimi) : 248, 250.  
Baghirov : 305, 306.  
Bahâoullah : 183.  
Baibars : 189.  
Bakhit (Adbulhamid) : 123, 245, 269-271.  
Bakhouri (Hassan el) : 156, 157.  
Balfour : 228.  
Banna (Hassan al) : 251, 252, 254, 266.  
Barres (M.) : 208, 328.  
Basri (Hassan al) : 196.  
Bayazid I<sup>er</sup> (sultan) : 190.  
Bel (A.) : 215.  
ben Abderrahmane (Mohammed) : 209.  
ben Achour (Fadhel) : 157.  
ben Aïssa (Ali) : 214.  
ben Alouiya : 202, 208.  
ben Badis (Adbulhamid) : 248, 250, 265, 266.  
Bennabi (Malek) : 266.  
Bennigsen : 27, 302, 303, 305, 306, 313, etc.  
ben Youssef (Salah) : 68, 81.  
Bercher (L.) : 58, 62, 116.  
Billah (Mostahcim) : 189.  
Bistami (Abou Yazid) : 197, 198, 211.  
Blachère (Régis) : 16, 17, 78, 79, 88, 91, 92, 96, 99, 104.  
Bokhari : 105.  
Bonaparte : 277.  
Bourguiba (Habib) : 68, 81, 82, 84, 264, 265, 293.  
Bousiri (al) : 80.  
Bousquet (G.) : 102.  
Brahimi Bachir : 248, 250.  
Bressolles (Mgr) : 41.  
Bühl : 76, 77.  
Burckhardt (Titus) : 75, 162.

Cahun (Léon) : 224.  
Carrère d'Encausse (Mme H.) : 305, 315, 316, etc.  
César : 62.  
Chaker (Mohamed) : 93.  
Charlemagne : 141, 188.  
Chaudhoury Khalik uz Zaman : 97, 257.  
Chafei (imâm) : 95, 107, 170.  
Chamil : 302, 304, 305.  
Chaoujeddine (Khalifa) : 65.  
Chekri Ganem : 226.  
Cluny (Pierre de) : 92.  
Dachraoui (M<sup>e</sup> F.) : 265.  
Daghabagi : 81.  
Dagobert : 141.  
Darrazi : 182.  
Dermenghem (Émile) : 76, etc.  
Dinet (E.) : 38.  
Djelaledine Roumi : 199, 207.  
Djermal Pacha : 222.  
Djemaleddine Afghani : 238, 239, 265, 268.  
Djevdet (Abdullah) : 221.  
Eisenhower : 229.  
Élie : 210.  
Engels : 304.  
Enver Pacha : 222.  
Fumer Feuzi Mardin : 290.  
Evrenos : 217.  
Fadhel ben Achour : 157.  
Fadhel al Ourtilani : 158.  
Farès el Khoury : 261.  
Farès (Nabih) : 319, 320.  
Fatima : 72, 137.  
Fayçal (roi) : 154, 227, 228.  
Fazlur Rahman : 256.  
Ferry (Jules) : 84.  
Fouad I<sup>er</sup> : 92.  
Foucauld (P. de) : 211.  
François I<sup>er</sup> : 218.  
Gabriel (archange) : 212.  
Galiev (Sultan) : 302.

## INDEX

- Gama (Vasco de) : 25.  
 Gamal abdel Nasser : 68, 123,  
 127, 128, 131, 253, 260.  
 Ganem (Chekri) : 226.  
 Gardet (Louis) : 16, 53, 65, 86, 93,  
 105, 122, 146, 151, 163, 254.  
 Gaudfroy-Demombynes (Ma-  
 rice) : 16, 31, 45, 79, 87, 89, 102,  
 111, 113, 125, 133, 137, 141,  
 144, 145, 151, 152, etc.  
 Georges (saint) : 210.  
 Ghazali : 158, 199, 200, 204, 315.  
 Ghulam Mohammed : 127, 128.  
 Gibb (H. A. R.) : 16, 239.  
 Goeje (de) : 164.  
 Goldziher (Ignace) : 16, 78, 80,  
 83, 90, 96, 104, 105, 107, 136,  
 170, 179, 181, 271.  
 Grégoire (H.) : 60.  
 Grenard (F.) : 218.  
 Guénon (René) : 38, 39, 208.  
 Guilani (Abdelqader) : 207.  
 Guillaume (Alfred) : 242, 245, 272.  
  
 Habib Bourguiba : 68, 81, 82, 84,  
 264, 265, 293.  
 Habiba : cf. Oum Habiba.  
 Hachem : 72.  
 Hadj Sliman : 38.  
 Hadji Agus Salim : 256.  
 Hafça : 136.  
 Hafzeddin Aboul Barakat an Na-  
 safi : 243.  
 Haïdar Huseinov : 303.  
 Hajri (Mohammed el) : 268.  
 Hakim : 182.  
 Hallaj (al) : 198, 205.  
 Hamal : 210.  
 Hammer (von) : 96.  
 Haroun al Rachid : 188.  
 Hassan : 179, 190.  
 Hassan al Banna : 251, 252, 254,  
 266.  
 Hassan Ali Yüdjel : 290, 291.  
 Hassan el Bakhouri : 156, 157.  
 Hassan el Basri : 196.  
 Hassan el Hodheibi : 252.  
  
 Hay (W. R.) : 23.  
 Haykal (Mohammed Hussein) :  
 81.  
 Hifzi Timour : 292, 293.  
 Hobbes : 244.  
 Hodheibi (Hassan el) : 252.  
 Hossein (Mirza) : 183.  
 Hourani (Akram) : 156, 262.  
 Huseinov (Haïdar) : 303.  
 Hussein (Taha) : 81, 244, 245,  
 247.  
 Hussein (fils d'Ali) : 179, 181.  
 Hussein (chérif de La Mecque) :  
 154, 191, 226, 227.  
  
 Ibn Abi Zayd al Qayrawâni : 58,  
 61.  
 Ibn Abdulwahab (Mohammed) :  
 236.  
 Ibn al Aci (Amr) : 73.  
 Ibn Ali (Zeïd) : 181.  
 Ibn al Khattab (Omar) : cf.  
 Omar.  
 Ibn al Oualid (Khalid) : 73, 82.  
 Ibn Aqil : 242.  
 Ibn Arabi (Mohieddine) : 200.  
 Ibn Badis : 265; cf. ben Badis  
 (Abdulhamid).  
 Ibn el Qayem : 236, 240.  
 Ibn Moadh (Yahya) : 197.  
 Ibn Saad : 75.  
 Ibn Séoud (Abdelaziz) : 84, 130.  
 Ibn Séoud (Mohammed) : 236.  
 Ibn Taïmiyya : 236, 240.  
 Ibn Thabet (Zeïd) : 75, 90.  
 Ibrahim el Yazigi : 226.  
 Idriss (Moulay) : 43.  
 Idriss (Sayed) : 211.  
 İnönü (İsmet) : 282, 285.  
 Iqbal (Mohammed) : 237.  
 Isaac : 124.  
 Ismaël : 124, 245.  
 İsmet İnönü : 282, 285.  
  
 Jason : 24.  
 Jean-Baptiste (saint) : 42.

## NOMS DE PERSONNES

- Jésus-Christ : 59, 60, 62, 74, 86, 159.  
 Jomier (R. P.) : 94.
- Kaouakibi : 239.  
 Kazimirski : 92.  
 Kémal (Moustafa) : 48, 277-283, 301; cf. Atatürk.  
 Kémal Pilavoglou : 287, 288.  
 Khadidja : 72.  
 Khadir (al Khodr) : 210.  
 Khalid ibn al Oualid : 73, 82.  
 Khalifa Chaoujeddine : 65.  
 Khalik uz Zaman (Chaudhoury) : 97, 257.  
 Kheyyam (Omar) : 148.  
 Khodr (Khadir) : 210.  
 Khoury (Farès el) : 261.  
 Kisakurek (Négib Fazil) : 288.  
 Klimovitch (L. I.) : 314, 315, 316.
- Lammens (H.) : 180, 192, 194, 195, 199, 204, 213, 236.  
 Laoust (H.) : 16, 241, 244.  
 Larbi Tebessi : 248, 250.  
 Lassoued (Sassi) : 81.  
 Lawrence (T. E.) : 155, 227.  
 Le Brun-Kéris (G.) : 320, 321.  
 Le Grip (A.) : 210.  
 Lénine : 315.  
 Locke : 244.
- Macdonald (D. B.) : 61, 153, etc.  
 Mahdi (Mohammed) : 180.  
 Mahmassani (Soubhi) : 235.  
 Mahmoud II (sultan) : 220.  
 Mahmoud el Aqqad : 81.  
 Mahomet : 15, 30, 35, 41, 57, 59, 60, 61, 70, 71-86, 101, 103, 105, 109, 112, 126, 135, 139, 142, 152, 153, 165, 174, 175, 179, 195, 197, 212, 213, 237, 244, 256, 291, 294, 315, etc.  
 Malek Bennabi : 266.  
 Mandelstam (G.) : 154.  
 Marçais (William) : 16, 104, 150, 250.
- Mardin (Eumer Feuzi) : 290.  
 Marie : 59, 60.  
 Marraqchi : 214.  
 Marx : 304, 306.  
 Massé (H.) : 16, 32, 102, 105, 107, 111, 125, 136, 137, 170.  
 Massignon (Louis) : 16, 93, 194, 197, 198, 201, 206.  
 Mawerdi : 66, 165.  
 Mehiri (Taïeb) : 159.  
 Mehmet : 15.  
 Mehmet V Rechid (sultan) : 154  
 Mehmet VI Vahideddine (sultan) : 191.  
 Mestiri (Ahmed) : 264.  
 Midhat Pacha : 221.  
 Milliot (L.) : 138, 139, 186.  
 Mirza about Fazl : 92.  
 Mirza Ali Mohamed : 182.  
 Mirza Hossein : 183.  
 Moawia : 137, 140, 174, 175, 187.  
 Mohamed, Mohammed : 15; cf. Mahomet.  
 Mohammed Ali : 92, 127.  
 Mohammed Abdou : 239, 240, 265, 268.  
 Mohammed Achraf : 238.  
 Mohammed ben Abderrahmane : 209.  
 Mohammed Chaker : 93.  
 Mohammed el Hajri : 268.  
 Mohammed (Ghulam) : 127, 128.  
 Mohammed Hussein Haïkal : 81.  
 Mohammed ibn Abdulwahab : 236.  
 Mohammed ibn Séoud : 236.  
 Mohammed Iqbal : 237.  
 Mohammed Mahdi : 180.  
 Mohammed Moubarak : 253.  
 Mohieddine Ibn Arabi : 75, 200, 211.  
 Moncef (Bey) : 158.  
 Moïse : 57, 74, 86.  
 Montagne (R.) : 16, 30, 32, 50, etc.  
 Monteil (V.) : 18, 25.  
 Montesquieu : 277.

## INDEX

- Montet (E.) : 199, 202.  
Mostahcim Billah : 189.  
Moubarak (Mohammed) : 253.  
Moulay Idriss : 43.  
Moulay Osman : 92.  
Mouradja d'Ohsson : 190.  
Moustafa Kémal : 48, 192, 224, 225, 277-283, 285, 288, 289, 291, 301.  
Moustafa Sebai : 253, 254, 261.  
Moustafa Zarka : 256.  
Moutawakkil : 172, 190.
- Nabih Farès : 319, 320.  
Nasafi (Hafzeddine aboul Barakat) : 243.  
Nasser : cf. Gamal abdel Nasser.  
Negib Azoury : 226.  
Negib Fazil Kisakurek : 288.  
Néguib : 67, 127.  
Noé : 74.  
Nokrachi Pacha : 252.
- Ohsson (Mouradja d') : 190.  
Okba : 43.  
Okbi (Taïeb el) : 248.  
Omar ibn al Khattab : 42, 79, 89, 90, 102, 135, 136, 139, 140, 141, 145, 164, 174, 234.  
Omar Kheyyam : 148.  
Omayya : 72.  
Osman (Moulay) : 92.  
Ostrorog : 138.  
Othman : 90, 137, 138, 157, 174, 185.  
Ourtilani (Fadhel al) : 158.  
Oum Habiba : 73.  
Ozair : 163.
- Pierre de Cluny : 92.  
Pilavoglou (Kémal) : 287, 288.  
Platonov : 137.  
Plotin : 196.
- Qayem (Ibn el) : 236, 240.  
Qayrawani (Ibn Abi Zayd) : 58, 61.
- Rachid (Haroun al) : 188.  
Rachid Rida : 92, 234, 240-243, 245, 254.  
Rahman (Fazlur) : 256.  
Râzi (al) : 91.  
Réchid Pacha : 220.  
Reed (Howard A.) : 290.  
Renan (E.) : 23.  
Rida (Rachid) : 92, 234, 240-243, 245, 254.  
Rimbaud : 280.  
Riza bey (Ahmed) : 221.  
Rossi (E.) : 281.  
Roudaya : 137.  
Roumi (Djelaeddine) : 199, 207.  
Rousseau (J.-J.) : 277.  
Ryer (André de) : 92.
- Sadat (Anouar) : 131, 132, 157.  
Sindr ach Chariah : 186.  
Saïd (Amine) : 123.  
Saïd (cheikh) : 281.  
Saladin : 189.  
Salah ben Youssef : 68, 81.  
Salim (Hadji Agus) : 256.  
Sassi Lassoued : 81.  
Satan : 125.  
Sayyid Ahmed Khan : 237.  
Sayyid Amir Ali : 237.  
Sebai (Moustafa) : 253, 254, 261.  
Selim I<sup>er</sup> : 190.  
Senoussi (Ali) : 210.  
Séoud : 128, 129, 130, 131, 132, 191.  
Snouck Hurgronje : 271.  
Soleiman : 218, 219.  
Soubhi Mahmassani : 235.  
Soukarno : 127.  
Staline : 303, 306.  
Sultan Galiev : 302.
- Tabari : 91, 99.  
Taha Hussein : 81, 244, 245, 247.  
Taïeb el Okbi : 248.  
Taïeb Mehiri : 159.  
Taj (Abderrahman el) : 155.

## TERMES GÉOGRAPHIQUES

Talaat Pacha : 222.  
 Tebessi (Larbi) : 248, 250.  
 Tidjani (Ahmed) : 209.  
 Timour (Hifzi) : 293, 294.  
 Toghroul : 188.

Vahideddine (Mehmet VI) : 191.  
 Vernier (B.) : 239.  
 Vidyarthi (Abdoulhaq) : 97.  
 Vieux de la Montagne : 182.  
 Volney : 285.  
 Voltaire : 177.

Yahya ibn Moadh : 197.  
 Yalman (Ahmet Emin) : 288.  
 Yazigi (Ibrahim) : 226.  
 Yüdjel (Hassan Ali) : 290, 291.

Zamakchari : 243.  
 Zarka (Moustafa) : 256.  
 Zeid ibn Ali : 181.  
 Zeïd ibn Thabet : 75, 90.  
 Zeïneb : 75.  
 Ziya Gök Alp : 224.

### 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.).

Abqaïq : 24.  
 Abyssinie : 72.  
 Aden : 25, 123.  
 Afghanistan : 52, 128, 178, 308, 313.  
 Afrique : 28, 32, 33, 35, 37, 39, 40, 43, 176, 208, 209, 212, 251;  
 — du Nord : 28, 31, 35, 37, 38, 45, 58, 132, 140, 170, 176, 182, 187, 189, 201, 206, 207, 209, 211, 213, 214, 223; — noire : 18, 40, 41, 45, 46, 207, 209, 211, 223, 243; — occidentale : 170, 178; — orientale : 178.  
 Ak Koum : 23.  
 Akaba (golfe d' —) : 25.  
 Alaouite (Djebel) : 179.  
 Albanie : 209.  
 Alep : 239.  
 Alexandrie : 252, 280.  
 Alger, Algérie : 33, 37, 40, 123, 157, 173, 177, 206-212, 248, 250, 251.  
 Aligarh : 237.

Allemagne : 37, 211, 222, 228, 286.  
 Altaï (Monts de l' —) : 223.  
 Amérique : cf. Etats-Unis.  
 Amman : 52.  
 Anatolie : 31, 207, 217, 223, 225, 278-281.  
 Andalousie : 200.  
 Andrinople : 190.  
 Angleterre : cf. Grande-Bretagne.  
 Angora : 280.  
 Ankara : 191, 223, 278, 280, 286, 287, 289.  
 Arabie, pays arabes : 26, 30, 34, 36, 41, 42, 49, 50, 51, 70, 87, 88, 92, 93, 113, 122, 124, 126, 127, 143, 144, 148, 170, 184, 194, 211, 223, 226-228, 239, 242, 244, 246, 248, 249, 281, 282, 284, 287, 293, 305, 313, 314, 318; — heureuse : 176; cf. Yémen; — méridionale : 176; — séoudite : 23, 47, 84, 128, 132, 236.

## INDEX

- Arafa (Mont) : 125, 126, 129.  
Arménie : 280.  
Asie : 23, 28, 32, 34, 35, 37, 39, 98, 285, 297; — centrale : 23, 26, 31, 33, 45, 170, 188, 223-225, 276, 279, 286, 296, 298-305, 310, 314, 317, 318; — des moussons : 25; — du Sud et du Sud-Est : 24, 29, 37, 45; — mineure : 37; cf. Anatolie, Levant, etc.  
Atlas : 23.  
Autriche : 33, 218.  
Azerbaïdjan : 178, 300, 304, 305, 306, 310.  
  
Bachkirie : 301.  
Badr : 73, 82.  
Bagdad : 32, 52, 179, 184, 188, 189, 204, 217, 227.  
Bakka : 124.  
Balkans : 37, 209, 217, 222, 281, 297.  
Balkar : 37, 305.  
Bandoung : 52.  
Bassorah : 204.  
Bengale : 23, 28.  
Berbérie, pays berbères : 31, 34, 45, 177, 189, 208, 214, 223.  
Bessarabie : 297.  
Beyrouth : 25, 83, 128, 319.  
Bornéo : 39.  
Bosnie : 191.  
Bosphore : 25, 26, 218, 280.  
Boukhara : 298, 308.  
Brousse : 217.  
Bulgarie : 37, 191; Grande — : 297.  
Byzance, Empire byzantin : 30, 31, 160, 161, 187, 188, 190, 217, 218; cf. Constantinople, Istanbul.  
  
Caire (Le) : 25, 38, 43, 80, 92, 127, 158, 182, 188, 189, 190, 201, 202, 218, 240, 250, 252.  
Cambodge : 46.  
  
Canada : 68.  
Cap (Le) : 25.  
Caucase : 37, 209, 286, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 310, 318.  
Célèbes : 39.  
cham : 46.  
Chatt el Arab : 25.  
Chine : 31, 32, 39, 127, 128, 305.  
Chiraz : 26.  
Chittagong : 24.  
Cilicie : 280.  
Ciscaucasie : 37, 304.  
Commonwealth : 52.  
Constantine, Constantinois : 248.  
Constantinople : 31, 92, 190, 191, 217, 218, 219, 226, 240, 280; cf. Byzance, Istanbul.  
Cordoue : 189.  
Crète : 37.  
Crimée : 37, 190, 297, 304.  
« Croissant fertile » : 52.  
Cyrénaïque : 31, 191, 211.  
  
Daghestan : 209, 298, 301.  
Damas : 25, 42, 52, 156, 187, 188, 217, 225, 227, 228, 236, 253, 254, 256, 261, 262.  
Danube : 26.  
Dardanelles : 26.  
Decht-é-kévir : 23.  
Djeddah : 129.  
Djerba : 176, 177.  
Druze (Djebel) : 178.  
  
Égypte : 29, 31, 33, 40, 41, 47, 48, 52, 67, 80, 94, 127, 132, 136, 155, 156, 157, 159, 160, 170, 189, 211, 227, 239, 244, 247, 251, 252, 253, 255, 260, 263, 265, 269.  
Espagne : 31, 32, 187, 218, 297.  
États-Unis : 51, 68, 128, 283, 286, 287, 289, 296, 313, 315.  
Euphrate : 99.  
Eurasie : 296, 306.

## TERMES GÉOGRAPHIQUES

Europe : 33, 35, 37, 98, 217, 221, 222, 251, 280, 296, 315; — centrale : 31, 32, 39; — occidentale : 37, 38, 219; — orientale : 31.

Eyoub : 42.

Ferghana : 300, 314.

Fez : 43, 189.

France : 31, 33, 37, 154, 184, 206, 209, 218, 297.

Fort National : 214.

Galata : 218.

Gibraltar (détroit de) : 32.

Galilée : 178, 184.

Gange : 25, 26, 27, 28, 178.

Gardafui (cap) : 32.

germanique : 297.

Golconde : 24.

Gorno Badakchan : 301.

Grande-Bretagne : 25, 26, 33, 39, 42, 67, 211, 227, 228, 252, 303, 306, 313.

Grèce : 37, 196, 278, 280, 297.

Guinée : 31, 40, 47.

Gulhané : 220.

Hadramaout : 32, 123.

Haïfa : 183.

Hamma (el) de Gabès : 81.

Harra : 23.

Hasa : 129.

Hébron : 42.

Hedjaz : 191, 226, 227; cf. Arabie séoudite.

Hira (Mont) : 72.

Hyderabad : 268.

Inde : 25, 31-35, 39, 40, 50, 178, 190, 191, 237, 238, 257, 298.

Indien (océan) : 25.

Indonésie : 28, 29, 32, 35, 39, 45, 50, 127, 170, 256.

Indus : 23, 25, 26, 28.

ingouche : 37, 305.

Insulinde : 33; cf. Indonésie.

Iran : 26, 29, 34, 35, 42, 50, 52, 92, 178, 180, 182, 188, 190, 293.

Iraq : 29, 35, 42, 48, 52, 68, 90, 157, 178, 179, 184, 204, 227, 228.

Israël : 51, 52, 178, 183, 189, 228, 318.

Istanbul : 15, 37, 42, 280, 288, 289, 290; cf. Constantinople, Byzance.

Italie : 211.

Japon : 40.

Java : 23, 28, 32.

Jérusalem : 42, 112, 126, 228.

Jordanie : 47, 67, 68, 227.

Kaaba : 41, 45, 73, 113, 124, 125, 130, 136.

Kabylie : 209, 214.

Kachgar : 32.

Kadhimein : 42, 179.

Kairouan : 43.

Kansou : 32.

Kamran : 129.

Kara Koum : 23.

Karatchaï : 37, 305.

Kazakhstan : 298, 300, 304, 308, 309, 314.

Kazan : 302.

Kenya : 40.

Kerbelah : 42, 179.

Khaïber : 26, 73.

Khirghizie : 298, 300, 305, 309.

Khiva : 298, 308.

Khyber Pass : 26.

Kirkouk : 24.

Kizil Koum : 23.

Konia : 207.

Kosovo : 96.

Koufa : 42, 179, 204.

Kourriet : 214.

Kurdistan : 23, 51, 209, 251, 280, 281, 282.

Lahore : 92.

Lépante : 31.



## INDEX

- Levant : 25, 33, 35, 159, 170, 218, 280.  
Liban : 25, 40, 52, 67, 82, 84, 123, 127, 178, 221, 225, 227, 319.  
Libye : 40, 176, 211, 222.  
Londres : 221.
- Macédoine : 37, 221.  
Mahdia : 85, 182, 189.  
Maghreb : cf. Afrique du Nord.  
Malacca : 24, 33.  
Malaisie : 18, 34, 45, 46, 50, 223.  
Marache : 289.  
Maroc : 28, 40, 190, 204, 208, 209, 214.  
Marwa : 125, 130.  
Mascate : 35, 176.  
Mauritanie : 40.  
Meched : 42.  
Mecque (La) : 25, 31, 38, 41, 42, 45, 57, 66, 67, 72, 73, 77, 78, 87, 89, 113, 124, 125, 127, 129, 131, 136, 151, 152, 154, 171, 191, 226, 239, 245, 248, 311, 313.  
Médine : 42, 67, 72, 73, 77, 112, 126, 136, 152, 170, 187.  
Méditerranée : 26, 31, 34, 98, 218.  
Meknès : 208.  
Mékong (Bas) : 25.  
Mésopotamie : 31, 159, 188; cf. Iraq.  
Mina : 125, 129.  
Mindanao : 32.  
Moghreb : 28, 31, 94, 132, 177, 189, 206, 213, 247, 248; cf. Afrique du Nord.  
Monastir : 204.  
Mongol : 34, 188, 297.  
Moscou : 301, 303, 305, 314, 319.  
Mostaganem : 202, 208.  
Moulay Idriss : 43.  
Mouta : 73.  
Mozambique : 32, 33.  
Mozdalifa : 125.  
Mur des Pleurs : 42.  
Mzab : 176.
- Natal : 40.  
Nedj : 191, 227, 236; cf. Arabie séoudite.  
Nedjef : 42, 179.  
Nefoud : 23.  
Nefousa (Djebel) : 176.  
Nejran : 60, 160, 163, 164.  
Nigeria : 40, 41.  
Nil : 23, 25-27, 28.  
Nouvelle-Guinée : 39.  
Nubie : 23.
- Occident : 48, 50, 64, 68, 71, 89, 91, 94, 98, 141, 142, 148, 152, 189, 218, 221, 224, 229, 238, 239, 242, 245, 259, 269, 276, 284, 285, 286, 297, 315.  
Ohod : 73.  
Oman, mer d'Oman : 32, 176.  
Orient : 25, 29, 35, 43, 45, 47, 98, 111, 159, 207-211, 225, 229, 238, 243, 247, 248, 251, 255, 259, 261, 293, 298, 305, 306, 317, 318, 319; Extrême- — : 32, 39, 243.  
Orkhon : 223.  
Ormuz : 33.  
Ouargla : 176.  
Oural : 297, 298.
- Pakistan : 28, 29, 35, 40, 48, 50, 52, 68, 97, 127, 128, 147, 170, 178, 238, 256, 257, 259, 260.  
Palestine : 25, 31, 51, 68, 84, 136, 152, 157, 159, 164, 227, 228.  
Palou : 281.  
Paris : 222, 226.  
pathan : 52; cf. pouchtou.  
Pays-Bas : 33, 46.  
Pendjab : 39, 65.  
Perse, persan : 30, 31, 32, 137, 281, 282, 303, 313; cf. Iran.  
Persique (golfe) : 25, 26, 99.  
Phanri : 46.  
Phantiét : 46.  
Philippines : 32.

## TERMES GÉOGRAPHIQUES

Poitiers : 31, 188.  
pomak : 37.  
Port-Saïd : 229.  
Portugal : 25, 32.  
pouchtou : 23, 26, 52.  
Princeton : 64, 235, 256, 266, 292.

Rabat : 204.  
Riadh : 52.  
Rio de Oro : 214.  
Rome : 136.  
Roub al Khali : 23.  
Rouge (mer) : 25, 98, 130.  
Roumélie : 281.  
Russie : 25, 33, 37, 154, 190, 209,  
219, 286, 296-321; cf. U.R.S.S.

Safa : 125, 130.  
Sahara : 23, 26, 41, 209.  
Saint-Gothard : 31.  
Saint-Pétersbourg : 92.  
Salonique : 222, 277.  
Samarra : 42, 179, 180.  
Samos : 221.  
Séguet el Hamra : 214.  
Sénégal : 40, 46, 207, 209.  
Serbie : 96.  
Sfax : 157.  
Sibérie : 298.  
Sidi Brahim : 212.  
Siffin : 174.  
Sinai : 129, 229.  
Sind : 28.  
Singapour : 25.  
Sinkiang : 23.  
Sivas : 278.  
Smyrne : 278.  
somali : 40.  
Sonde (îles de la —) : 32; cf. Indo-  
nésie.  
Soudan : 31, 40, 47, 170, 177,  
209, 211, 223.  
Sousse : 204.  
Suez, canal de Suez : 25, 67, 97,  
155, 229, 253.  
Suisse : 284.  
Surrey : 39.

Syrie : 29, 31, 35, 40, 47, 48, 50,  
52, 72, 84, 90, 132, 136, 147,  
148, 159, 160, 164, 174, 178,  
179, 184, 201, 207, 227, 229,  
240, 253, 261, 262, 263, 293.

Tachkent : 314.  
Tadjikistan : 178, 300, 308, 310.  
Talan Makan : 23.  
Tahert : 189.  
Taïf : 151.  
Tanganyika : 40.  
Tanger : 25.  
tatar : 37.  
Tchad : 40, 47.  
tcherkesse : 301.  
tchetchène : 37, 305.  
Téhéran : 93, 184.  
Terre sainte : 25.  
Thrace occidentale : 37.  
Tigre : 99.  
Tlemcen : 189, 208.  
Tor : 129.  
Tourfan : 32.  
Tripoli : 84.  
Tunis : 43, 132, 157, 158, 189, 248.  
Tunisie : 40, 48, 50, 68, 69, 84,  
123, 147, 148, 159, 170, 171,  
176, 182, 189, 190, 204, 261,  
263, 293.  
Turkestan : 29, 298.  
Turkmenistan : 300, 305.  
Turquie, pays turcs : 29, 31, 34,  
35, 37, 45, 46, 48, 50, 52, 85,  
92, 93, 147, 154, 170, 171, 188,  
189, 190, 191, 209, 210, 222-227,  
248, 275, 277-296, 302, 303, 306,  
313.  
U.R.S.S. : 128, 178, 296-321.  
Ouzbékistan : 300, 301, 305, 308,  
310.  
Venise : 92.  
Vienne : 31.  
Vietnam : 46.  
vilayets orientaux (de la Turquie) :  
288.

## INDEX

Volga : 37, 297.

Woking : 39.

Yathrib : 72, 73, 112, 117, 125; cf.  
Médine.

Yémen : 25, 31, 35, 47, 127, 132,  
178, 181, 223, 227, 268.

Yougoslavie : 37.

Zanzibar : 32, 35, 127, 176.

Zem Zem : 130.

## IV

### CONFRÉRIES, SECTES, RITES, DYNASTIES, FÊTES, INSTITUTIONS, ORGANISMES, JOURNAUX, etc.

abbasside : 176, 188, 189, 198,

217, 241.

abdawadite : 189.

Académie des Sciences de Moscou :

305.

acharite : 87.

Achoura : 179.

« Action » (L') : 265.

« Chihab » (ach) : 248.

« Afrique et l'Asie » (L') : 282,

302, 305, 306, 313, 316.

aghlabite : 189.

Ahmadiyya : 39, 40, 140, 158.

« Ahram » (al) : 132.

aïssaoua : 248.

« Akhbar al Jedida » (al) : 269.

« Akhbar al Youm » (al) : 270.

al, ach, an, az (article arabe); voir  
au substantif.

alaouite : 182.

Alaouiya : 208.

almohade : 189.

almoravide : 189.

« Amal » (al) : 82, 121, 159.

ansarié : voir nosairi.

Assemblée Constituante : sy-

rienne : 261; — tunisienne :

159, 283.

Association des Frères musul-

mans : 47, 68, 247, 251, 255,

260-262, 266; — des *Uléma* algé-

riens : 247, 251, 255.

ayoubide : 189.

Azhar (Université al) : 40, 43, 67,

68, 69, 93, 123, 147, 155, 156,

157, 240, 242, 244, 253, 265,

269, 270, 289.

Babisme : 182, 183.

basmadji : 309.

Béhaïsme : 182, 183, 184.

bektachi : 209, 210, 288.

« Beyrouth » : 156.

Bible : 145, 160.

Bloc de Bandung : 52.

bouyide : 188.

Bouddhisme : 39, 196.

Califat, califes : 44, 117, 138-139,

135-141, 154, 155, 165, 172, 174-

176, 179, 183, 185-192, 217, 218,

219, 230, 240, 241, 242, 244,

247, 259, 278, 283, 291; — *ra-*

*chidoun*, 135-141, 244, 247.

Capitulations : 219.

Centre des Hautes Études d'Ad-

ministration Musulmane : 104.

Chadiliya : 208.

chaféite : 106, 169-171.

Chah : 180.

chérifs : 190, 191, 226, 227; —

de La Mecque : 191, 226, 227;

— du Maroc : 190.

CONFRÉRIES, SECTES, RITES, DYNASTIES, FÊTES...

- chiite : 35, 42, 44, 90, 148, 174-184, 188, 189, 190, 219, 237.  
 chrétien : 39, 58, 60, 113, 123, 137, 148, 155, 156, 159-166, 172, 180, 182, 194, 199, 217-218, 221, 225, 229, 240, 250, 261-262, 280, 286, 313, 315.  
 Colloquium on Islamic Culture : 64, 235, 256, 266-268, 293, 294, 295.  
 Comité culturel de Constantinople : 226; — des Uléma au Pakistan : 259.  
 Comité « Union et Progrès » : 222.  
 Compagnie britannique des Indes : 190.  
 Congrès général de Sivas : 278; — islamique de La Mecque : 131, 132; — national arabe de Paris : 226; — *soufi* : 202; — sur la culture islamique, — de Princeton, cf. Colloquium on Islamic Culture.  
 Conseil d'Etat (Égypte) : 270.  
 Constitution : — égyptienne : 48, 260, 261; — iraquienne : 48; — islamique : 251-261; — ottomane : 191, 221, 222, 256; — pakistanaise : 27, 48; — soviétique : 307; — syrienne : 48, 262; — turque : 279 s.  
 Conventions franco-tunisiennes : 69.  
 copte : 155, 159.  
 Coran : 16, 17, 26, 56, 57, 59, 61, 63, 74, 75, 78, 86-89, 101-107, 110, 111, 113, 117, 119, 133, 143, 144, 145, 148, 151, 158, 160, 161, 165, 169, 172, 173, 193, 194, 195, 200, 205, 212, 224, 225, 236, 237, 238, 244, 254, 255, 256, 258, 260, 264, 266, 267, 269, 272, 273, 275, 291, 294, 295, 313, 314, 315, 316.  
 Croisades : 31.  
 Croissant fertile : 52.  
 cyrillique : 301, 303.  
 Dar ul Islam (Indonésie) : 46.  
 Dar el Ouloum : 242.  
 Décentralisation (Comité de) : 226.  
 Déclaration Balfour : 228.  
 Derkaoua : 208.  
 djabarite : 172.  
 « Djümhouriet » : 289, 291.  
 Doctrine Eisenhower : 229.  
 druze : 35, 178, 182, 184.  
 duodécimain : 35, 178.  
 Encyclopédie arabe : 226.  
 Eti Bank : 224.  
 Évangile : 160, 161.  
 Faculté de Théologie d'Ankara : 288.  
 fatimite : 43, 189.  
 Foyer national juif : 227, 228.  
 Frères musulmans : voir Associations des —.  
 « Goumhouriya » (al) : 157.  
 Grand Conseil des Uléma (Constantinople) : 154.  
 Grande Assemblée Nationale (Turquie) : 92, 191, 278, 282, 283, 289.  
 Grande Encyclopédie Soviétique : 302, 314.  
 Grands Mogols : cf. Mogols.  
 grégorien : 284.  
 Guide général des Frères musulmans : 282.  
 hachémite : 52.  
 hafside : 189.  
 Hamalisme : 46, 210.  
 hanbalite : 106, 169-171, 200, 236.  
 hanéfite : 106, 169-171, 265.  
 Hatti Chérif de Gulhané : 220.  
 Hatti Humayoun : 220.  
 Hindouisme : 39, 196.  
 Hispanidad : 229.

## INDEX

- hittite : 223.  
Horde d'or : 297.  
hors-caste : 39.  
husseinite : 190.
- ibadite : 177; cf. kharedjite.  
ikhchidide : 189.  
imâmat : 176, 181.  
imâmite : 180, 181.  
« Islamic Literature » (the) : 138.  
« Islamic Review » (the) : 39, 140, 258.  
Islamistan : 259.  
ismaïlien, ismailié : 35, 181, 184, 199, 315.  
« Istiqlal » (al) : 264.
- janissaire : 209, 220.  
« Jarida » (al) : 156.  
Jeunesses destouriennes : 85.  
Jeunes Turcs : 154, 221, 222, 224, 226, 277.  
Juifs, judaïsme : 42, 67, 112, 113, 117, 124, 125, 148, 160, 161, 162, 217, 218, 221, 228, 280, 284, 286, 313.
- « Kabas » (al) : 156, 262.  
kalbide : 187.  
Khanats, Khans : 298, 308, 315.  
kharedjite : 35, 44, 90, 174-180, 188, 189, 315.  
khédivial : 277.  
Khelouatiya : 209.  
kolkhoze : 311.
- Ligue arabe : 52, 132, 227; — de la Patrie arabe : 226; — musulmane : 97, 257.
- Madaniya : 208.  
Mahdi : 47, 181, 189.  
mamelouk : 201.  
« Manar » (al) : 93, 243.  
Manas : 305.  
Mandat : 84, 228.  
melchite : 261.  
mérinide : 189.
- Mevleviya, mevlevi : 199, 207.  
Ministère de l'Éducation Nationale (Turquie) : 284, 290.  
Mogols (Grands) : 32, 190.  
Mohameddan Anglo-oriental (Collège) : 237.  
« Monde » (Le) : 264.  
mollah : 315.  
« Moqattam » (al) : 93.  
Moulaviya : 207.  
Mouloud : 82, 83, 84, 140.  
« Mountakid » (al) : 248.  
mouride (moxid, mouroud) : 46, 204, 207.  
moutazilite : 87, 172, 174-177, 237, 268, 315.  
Moyen-Âge : 282.
- « Nahar » (an) : 156.  
naqichbendi : 209, 210, 281, 288.  
nestorien : 159, 161.  
Noël : 82.  
nosairi : 35, 179, 182, 184.
- omeyyade : 172, 174, 175, 179, 187-189, 217, 241.  
O.N.U. : 52, 259.  
Organisation mondiale de la santé : 130.  
« Orient » (Paris) : 156.  
« Orient » (Beyrouth) : 156, 157.  
« Oriente Moderno » : 132, 282, 291.  
orthodoxe : 310.  
ottoman : 31, 32, 33, 37, 184, 190, 217, 218, 220, 225, 226, 278, 286, 297.  
Oum al Qora : 239.
- Pacte de Bagdad : 52, 228.  
Pantouranisme : 286.  
Parlement jeune turc : 226; — ottoman : 221; cf. assemblée, etc.  
Parti communiste : 312; cf. Soviëts; — de la Nation (Turquie) : 287; — Démocrate (Turquie) : 283; — néo-destourien (Tuni-

CONFRÉRIES, SECTES, RITES, DYNASTIES, FÊTES...

- sie) : 159; — Républicain du Peuple (Turquie) : 278, 279, 287, 290.  
 « Petit Matin » (Le) : 85.  
 pharisien : 62.  
 Pierre noire : 125, 126.  
 Président de la République (Syrie) : 262; — du Conseil (Tunisie) : 284.  
 Protectorat : 84.  
 qadarite : 172.  
 Qadriya : 207, 209, 210.  
 qaïsi : 187.  
 Qaraouine (Université) : 43.  
 qarmate : 201.  
 qoreichite : 78, 82, 174, 175.  
 Radio Tunis : 84, 141, 157.  
 Rahmaniya : 209.  
 ramadan : 121 s., 270.  
 Région autonome (U.R.S.S.) : 301.  
 Républiques soviétiques : 300-308.  
 Révélation : 41, 49, 53, 57, 67, 71, 76, 90, 119, 121, 142, 144, 145, 160, 165, 182, 212, 234, 235, 253, 262.  
 « Revue de Presse, Maghreb, Proche-Orient, Moyen-Orient » : 314; — des Études traditionnelles » : 39, 202.  
 Risâla : 115.  
 rostemide : 189.  
 « Sabah » (as) : 69, 141, 157, 159.  
 saffaride : 188.  
 Saint-Sépulcre : 42.  
 Salafiya : 239, 240, 243, 245, 248, 251, 255, 266; cf. réformisme.  
 samanide : 188.  
 « Saout al Arab » : 158.  
 S.D.N. : 184.  
 seljoukide : 188, 190, 223.  
 Séminaire de Propagande antireligieuse (U.R.S.S.) : 240.  
 Senoussiya : 201, 205, 210, 211.  
 séoudite : 52, 107, 229; cf. Arabie.
- Sept Dormants : 198.  
 Service des Affaires Religieuses (Turquie) : 284.  
 Sionisme : 51, 227, 228.  
 Société pour la propagation des connaissances politiques et scientifiques (U.R.S.S.) : 314.  
 Sououna : 79, 83, 103, 105, 170, 255, 260, 315.  
 Suleimanié (mosquée) : 93.  
 Sultanat : 283.  
 Sümer Bank : 224.  
 sunnite : 35, *passim*.  
 Sovièts : 225, 275, 299-321, 318.  
 tahiride : 188.  
 Tanzimat : 220.  
 « Tarjuman al Quran » : 256.  
 Tidjaniya : 210, 287, 288.  
 Toison d'Or : 24.  
 toulounide : 189.  
 Traité de Lausanne : 278; — de Sèvres : 278.  
 Tsarisme : 299, 300, 302, 303.  
 Turquisme : 286, 288.  
 Union et Progrès : 222.  
 Université américaine de Beyrouth : 319; — d'Ankara : 288; — Fouad I<sup>er</sup> au Caire : 242; — Osmania : 268.  
 « Voix de l'Algérie » : 140; — des Arabes » : 123.  
 Vulgate : 90, 91.  
 wahabite : 170, 200, 235, 236, 240, 241.  
 « Watan » (al) : 158.  
 yéméni : 187.  
 « Yeni Büyük Döğü » : 288.  
 Yerabatan (mosquée) : 93.  
 zeïdite : 35, 178, 181, 184, 227.  
 Zeitouna (Université) : 43, 68, 157, 248.  
 « Zohra » (az) : 123.

# INDEX

## V

### TERMES ARABES ET ORIENTAUX

- acida : 85.  
agal : 184.  
Ahl el Kitab : 160.  
Aid el Kébir : 83, 125.  
Aid es Seghir : 83, 120.  
al : 205.  
alem : 15; pl. uléma.  
amir al oumara : 188.
- bab : 182.  
bahr : 99.  
Bairam : 120.  
baraka : 204, 213.  
bidaa : 83.  
Bouraq : 42.  
Bourda : 80.
- cadi : 191, 219.  
chahada : 57, 59, 74, 109, 111.  
chahid : 152, 158.  
chariah : 107, 195, 199, 219, 244,  
263, 267, 268, 293, 308, 311,  
313.  
cheikh : 15, 40, 64, 201, 204, 205,  
209, 249; pl. chioukh.  
chirk : 196.  
chraa : 263.
- Dar ul Islam : 46.  
derviche : 196.  
djâmi : 43, 117.  
dhimmi : 153, 161.  
dhikr : 205, 206.  
djhd : 151.  
djihad : 146, 151, 153, 154, 157,  
158, 159.
- evkaf : 284.
- faqir : 196.
- fetwa : 67, 68, 83, 106, 155, 263,  
270, 304, 308.  
fath al bab al ijtihad : 267.  
fiqh : 106, 107.  
foqara : 196.
- giaour : 219, 220.
- habous : 68, 171, 206.  
hachachin : 182.  
hachich : 182.  
hadith : 79, 105, 106, 238, 264,  
293.  
hajj : 126, 129.  
Halk Partisi : 278.  
hammam : 115.  
haram : 67; pl. haramein : 129  
hodja : 295.  
hou : 200, 205.
- iftar : 120, 123, 124.  
ihrâm : 125.  
ijma : 95, 107-108, 170, 175, 179,  
199, 236, 244, 268.  
ijtihad : 105, 106, 108, 234, 235,  
241, 242, 267, 268.  
ikhouan : 204.  
imâm : 66, 117, 124, 136, 153,  
170, 175, 176, 177, 178, 179,  
180, 181, 182, 187, 188, 288,  
308.  
imâm khatib : 117.
- Kaaba : 66, 125, 131.  
kalender : 196.  
kanoun : 219.  
keffiyé : 184.  
khalafa : 138.  
khalifat : 66, 204.  
khotba : 93, 117, 118, 177, 178.  
khouan : 204.

## TERMES ARABES ET ORIENTAUX

Kourban Bairam : 126.  
 Kutchuk Bairam : 120.  
 labbaïka : 126.  
 laha, lahi, laho : 205.  
 mahdab : 106.  
 mahdi : 47, 181.  
 Maqâm Ibrahim : 124.  
 medina : 43.  
 Medinet an Nabi : 42, 72.  
 midaa : 115.  
 mihrab : 114, 115, 117.  
 minbar : 117, 178.  
 moqqadem : 204, 206.  
 morabit : 203.  
 morid, mouroud : 204.  
 moujjahid : 152, 158.  
 moujtahid : 106, 180, 200.  
 Mouloud : 82, 83, 84, 140.  
 moussem : 206.  
 mufti : 67, 68, 69, 84, 106, 155,  
 219, 239, 304, 308.  
 nabi : 42, 72, 74.  
 niya : 109.  
 ouali, ouéli : 212, 213.  
 ouerd : 205.  
 Oum al Qoura : 43.  
 oumma : 65, 66, 68, 69, 70, 71,  
 86, 138, 146, 163.  
 qibla : 112, 113, 114, 117.  
 qiyas : 105.  
 rabi al aoual : 73.  
 rachidoun : 135, 137, 139, 187,  
 217, 244.

ramadan : 72, 119, 120, 121, 122,  
 123, 270.  
 rassoul : 74.  
 ray : 105.  
 ribât : 203, 204, 212.  
 Risâla : 58, 61, 63, 115.  
 sabhant : 198.  
 saf : 196.  
 saï : 125, 130.  
 salaf, salafi : 239, 254.  
 silsila : 205.  
 souf, soufi : 196, 200, 201, 202,  
 204, 212.  
 sounna : 79, 83, 103, 105, 170,  
 255, 260, 315.  
 taqiya : 180, 181, 182.  
 tariqa : 204, 205.  
 tawaf : 125.  
 tawhid : 197.  
 tekkie : 206, 210, 284.  
 turbé : 287.  
 ufuruktchu : 287.  
 uléma : 15, 66, 87, 131, 139, 154,  
 157, 158, 180, 190, 241, 255,  
 270, 271, 273.  
 vizir : 188.  
 wakf, wakouf : 156, 206, 284, 308.  
 zakat : 133.  
 zaouïa : 206, 211, 249.  
 zerda : 206.  
 ziara : 206.

### VI

#### CITATIONS DU CORAN

Sourate et versets	Page
I	5 : 110
II	110, 111 : 59

Sourate et versets	Page
II	118, 124, 125 : 124
II	137 : 36



# INDEX

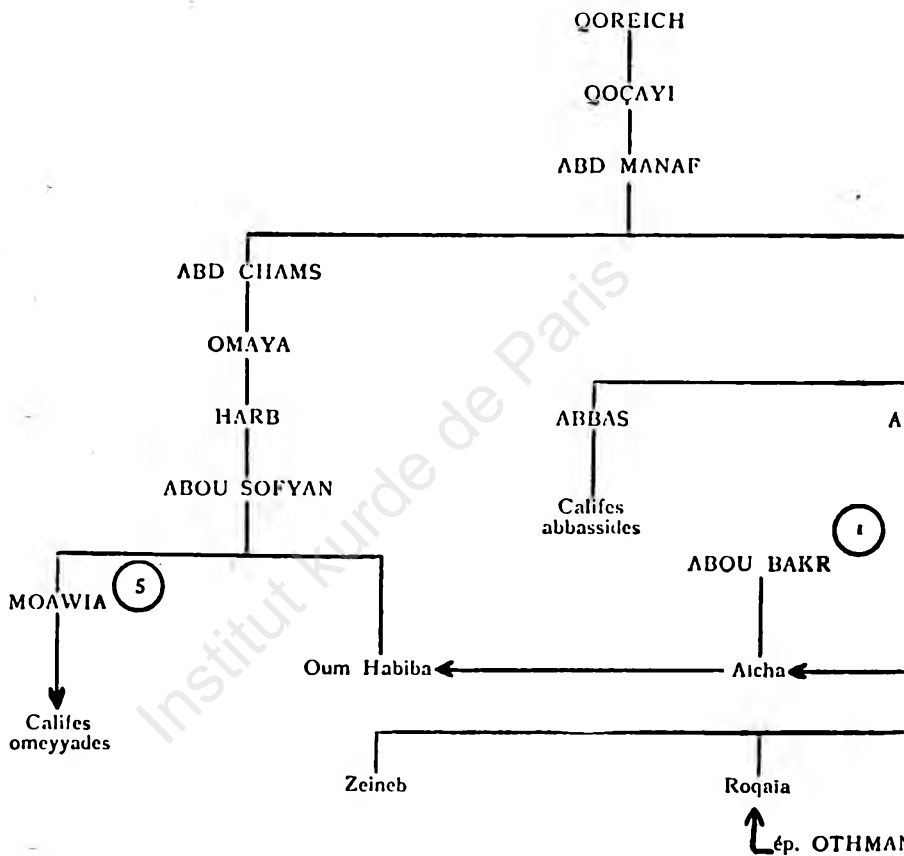
Sourate et versets	Page	Sourate et versets	Page
II	139 : 113	XVI	69 : 146
II	149 : 152	XVII	9-11 : 74
II	172 : 133	XX	13-14 : 57
II	179-183 : 119	XX	14, 17 : 89
II	181 : 193	XXII	40, 41 : 158
II	182 : 110	XXII	77 : 193
II	186, 187 : 151	XXIII	98 : 145
II	215 : 151	XXIV	31 : 144
II	216 : 146	XXV	55 : 99
II	250 : 96	XXV	77 : 110
II	277 : 145	XXVII	63 : 110
III	1 : 205	XXIX	69 : 151, 156
III	5 : 89	XXXI	1-2 : 89
III	57, 64 : 59	XXXII	16 : 110
III	90, 91 : 124	XXXIII	21 : 79
III	127, 128 : 145	XXXIII	40 : 75
IV	3 : 143	XXXIII	41 : 110, 205
IV	19 : 145	XXXV	21, 22 : 74
IV	46 : 146	XXXVI	1-3 : 93
IV	51 : 179	XXXVIII	65, 66 : 74-75
IV	62 : 97, 258	XL	60 : 110
IV	115 : 96	XLI	34 : 145
V	4 : 146	XLII	5 : 87
V	5 : 73	XLIII	3 : 87
V	7 : 162	XLIX	10 : 192, n. 1
V	8, 9 : 115	XLIX	13 : 13
V	17 : 59	LV	17-25 : 99
V	42 : 145	LX	12 : 144
V	51, 56 : 161	LXI	4 : 152
V	77, 79 : 59	LXII	9 : 117
V	92, 93 : 146	LXIV	17 : 133
VI	91 : 205	LXX	24, 25 : 133
VII	158 : 74	LXXIV	1, 2 : 74
IX	29, 30 : 163	LXXXI	8, 9, 14 : 143
IX	74 : 96	LXXXV	21, 22 : 87
IX	112 : 152	XCII	18 : 133
X	2 : 74	XCIV	1 : 194
XIII	12 : 237-238	CXII	1, 4 : 57
XIII	39 : 89	CXIII	1 : 110
XVI	60, 61 : 144		

Les index ont été préparés avec le concours de Mme P. RONDOT et de Mlle F. MÉRY; la copie du manuscrit a été assurée par Mlles S. BÉRAUD, F. CORBIÈRE, Cl. LAMY et par M. BAUDRIER, qui a également dessiné le projet de la carte. L'auteur tient à exprimer ici sa profonde reconnaissance pour ces précieux concours.

## RECTIFICATIONS A L'INDEX

<i>Page et colonne</i>	<i>ligne</i>	
350, I	23	<i>supprimer</i> Abdullah V. (Calife) : 188
351, I	entre 37 et 38	<i>ajouter</i> Bouchaud (R. P.) : 18
351, II	entre 18 et 19	<i>ajouter</i> Demeerseman (R. P.) : 18
353, I	entre 41 et 42	<i>ajouter</i> Mamoun : 173
353, I	entre 42 et 43	<i>ajouter</i> Maoudoudi (Aboul Ala) : 256
354, I	12	<i>supprimer</i> 172 après Moutawakkil
354, I	entre 37 et 38	<i>ajouter</i> Paréja (R. P.) : 18
354, I	entre 41 et 42	<i>ajouter</i> Prause (F. M.) : 18 Qaïm : 188
354, II	entre 16 et 17	<i>ajouter</i> Russinger (Th.) : 18
354, II	entre 33 et 34	<i>ajouter</i> Sidi bou Médine : 208
355, II	au-dessus de l. 1	<i>ajouter</i> Wiet (G.) : 18
357, II	entre 43 et 44	<i>ajouter</i> Lebous : 46
358, II	42	<i>supprimer</i> Phanri : 46
358, II	43	<i>supprimer</i> Phantiét : 46
365, II	entre 10 et 11	<i>ajouter</i> sayed : 176
365, II	entre 15 et 16	<i>ajouter</i> sultan : 176

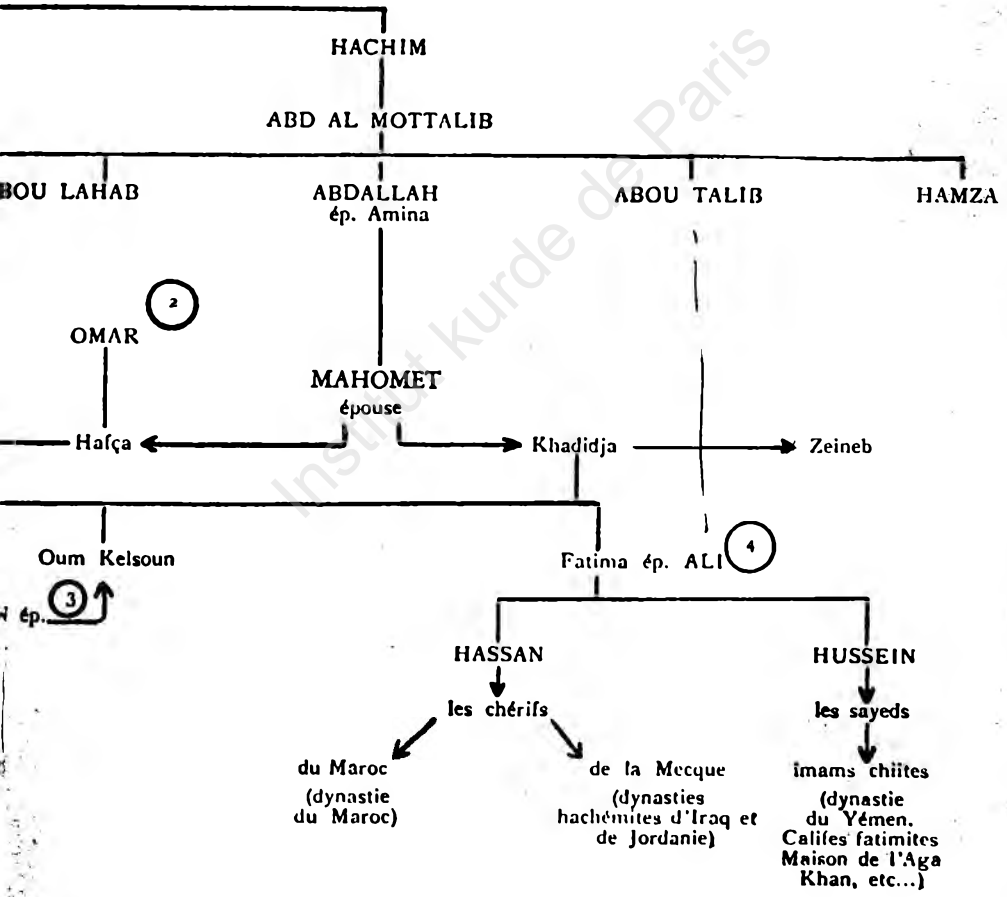
# APERÇU DE LA GÉNÉALOGIE, DE LA DESCENDANCE ET DES ALLIANCES FAMILIALES DE MAHOMET



Le placement de gauche à droite dans le tableau n'implique pas nécessairement un ordre de primogéniture le plus souvent inconnu ou controversé.

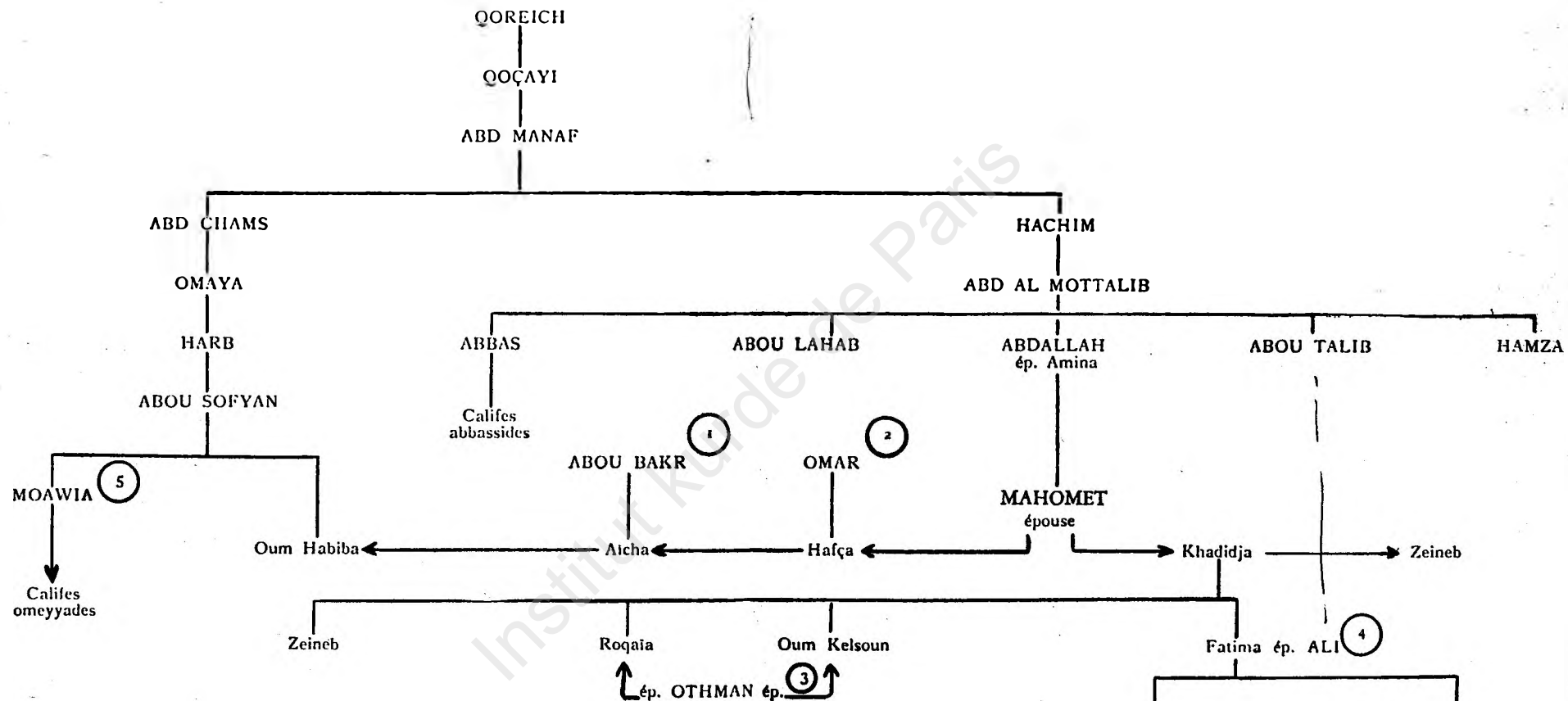
(1) ordre de succession des Califes

TABLEAU I



APERÇU DE LA GÉNÉALOGIE, DE LA DESCENDANCE  
ET DES ALLIANCES FAMILIALES DE MAHOMET

TABLEAU I



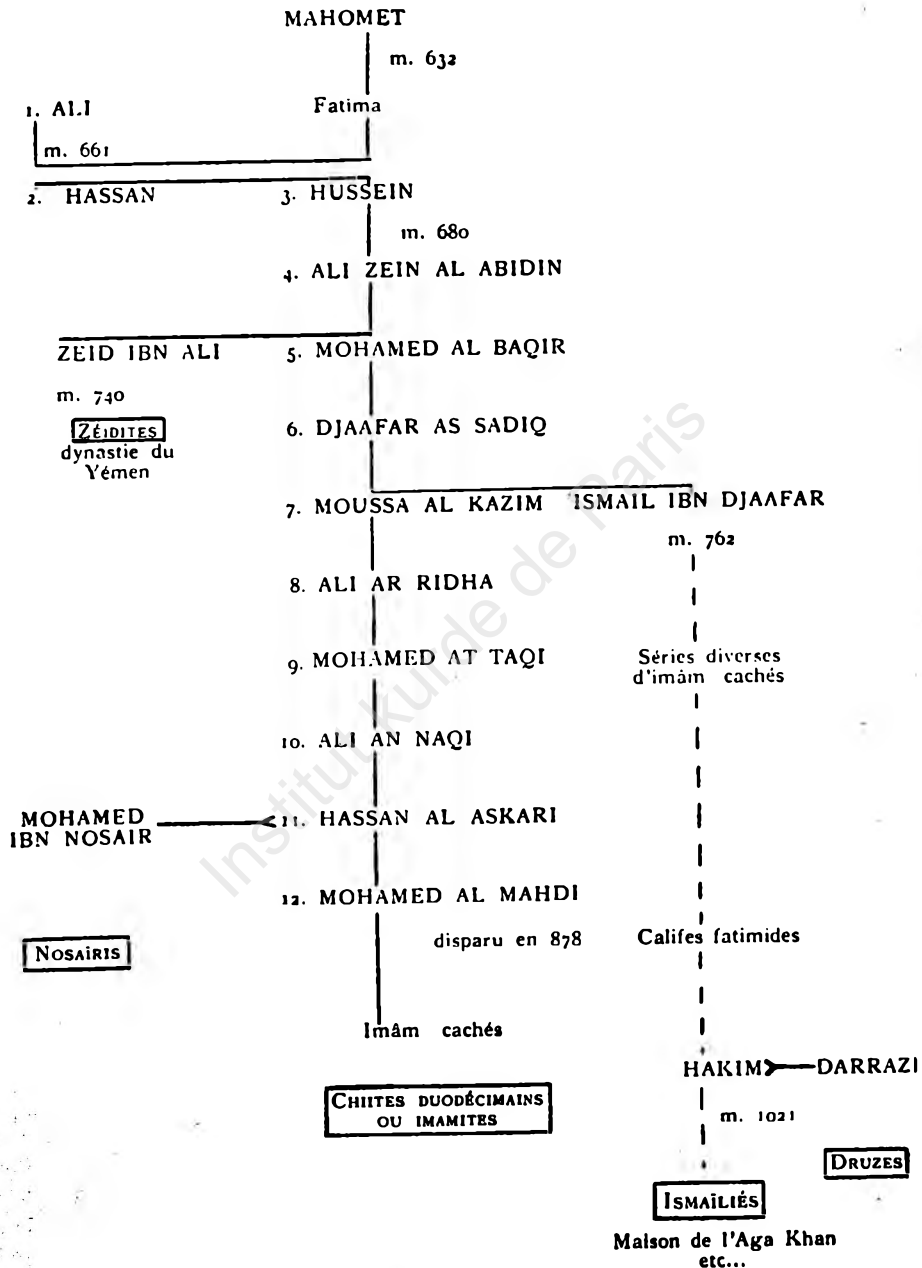
Le placement de gauche à droite dans le tableau n'implique pas nécessairement un ordre de primogéniture le plus souvent inconnu ou controversé.

① ordre de succession des Califes

du Maroc  
(dynastie  
du Maroc)

de la Mecque  
(dynasties  
hachémites d'Iraq et  
de Jordanie)

imams chiïtes  
(dynastie  
du Yémen.  
Califes fatimites  
Maison de l'Aga  
Khan, etc...)



**ZÉIDITES**  
dynastie du Yémen

**NOSAIRIS**

**CHIITES DUODÉCIMAINS  
OU IMAMITES**

**ISMAÏLIÉS**

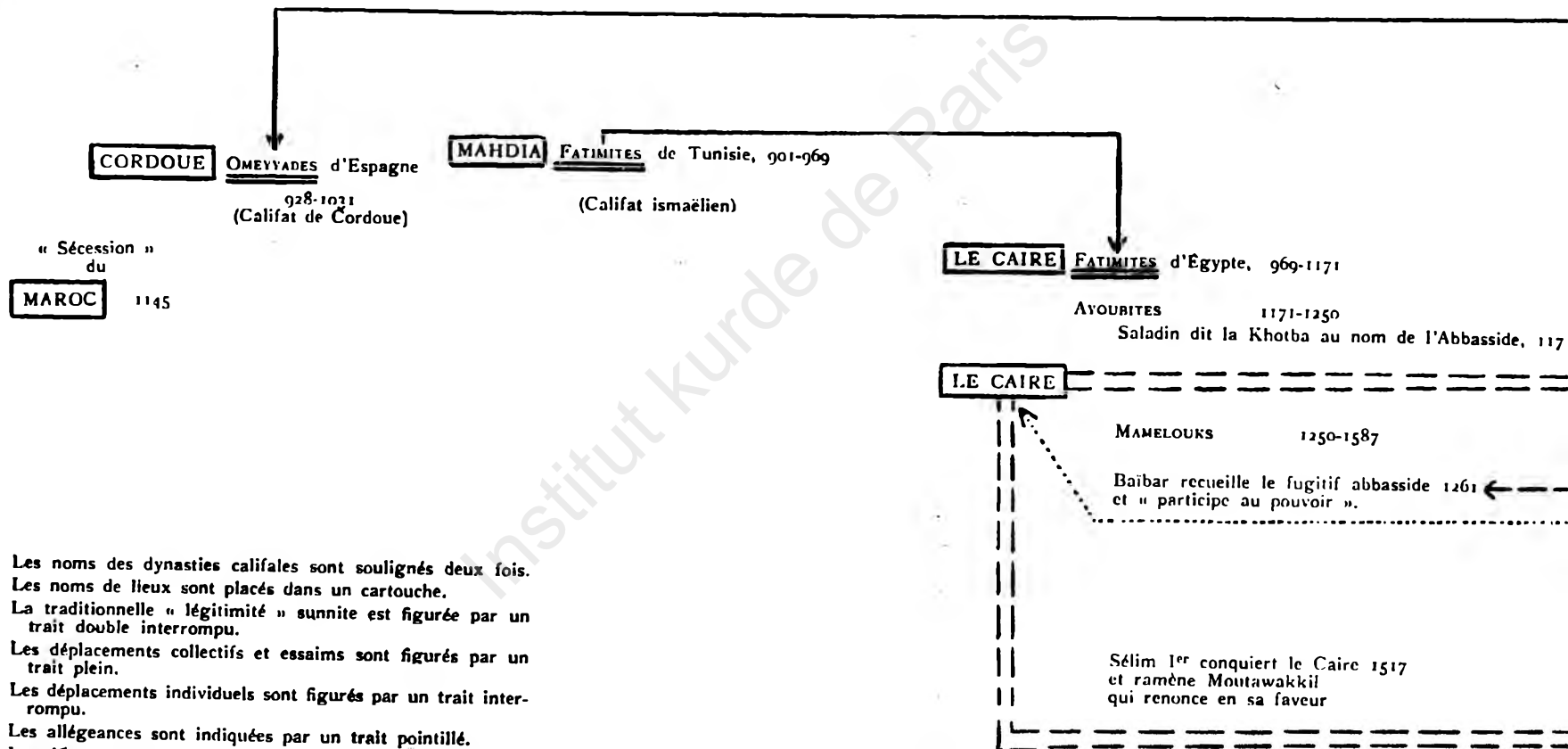
Maison de l'Aga Khan etc...

**DROUZES**

Institut kurde de Paris

APERÇU SYNOPTIQUE SOMMAIRE  
DES DYNASTIES CALIFALES  
ET DES PRINCIPALES DOMINATIONS MUSULMANES

OUEST



Les noms des dynasties califales sont soulignés deux fois.  
Les noms de lieux sont placés dans un cartouche.  
La traditionnelle « légitimité » sunnite est figurée par un trait double interrompu.  
Les déplacements collectifs et essaims sont figurés par un trait plein.  
Les déplacements individuels sont figurés par un trait interrompu.  
Les allégeances sont indiquées par un trait pointillé.  
Le tableau est chronologique dans le sens vertical et approximativement géographique dans le sens horizontal.



LA MECQUE

MAHOMET mort en 632

ABOU BAKR	632-634	} 4 califes " Rachidoun "
OMAR	634-644	
OTHMAN	644-656	
ALI	651-661	

DAMAS  
et désert syrien

<u>OMEYYADES</u>	661-750
Sofyanides	661-683
Marwanides	684-750

BAGDAD  
et  
SAMARRA

ABBASSIDES 750-1258

908 = prépondérance des  
Amir al Omara

945 = première prise de Bagdad

1055 = deuxième prise de Bagdad

lent relèvement du Califat

1258 = troisième prise de Bagdad  
meurtre de Mostahcim Billah

EST

Pouvoirs excentriques d'

**ASIE CENTRALE**

822 = TAHIRIDES

SAFFARIDES, SAMANIDES

BOUVIDES (Chiïtes)

SELJOUKIDES

MONGOLS

OTTOMANS

**INDE**

GRANDS MOGOLS  
1524-1757

un fugitif abbasside

1394 **ANDRINOPE**

(investiture)

1453 **CONSTANTINOPE**

1517 **CONSTANTINOPE**

1774 Les Ottomans prennent effectivement  
le titre califal

1-11-1922 Suppression du Sultanat (pouvoir temporel)

3-3-1924 Suppression du Califat par Moustafa Kemal

**LA MECQUE**

Califat hachémite de Hussein  
5 mars-13 octobre 1924

Institut kurde de Paris

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .....	7
AVERTISSEMENT .....	15

### PREMIÈRE PARTIE

#### LES ASPECTS ACTUELS DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

CHAPITRE PREMIER. — Les Musulmans dans le monde : aspects géographiques et historiques .....	21
La ceinture musulmane du monde .....	22
Ressources et rêves des pays musulmans .....	24
Centre de gravité de la communauté musulmane .....	26
Les voies historiques de l'Islam; flux et reflux .....	30
Unité et diversité dans la communauté musulmane .....	33
CHAPITRE II. — Le frémissement de l'Islam d'aujourd'hui ...	36
Les forces vives et l'expansion .....	36
Les Hauts Lieux de l'Islam .....	41
Les nuances de la vie religieuse .....	44
Les ferments musulmans dans la politique intérieure .....	47
Nationalisme dans l'Islam .....	49

### DEUXIÈME PARTIE

#### AUX SOURCES DE L'ISLAM : LES RACINES DE LA SENSIBILITÉ MUSULMANE

CHAPITRE III. — Allah, Dieu unique, et la conscience unitaire de la communauté .....	57
Unicité de Dieu .....	57
Conception musulmane et conception chrétienne .....	58
Vue unitaire du monde .....	61
<i>Oumma</i> , groupe religieux et groupe social .....	65

## TABLE DES MATIÈRES

<b>CHAPITRE IV. — Mahomet, somme et sceau des prophètes ....</b>	<b>71</b>
<i>Vie de Mahomet</i> .....	71
<i>Mahomet selon le Coran et la tradition</i> .....	74
<i>Mahomet selon l'opinion occidentale</i> .....	76
<i>L'exaltation de la figure de Mahomet</i> .....	78
<i>Le Mouloud, fête de la naissance du Prophète</i> .....	82
<b>CHAPITRE V. — Le Coran, livre unique .....</b>	<b>86</b>
<i>Contenu et forme du Coran</i> .....	86
<i>Transmission, traductions, commentaires</i> .....	89
<i>Le Coran dans la vie des Musulmans</i> .....	93

### TROISIÈME PARTIE

#### LES FONDEMENTS DE L'ISLAM; LA COMMUNAUTÉ ORIGINELLE ET SA VALEUR DE PRÉCEPTÉ ET D'EXEMPLE

<b>CHAPITRE VI. — Les bases de la Loi .....</b>	<b>103</b>
<i>Traditions et effort</i> .....	103
<i>Consentement général</i> .....	106
<b>CHAPITRE VII. — L'attestation de Dieu et la prière rituelle ...</b>	<b>109</b>
<i>La confession de Foi : la <i>Chahada</i></i> .....	109
<i>La prière : élévation, demande et rite</i> .....	110
<i>La <i>Qibla</i>, direction de la prière</i> .....	112
<i>Mosquée et purification</i> .....	113
<i>La prière du vendredi</i> .....	116
<b>CHAPITRE VIII. — Le jeûne, le pèlerinage, l'aumône .....</b>	<b>119</b>
<i>Le jeûne, esprit et efficacité</i> .....	119
<i>Aspects communautaires du jeûne</i> .....	121
<i>Institution et aspect spirituel du pèlerinage</i> .....	124
<i>Sens communautaire et circonstances actuelles du pèlerinage.</i>	126
<i>Efforts séoudites d'organisation et vues politiques égyptiennes</i>	128
<i>L'aumône</i> .....	132
<b>CHAPITRE IX. — L'organisation interne de la communauté originelle; le règne des Califes rachidoun .....</b>	<b>135</b>
<i>Le gouvernement des califes <i>rachidoun</i></i> .....	135
<i>L'imitation des règnes exemplaires</i> .....	139
<i>Les règles originelles du droit privé et de l'ordre public.....</i>	142

## TABLE DES MATIÈRES

<b>CHAPITRE X. — Les relations extérieures de la communauté :</b>	
<b>la guerre sainte et le régime des non-musulmans .....</b>	<b>150</b>
Le <i>djihad</i> , effort de guerre sainte .....	150
Perspectives spirituelles et modérées du <i>djihad</i> .....	158
Le régime des gens du Livre .....	159

### QUATRIÈME PARTIE

#### LE DÉVELOPPEMENT DE L'ISLAM

<b>CHAPITRE XI. — Quelques divergences apparentes ou dépassées.</b>	<b>169</b>
Les écoles juridiques .....	169
Les divergences théologiques de jadis .....	172
<b>CHAPITRE XII. — Les sectes .....</b>	<b>174</b>
Origine des sectes .....	174
Les Kharedjites .....	176
Les Chiïtes : aperçu général .....	178
Divergences et diversité dans le Chiïsme .....	180
Chiïtes, Sunnites et Occidentaux .....	183
<b>CHAPITRE XIII. — Le Califat et l'histoire de l'autorité dans l'Islam .....</b>	<b>185</b>
Les Omeyyades (661-750) .....	187
Les Abbassides (750-1288) .....	188
Dynasties d'Occident .....	189
Les Turcs .....	190
Abolition du Califat .....	191
<b>CHAPITRE XIV. — La mystique musulmane .....</b>	<b>193</b>
Insertion du mysticisme dans l'Islam .....	194
Expériences mystiques musulmanes .....	196
Ghazali, le médiateur .....	199
<b>CHAPITRE XV. — Confréries et maraboutisme .....</b>	<b>203</b>
Institution et structure des confréries .....	203
Quelques grandes confréries .....	207
Le Maraboutisme .....	212
<b>CHAPITRE XVI. — Les influences extérieures dans le développement récent de l'Islam : esprit moderne et nationalisme.</b>	<b>216</b>
Jeu des influences externes sur les structures étatiques.....	216
Les mouvements nationaux .....	222

## TABLE DES MATIÈRES

### CINQUIÈME PARTIE

#### LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE TELLE QU'ELLE SOUHAITERAIT ÊTRE : PERSPECTIVES DE L'ISLAM MODERNE

<b>CHAPITRE XVII. — Le réformisme musulman</b> .....	233
Principes et méthodes du réformisme .....	233
Les protestataires puritains .....	235
Les modernistes musulmans de l'Inde .....	237
Les réformistes du Proche-Orient et la Salafiya .....	238
Conséquences doctrinales du réformisme .....	242
<b>CHAPITRE XVIII. — Les mouvements et tendances de l'Islam moderne</b> .....	247
L'Association des Uléma algériens .....	248
L'Association des Frères musulmans .....	251
L'État islamique : théorie et tentatives .....	255
L'État moderne dans l'Islam arabe : Syrie et Tunisie .....	261
Pensée moderne et pratique dans l'Islam d'aujourd'hui.....	266
Perspectives .....	272

### SIXIÈME PARTIE

#### ESSAIS D'ADAPTATIONS MODERNES EN MARGE DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

<b>CHAPITRE XIX. — La Turquie kémaliste</b> .....	277
Moustafa Kémal et les principes du kémalisme .....	277
Les réformes kémalistes .....	279
L'évolution du régime après la mort de Moustafa Kémal....	285
La pensée et l'exemple turcs aux yeux de l'Islam moderne ..	290
<b>CHAPITRE XX. — Les musulmans dans l'orbite soviétique</b> ....	296
La symbiose russo-asiatique et la politique musulmane des Tsars .....	296
Les nationalismes « dirigés » dans le système soviétique.....	299
Le bouleversement des structures sociales musulmanes.....	306
État actuel de l'Islam dans l'orbite soviétique .....	311
L'expansion soviétique dans le monde musulman .....	317
<b>CONCLUSION : Auprès de l'Islam</b> .....	322
<b>SUGGESTIONS DE LECTURE</b> .....	329
<b>CARTE : Le peuplement musulman</b> .....	336
<b>INDEX ET TABLEAUX</b> .....	337

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
LE 10 NOVEMBRE 1959  
PAR L'IMPRIMERIE  
NAUDEAU, REDON ET C<sup>ie</sup>,  
A POITIERS (VIENNE).

*Procédé photo-offset*

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1959.  
Éditeur, n<sup>o</sup> 75. — Imprimeur, n<sup>o</sup> 352.

*Imprimé en France.*



Institut Kende de Paris



Depuis plus de trente ans Pierre Rondot multiplie en pays d'Islam contacts, expériences et observations. Des Berbères du Rif aux Kurdes de l'Asie Mineure et aux Cham du Vietnam et du Cambodge, il a côtoyé les peuples musulmans les plus divers.

S'attachant tout particulièrement à l'étude des pays du Proche-Orient, il a déjà publié plusieurs ouvrages les concernant et collabore en outre régulièrement à différentes revues techniques ou d'intérêt général.

Durant ces dernières années, son enseignement au Centre des Hautes Études Administratives sur l'Afrique et l'Asie modernes, à l'École Nationale d'Administration, aux Instituts d'Études politiques de Paris et de Grenoble, à l'École des Hautes Études Commerciales, l'a conduit à rechercher comment communiquer en Occident son expérience de praticien et de sociologue : de ce travail est né le présent livre.

13 50

Institut kurde de Paris

“ LUMIÈRE ET NATIONS ”

Collection dirigée par A. Rétif

---

M. QUEGUINER. INTRO-  
DUCTION A L'HINDOUISME

P. COLIN. ASPECTS DE  
L'ÂME MALGACHE