

Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

Bien que les deux thèmes généraux qu'annonçaient respectivement les titres des cours du *vendredi* : *Nouvelles recherches maghrébines*, et du *samedi* : *Invariants et variables dans l'Islam contemporain*, répondent à deux genres assez distincts, plus concret dans le premier cas, plus théorique dans le second, on a fait converger l'un et l'autre sur une même recherche, celle des attitudes de diverses sociétés musulmanes à l'égard de la Nature. Recherche propre à situer ces sociétés dans un monde contemporain, où la technique et la culture semblent devoir modifier à la fois leurs rapports réciproques et leur rapport avec la Nature : tel n'est-il pas en définitive le sens de la civilisation dite industrielle ?

*

**

Mais l'étude de la crise subie par les divers participants collectifs d'un monde en changement exige une réflexion préalable sur les phases antérieures de ces mêmes rapports. Continuant une démarche entamée voici plusieurs années, et qui confond, trop allègrement peut-être, les distinctions de genre et les frontières de spécialité, on n'a pas craint de consacrer une partie du cours à relire et à réinterpréter des textes classiques. Par une conséquence imprévue de la méthode des sciences sociales, et d'une interrogation tendue vers l'avenir, voici que l'analyse esthétique, ou même des essais de transposition de ces vieux textes, restituaient dans nos perspectives l'humanisme au moment même où l'on s'écartait de l'orientalisme en tant que tel ! La traduction de la *Mu'allāqa* d'Imru'l-Qays, celle de la *Bâ'îyya* de Dhû'l-Rumma avaient, les années précédentes, servi de base à la recherche d'invariants poétiques soustraits à la spécificité d'une part, et d'inspirations de lieu et de moment d'autre part. Deux grands poèmes d'Ibn al-Rûmî auront, cette année, fourni matière à la même investigation.

Les Arabes voient entre leur langue, leurs œuvres culturelles, et leur personnalité historique des corrélations étroites, allant jusqu'à une sorte de consubstantialité. Sans doute fallait-il un esprit paradoxal comme celui d'Ibn al-Rûmî, fils de Grec et de Persane, pour oser évoquer la possibilité de réussites verbales ailleurs que dans cette langue. Mais pour tout le reste, ce torrentiel poète bagdadien était bien de son temps, de sa capitale, et de sa génération littéraire. S'il se distinguait, c'était par une démesure qu'ont sanctionnée l'échec et peut-être la mort. Faut-il voir dans son sens de la Nature un atavisme hellénique ? Ainsi faisait 'Aqqâd. Mais de telles attributions sont bien décevantes. Si l'on regarde de plus près les poèmes eux-mêmes, on est frappé par une singulière puissance de description lyrique, et, si l'on ose dire, par un symbolisme de correspondances entre l'aventure humaine et le paysage.

Ainsi

« Tu cueilles la transe sur des branches et des dunes...
... Toutes pareilles au verger qui tantôt ploie sous la charge, puis la dépouille,
puis se revêt de feuilles, puis se retrouve dénudé
si vite si vite
ainsi les femmes, absolue défection...
... Les demeures ne sont pas vestiges à interroger.../ où l'on reste à invoquer
des semblances de belles — oh tiens ta promesse/ les semblances sont
corps/ elles se manifestent
les larmes peuvent se passer d'yeux
elles pleurent dans la vie comme elles pleurent sur mes joues
elles y ont laissé en partant une source
une bouche assoiffée pour le reste de mes jours,/ comme si toute chose
après leur départ fût exil pour ce cœur affolé »...

*
**

Il est vrai que cette Nature aux multiples identifications ne semble pas trouver au niveau métalinguistique de l'arabe de terme adéquat. Comme L. Massignon l'avait bien remarqué, les emplois coraniques de la racine *r' b c* sont péjoratifs. L'« empreinte », qu'elles évoquent, s'oppose, de toute la finitude humaine, à la puissance créatrice de Dieu, le grand « façonnier » *al-muṣawwir*. Qu'on est loin de la *physis* grecque et de la *natura* latine ! Les acceptions collectionnées dans le *Lisân al-'Arab* disent la sécheresse et la facticité. La trace, et même la rouille, la fermeture, les défauts, la forme et même le modèle, en tant qu'ils s'opposent à l'« innéité », *fit'ra*. C'est peut-être qu'au stade où nous saisissons cette racine, la langue avait déjà organisé à son propre niveau les rapports entre les puissances de la vie et les élaborations

tions sociales qui les articulent : elle n'a pas besoin de « Nature », puisqu'elle assume la Nature au point de la suppléer. Quand bien plus tard l'expansion de la technologie moderne aura forcé les sociétés arabophones à une révision de tous leurs legs, la naissance de ce qu'on appelle l'arabe moderne, ou « médian », ne fera que manifester l'avènement d'un système de rapports fondamentalement différents de l'ordre classique. D'où une sémantique nouvelle. D'où le sentiment de dépossession et de trouble que nous avons maintes fois noté dans la littérature comme dans toutes les conduites de ces sociétés. Mais de là aussi un renouvellement possible de l'inspiration.

Déjà, lorsque les grands Andalous, Avempace, Averroès, Ibn T'ufayl avaient bâti un système offrant son originalité par rapport à celui des Grecs et à celui des *falâsifa* orientaux, le terme de *t'abî'a* tendait à revêtir l'acception hellénique. Incomplètement d'ailleurs. Car la culture arabe gardait la maîtrise de ses régulations, ce qui n'est pas sans correspondre à la vigueur politique et à la créativité matérielle de l'Islam occidental à cette époque. Les subtiles nuances que Jean Jolivet a su faire ressortir entre la noétique aristotélicienne et celle d'Averroès par exemple, correspondent-elles, et dans quelle mesure, au génie propre de l'Andalou, au legs de la tradition arabe, ou à l'ordre social qu'il avait sous les yeux ? Ce problème de sociologie de la connaissance mériterait plus d'attention qu'on n'a pu lui en consacrer.

Chez Ibn T'ufayl l'inspiration naturaliste prend couleur et voix, comme y porte le genre choisi : « roman » philosophique, ou plutôt mythe dans la manière platonicienne. De passages aussi évocateurs, nous n'en avons relevé que très peu chez Averroès. Et pourtant l'opinion que formulait à son propos Renan, voici plus d'un siècle, paraît encore fondée ; l'averroïsme est « un naturalisme cohérent dans toutes ses parties ». Il fait en tout cas de la Nature une sorte d'Absolu préalable, dont la rationalité monte par efforts successifs. L'expérience de la vie qu'eut le philosophe comme médecin et comme juge n'est peut-être pas étrangère à ces vues. Et l'on ne peut pas mettre en rapports sa noétique étagée, et la célèbre distinction entre les trois niveaux de la vérité, avec la stratification que le régime almohade imposait au corps social. Ainsi les bases berbères, refoulées dans une sorte de soubassement de la culture, pouvaient-elles néanmoins aspirer à la même ascension qui, chez le philosophe, culmine en *itti'âl* ou « conjonction identificatrice » avec l'esprit du monde...

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse, une recherche faisant ainsi converger l'histoire sociale et l'anthropologie en vue de l'analyse d'un système, paraît à poursuivre en l'objet comme dans d'autres domaines de nos études.

*
**

Ces essais interdisciplinaires apparaîtront peut-être comme plus légitimes dans l'essai où l'on a tenté de restituer quelques aspects de la société du Maghreb Central au xv^e siècle d'après un manuscrit jurisprudentiel dit les *Nawâzil* (« Cas d'espèce ») de *Mazouna*. Sur le rebord Sud-Ouest du Dahra, cette petite ville algérienne frappe encore le voyageur par une grande densité de traits sociologiques : une chronique mouvementée, la tradition d'une école juridique, l'implication dans deux ou trois cycles historiques importants, comme l'insurrection du *mahdî* Bû Ma'za et la naissance de l'ordre senoussiste.

L'exploitation d'un manuscrit d'Alger, rédigé entre 1441 et 1478, mais se référant principalement à des juristes tlemcéniens, bougiotes et tunisiens du siècle qui venait de s'écouler, ouvre de larges aperçus sur la société rurale maghrébine, à un stade intermédiaire entre ceux qu'ont décrits Ibn Khaldoun (fin du xiv^e siècle) et Léon l'Africain (début du xv^e). Ces données devant faire l'objet d'un mémoire détaillé, on se contentera d'en énoncer les principales.

Les *Nawâzil* décrivent une société où la décadence du pouvoir central, et la généralité de l'exaction individuelle et collective, n'ont nullement aboli le sentiment de l'Etat, et encore moins le magistère de la Loi religieuse. Tout au contraire, la judicature s'y exerce à de délicats équilibres entre la valeur et le fait, entre le droit citadin et l'irrégularité tribale, entre la Loi d'en haut et les poussées de la base. Ce rôle tend en fait à solidariser des groupes limités, urbains ou villageois, contre l'arbitraire et la rapine. Le grandissement des marabouts comme puissance spirituelle et économique est regardé sans complaisance. Plus sévèrement encore est apprécié le comportement des Bédouins et de leurs émirs. Un phénomène fréquent est celui de la conversion ou *tawba* de l'homme de déprédation qui tourne à la piété, prend un directeur de conscience, et restitue le bien mal acquis. Une redistribution de biens, notamment immobiliers, s'opère alors, trop souvent au profit des communautés maraboutiques ou confrériques, mais non sans que ces accaparements ne provoquent la critique des doctes, voire la colère des masses. L'abondance des litiges entre associés agricoles, par exemple entre propriétaires et *khammès*, témoigne d'une situation contentieuse où le paysan sans terres, travaillant pour part de récolte, pâtit certes de son infériorité économique, mais se sent en mesure de solliciter les règlements de la loi et plus fréquemment de la coutume.

Il souffre d'une aliénation économique, mais non pas d'une infériorité de statut. La société qui l'entoure est oppressive et violente. Mais elle n'est pas inorganique non plus qu'inerte. Une évolution s'y manifeste vers la décadence de la tribu, l'individualisation des rapports sociaux. L'établissement des Bédouins, appelés extensivement « Arabes » dans les plaines littorales et sur les Hauts Plateaux, se fait aux dépens des sédentaires villageois. Mais la

sédentarisation déplace l'accent des structures ethniques vers la division en strates et fonctions. Les Bédouins tendent à devenir dans leur ensemble un rôle et un genre de vie plus qu'une collectivité fondée sur l'origine. Au fait, si les *Nawâzil* parlent fréquemment de zones où le pouvoir ne s'exerce pas, elles restent muettes sur ces Berbères qu'illustrait voilà un siècle à peine l'histoire d'Ibn Khaldoun. On pressent donc de grandes substitutions, et plus encore la complexité grandissante d'une société, que ce document montre paradoxalement plus proche du stade qu'elle devait atteindre quand les Français se sont mis à la décrire, que de celui où la saisissait encore l'homme des *Prologomènes*.

Au Maghreb, comme en Europe, y aurait-il eu un « déclin du Moyen Age » ? Mais, en l'absence de transformations technologiques radicales, à quoi l'attribuer ?

*

**

L'expression de rapports avec la Nature, desquels on aura ainsi scruté les modes divers, de l'élaboration philosophique à la poésie classique et aux applications judiciaires, prend dans le monde un tour nouveau à partir de la révolution industrielle. La facilité qui envahit les sociétés occidentales dégage, en contre partie de puissances prométhéennes, un approfondissement de l'analyse et des recherches de forme. Le progrès industriel, avec ses constructions et ses dévastations, l'inquiétude romantique, le pessimisme nietzschéen, la revendication sociale et les « alchimies verbales » à la Rimbaud, traduisent successivement ou concurremment la transformation unitaire du cadre, des moyens et des attitudes, ou la recherche de nouveaux équilibres.

C'est tardivement et indirectement que ce renouveau se propage en Orient. Il y est perçu comme « Renaissance » *Nahd'a*. Mais l'apprentissage encyclopédique et esthétique qui se poursuit à Beyrouth puis au Caire ne libère d'accents poétiques dignes d'intérêt qu'à la faveur d'un nouvel exil, celui dont maints Syro-Libanais tireront l'inspiration dite du *Mahjar*.

Le premier texte peut-être où vibre un sens nouveau de la Nature fut l'invocation en prose poétique que Farah' Ant'ûn adressait aux Chutes du Niagara. L'effort se poursuit, aux dimensions d'une école littéraire, fertile en accents sincères et pittoresques, et qui atteint une réelle profondeur avec Jubrân. La description lyrique, mêlée de nostalgie et de symbole, s'enrichit d'un vitalisme à la Walt Whitman dans « Le murmure des ravines » *Hâtif al-awdiya*, d'Amîn Rih'ânî. Cependant ce n'est encore qu'une description, un peu trop apparentée à ses sources européennes, et trop timide à l'égard du passé, croyons-nous, pour traduire un renouvellement radical. Le *Mahjar* n'aurait-il été en définitive qu'une forme d'acculturation ? Ferait-il en l'espèce

le même pari que le réformisme canonique de la *Salafiya* ? Ce rapprochement n'entend certes pas minimiser l'apport de ces deux groupes de pensée et de style, mais proposer, en vue d'études ultérieures, une symétrie imprévue entre deux mouvements qui auront beaucoup compté dans l'Orient de la première moitié du xx^e siècle.

Ainsi que cela s'est produit en Occident, de nouvelles ruptures seront sans doute nécessaires à l'Orient pour instaurer une forme propre dans les domaines distincts, mais corrélatifs, de la création intellectuelle, artistique et sociale. Un parallélisme serait cette fois à chercher entre la requête révolutionnaire et l'exploration de modes nouveaux de la pensée et du verbe. On n'a pu développer la comparaison qu'au moyen de quelques exemples seulement, qu'on a voulu évocateurs de la diversité des pays arabes.

Le Tunisien Châbbî, poursuivant la Nature du Djérid en « son égarement enchanté », nous a paru, malgré son ancienneté relative, plus vigoureusement novateur que la plupart des écrivains du *Mahjar*. Le Soudanais T'ayyîb Çâlih', dans son très beau roman d'un retour au pays — retour qui est un nouvel exil : nous touchons ici l'ambiguïté de la notion de *ghurba* — atteint à une puissance d'atmosphère et à une intensité tragique qui le mettent, croyons-nous, au premier rang des romanciers arabes.

Les Syriens Antoine Maqdasi et Soliman al-Khachch, analysant le marxisme du point de vue de la spécificité, en comprennent bien l'inspiration naturaliste, affinitaire aux Arabes, et trouvent entre l'aliénation hégélienne et la « déperdition » dont souffre l'Orient *al-d'ayâ*^e, de fécondes analogies. En Egypte, le numéro spécial consacré par la revue *Al-T'ali'a* à la révolution scientifique et technique (on a commenté un article significatif de Moh'ammad Sîd Ah'mad) insiste sur les changements stratégiques qu'elle instaure dans le monde. Dans les deux cas, le rapport Nature/Culture, cependant essentiel à un socialisme décolonisateur, semble appeler de nouvelles recherches.

Moins engagés dans l'action politique, d'autres penseurs orientaux ne peuvent choisir, eux non plus, que la fin d'un monde comme point de départ en vue de naissances nouvelles. ^e*Abdullah*, le héros d'Antoine Ghattas Karam, « naquit enchaîné » par son nom théophile. Un itinéraire angoissé le mena de la foi désentravée à la spéculation laïque. Il ne s'est arrêté nulle part. Mais une quête platonicienne de la beauté, la rigueur envers soi-même, un idéalisme toujours insatisfait, le conduiront peut-être à retrouver les paradis perdus. Le D^r Kâmil H'usayn, pour sa part, cherche, par la vieille procédure du *qiyâs* ou « extrapolation analogique », à réinstaurer, même dans le cœur des incroyants, une plénitude vitale qui concorderait avec un Islam naturaliste. Il est vrai que le péché adamique n'a pas encore été liquidé. Pareilles aux déficiences que note le médecin dans un organisme affaibli, les

déficiences de l'âme éloignent celle-ci de la sérénité. Il n'y sera remédié que par la foi ou l'amour. Beau témoignage, mais qui laisse de côté, comme le précédent, les problèmes d'engagement collectif et de construction historique.

Les poètes jouissent, comme il se doit, sur la pensée discursive d'un privilège d'immédiateté. Le rapport est étroit de l'immédiateté à l'authenticité (*açâ-la*). Cette dernière est toujours, même dans ces recherches d'avant-garde, à peu près synonyme d'ancestralité. Le Koweïtien al-°Adwânî, encore inédit, fait chanter un Bédouin dans son pays devenu méconnaissable. H'asan Solaymân al-Ah'mad met en scène un chevalier jâhilité, Rabî°a b. al-Mokaddam, dont la lance traînant derrière lui écrit la légende sur le sable d'un désert « où ne subsistent plus que des vestiges d'ombres et de sources ». Beaucoup de poètes arabes font écho au poème célèbre de T.S. Eliot sur « la gaste lande ». Les dépossessions de leur pays et de leur temps vont-elles verdoyer en printemps héroïques ? C'est ce que professait le cénacle dit de *Thammuz*, auquel se rattachent, entre autres, deux poètes comme le regretté Badr Châkir al-Sayyâb et °Alî Sa°îd Isber (Adonis). Chez l'un comme chez l'autre, on aura essayé de dégager les messages d'une histoire dont l'écrivain n'a pas à se faire le feuilletonniste, comme le pensent à tort certains théoriciens de l'engagement, mais qu'il doit mettre en œuvre sur son mode à lui. Vibrante, doloriste et pourtant pleine d'espoir, l'inspiration de Sayyâb dans *La chanson de la pluie* et dans d'autres poèmes, dont on a essayé de donner des équivalences françaises, atteint, croyons-nous, une valeur transmissible en d'autres langues, et cela à partir d'une spécificité aiguë. Plus poussée encore se fait la recherche dans le cas d'Isber, qui vise désormais, dans de très courts poèmes, la réintégration complète du mot et du sens, du sujet et de l'objet, du geste et du miroir.

La poésie arabe, négatrice des séparations, mais gardienne de l'absence, comme toute autre poésie, pose avec une magnifique intensité les mêmes problèmes qu'on aura examinés et discutés dans ces cours du point de vue des sciences sociales. Au moyen d'analyses aussi précises que possible de textes, de lieux, de moments, de situations, on aura cherché à étendre au monde une interrogation partie du domaine oriental, mais ne s'y bornant pas. Tel était d'autre part l'objet d'un essai publié cette année même, *L'Orient second*.

VOYAGES ET CONGRÈS

Participation au Colloque de Palerme, « Rencontres de civilisations en Méditerranée » (8-11 septembre 1969). — Participation au Colloque d'urbanisme tenu à la Citadelle du Caire (20-30 octobre 1969), avec une communication sur « Authenticité et innovation dans la ville ». — Présidence de la

Commission d'évaluation des organismes régionaux dont l'UNESCO assure ou facilite le fonctionnement au Proche Orient (première quinzaine de novembre 1969) avec séjours au Caire et à Beyrouth. Visite à Damas, sur invitation de l'Union des Ecrivains, avec conférence en arabe sur « Qu'est-ce que l'*intelligentsia* ? » (15 novembre 1969). — Participation à la Table Ronde organisée par l'UNESCO sur « Culture et Science » (11-12 mars 1970). — Séjour d'enseignement à l'Université de Koweït (23 mars-5 avril 1970) et à l'Université américaine de Beyrouth (10-18 avril 1970) avec conférences publiques, en arabe, sur « L'Orient devant la civilisation industrielle ». — Visite en Arabie Séoudite, aux ruines de Madain Çalih' (7 avril 1970), avec conférence à l'Université du roi Abdel Aziz à Djeddah. — Invitation par le Majlis al-Umma égyptien (18-21 avril 1970). — Séjour d'enseignement à l'Université libyenne, à Benghazi et Tripoli (22-30 avril 1970), avec conférence publique en arabe sur « Les Beni Hilal dans l'histoire et dans la légende ». Visite de Sabratha, Cyrène et Leptis Magna. — Voyage d'études en Algérie (20 juin-5 juillet 1970) et au Maroc (5-18 juillet 1970).

PUBLICATIONS

- *L'Orient Second* (Paris, Gallimard, 1970, 436 p.).
- *Les Arabes d'hier à demain* (Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions du Seuil, 1969, Collection Esprit *Frontière Ouverte*, 297 p.).
- *Le Maghreb entre deux guerres* (Edition revue et augmentée, Paris, Éditions du Seuil, 1970, Collection Esprit *Frontière Ouverte*, 492 p.).
- *Pétrole et poésie* (*La Revue Française*, t. 220, juin 1969, p. 44-48).
- *Un arabisant chez les Diola* (*Mélanges Mohammad al-Fasi*, publiés à l'occasion du dixième anniversaire de l'Université Mohammed V, 1957-1967).
- *Crisis and Role of Decolonization* (in *Reflections on the Middle East Crisis*, édité par Herbert Mason, 1970, Mouton, Paris, The Hague, p. 205-213).
- *Qu'est-ce qu'une identité collective ?* (in *Echanges et Communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, La Haye, Mouton et C^{ie}, 1970, p. 467-485).
- *Le retour de l'image* (*Diogène*, n° 70, avril-juin 1970, p. 95-107).
- *La coopération inter-universitaire dans la promotion du développement* (Conférence inaugurale du Colloque de l'Aupelf, Tunis, 1968, p. 17-23).

— *Les nations et le peuple devant la Palestine* (Editorial du Bulletin du G.R.A.P.P., janvier 1970. Reproduit dans *Politique aujourd'hui*, avril 1970).

— *Les arts du spectacle dans le monde arabe depuis cent ans* (in *Le Théâtre arabe*, éd. UNESCO, sous la direction de Nada Tomiche, 1969, p. 15-38).

Divers

Interview du journal *al-Balâgh* (Tripoli, Libye, n° 34, mars 1970, p. 14-15). Entretien sur le quartier Gamâliya du Caire avec le *Progrès Dimanche* (Le Caire, 13 avril 1969). Entretien avec Moh'ammad Sîd Ah'mad : « *Al-mant'iq al-'Arabi fi qad'îya Falist'in* » (*Al Ahram*, Le Caire, 13 décembre 1969). Entretien sur l'information dans les pays arabes, *al-Ussbu' al Siyâsî* (Le Caire, 16 mai 1969). Impérialisme et décolonisation, Débat avec Paul Noirot, A.P. Lentin, Guy de Boschère, Yves Benot et J. Rous : *Politique aujourd'hui* (mars 1970, p. 45-64). Préface à *Le mouvement syndical au Liban, 1919-1946*, de Jacques Couland (Paris, 1970, *Editions sociales*). Entretien sur « *Al charq wa-l'h'ad'âra al-çinâ'îya* » (Beyrouth, *al-Yawm*, 15 avril 1970). « *Palestinisation, radicalisation, division des rôles, mondialisation : une nouvelle approche du problème palestinien pour Jacques Berque* » (*L'Orient*, Beyrouth, 1^{er} février 1970). Préface à *Regards sur le théâtre arabe contemporain*, de Mohamed Aziza (MTE, Tunis, 1970). Interview du journal *l'Orient culturel* (Beyrouth, 26 avril 1970), « *L'avenir est l'interlocuteur valable de l'historien* ». Entretien avec M. Rodinson, Y. Talmon, P. Vidal-Naquet sur « *Etat unitaire : mythes et réalités. Israéliens et Palestiniens trois ans après* » (*Eléments*, p. 39 à 47).