

Histoire sociale de l'islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

On a continué, le *samedi*, l'étude de la poésie arabe contemporaine, considérée non tellement de l'extérieur, comme document, que dans sa réalité intrinsèque, comme poésie : et c'est par là peut-être que ces textes sont le plus vraiment liés à l'histoire. De celle-ci leurs thèmes offrent sans doute une illustration, ou même une préfiguration : comment négliger par exemple les rapports entre un langage révolutionnaire et les courants sociaux qui traversent le monde arabe ; entre une inspiration tirée de l'affaiblissement des fois traditionnelles et les phénomènes objectifs qui le traduisent dans les comportements et dans les institutions ; entre la naissance d'une nouvelle incantation patriotique, âpre résurgence de la vieille *h'amâsa*, et les vicissitudes de la décolonisation et de l'affaire palestinienne ; entre un nouveau lyrisme de sensualité et l'évolution des rapports entre les deux sexes ? Des recherches thématiques offriraient à coup sûr quelque intérêt pour le repérage et l'analyse des mutations subies par les sociétés maghrébines et proche-orientales. Mais les études qui se développent actuellement en France et ailleurs sur la poésie en tant que telle nous invitent à dépasser ce point de vue documentaire. L'orientalisme a, depuis une vingtaine d'années, largement bénéficié d'apports interdisciplinaires : l'économie, l'histoire sociale, la psychologie existentielle ont été tour à tour ou conjointement mises à contribution en vue d'une meilleure intelligence de ces sociétés. Pourquoi ne pas faire également appel aux recherches de la poétique et de la rhétorique ? La légitimité de pareilles tentatives ne saurait faire de doute. Elle ne trouve sa limite que dans les risques de l'éclectisme et de l'abusives transposition. Le manque de spécialisation et l'immaturation de certains matériels devaient aussi nous inciter à la prudence.

C'est ainsi que, par suite de la réserve qui s'impose au lecteur étranger des poèmes arabes, nous n'avons pas cru devoir insister sur les aspects phoniques, qui jouent dans beaucoup de travaux actuels de poétique un rôle peut-être disproportionné. Des symétries du signifiant, des retours de mots et de formules, des régularités syntaxiques, des insistances grammaticales ne

nous en frappaient pas moins, et nous les avons relevés au passage, mais sans toutefois nous assurer que cette préoccupation suffit pour une étude du texte en tant que tel. La valeur de suscitation que rythme et sonorités exercent sur un auditoire arabe est si forte, et tellement spécifique, qu'on ne voit guère comment l'étude en pourrait être assurée par d'autres que des arabophones.

En revanche, comment contester au chercheur étranger l'exercice d'une tâche proprement transculturelle ? Notre étude ne visait nulle substitution, nulle suppléance aux responsabilités des historiens ou critiques nationaux. Elle se fondait au contraire sur l'écart, sur la différence. Faire communiquer entre elles des cultures différentes, non par leur commun diviseur de banalité cosmopolite, mais par ce que chacune d'elles a de plus personnel, à savoir sa poésie, cette tâche rejoint, sur le plan de l'analyse et de la restitution linguistique, ces perspectives mêmes d'un monde unitaire et plural que nous explorons ici depuis de longues années. De cet échange, la traduction constitue un cas limite. Ce n'est pas un hasard qu'à propos de la Bible, du Coran ou d'autres textes arabes, sanskrits, chinois, etc., notre époque se livre à ce genre d'épreuve : un colloque, animé par Etiemble, avait il y a un ou deux ans posé très utilement la question de la traduction de textes poétiques, et nous y avons contribué par une traduction de la *Mu'allaqa* d'Imrû'l-Qays.

C'est sans perdre de vue ce thème central, lequel pose par surcroît le problème de l'existence d'invariants poétiques communs à plusieurs civilisations, et donc, réciproquement, celui d'invariants particuliers à tel idiome, époque ou contrée, que nous nous sommes laissés guider par les sens avoués de la poésie arabe contemporaine : recherche et dépassement tout à la fois d'une histoire ; critique de l'institutionnel dans la société et même dans la foi ; élan compensatoire vers la révolution et même vers de nouvelles mythologies : « remythologisation » avons-nous osé dire à ce propos ; contestation et rénovation du legs des aïeux ; quêtes convergentes et concurrentes du relatif des choses et des êtres — amer acquis de notre temps —, et de l'Absolu : mais quelle sorte d'Absolu ?...

Prolongeant une investigation qui l'année dernière avait insisté sur quelques poètes majeurs : Sayyâb et Adonis en particulier, nous avons déployé notre lecture selon plusieurs dimensions : celle d'un idéalisme transcendantal (Michel Hayek), ou ésotérique et transformiste (Jumbîlâ) ; celle de l'amour (Nizâr Qabbânî) ; ou de la partie perdue et à reconquérir (Darwish, Samîh' al-Qâsim, Manâcira) ; ou celle de l'appétence cosmique (°Afifi Mat'ar) ; ou celle d'un humanisme de la faute (Buland al-H'aydari). Enfin le dernier recueil de Bayyâti nous a paru offrir comme une synthèse de beaucoup d'efforts poétiques contemporains, non sans que la rencontre entre cette inspiration avec celle d'Adonis ne constitue un repère significatif.

Les thèmes cosmologiques et spiritualistes étant profondément enracinés dans l'inspiration arabe, bornons-nous ici aux deux pièces suivantes, où survit un vieil et solidaire affrontement.

Mourir, qu'importe, ou ne pas mourir ?
Cette vie tissée d'imaginaire qu'est-elle ?
Le flux des jours dans mon sang
ou l'Etre créateur dans l'innombrable transe ?
Comme si tout double ne vînt que de l'Impair suprême
que la différence ne fût qu'illusion, et non pas vérité,
que l'originel se retrouvât tout entier dans l'étreinte
et que tout amour d'homme ou de démon
ne fût qu'antique nostalgie de l'idée...
Car cette Terre se sublime, devient Etre
tout comme l'Etre en cimes s'était condensé
et le corps du vin en grappes fait éclater
son âme au zénith de la vigne.

(Kamâl Jumblât')

J'allais portant comme deux roses
la blessure de mes bras
et je portais le feu sur les aires de mon corps
comme un tatouage de soleil
lexique de la terre, almanach des saisons.
Je courais dans le cercle de l'horizon
au rythme de ma saignée
la rose de ma blessure étant ma fontaine
mon pain
un fourreau pour tous les sabres.
Et j'allais j'allais
faisant de mon pas dans le cercle du sang
l'angle de toute convergence
et de mon corps, de mon soleil, de mon ciel
des bouchées de ma faim, des rives de mon chant.
Et je coupais les ligatures des sens
rentrant en moi-même
blessé par la flèche de l'univers dans mon cœur unifié.

(°Afîfi Mat'ar).

Une bonne part du cours du *vendredi* a consisté en projections d'un manuscrit du milieu du *xvi*^e siècle sur l'espace-temps, si l'on peut dire, du Maghreb et notamment sur la période contemporaine.

A partir de ce texte, le *Bustân al-Azhâr* d'al-Çabbâgh (Sabbagh), et l'on pourrait dire aussi bien *vers* ce texte, nous aurons déchiffré et suivi plusieurs continuités : celle d'une historiographie traditionnelle de l'Oranie, réfugiée dans des ouvrages ignorés ou peu accueillis ; celle des conflits entre les communautés de base et le pouvoir central, tout aussi vifs au temps des derniers rois de Tlemcen qu'à celui de l'alaouite marocain Hasan I^{er} ; le rôle de l'Islam orthodoxe ou mystique dans ces conjonctions et ces ruptures ; l'information enfin que l'on peut tirer d'une ethnologie qui plongerait dans la succession des temps, la dynamique des peuples et des cultures, et ne dédaignerait ni l'enseignement actuel des sites ni celui des documents.

*
**

Nos études disposent, pour le Maghreb, d'un clavier de comparaisons possibles entre la phase présente de décolonisation, la coloniale, qui l'avait immédiatement précédée, et la précoloniale qui, plus encore que les deux autres, exige une diversification de l'approche et de l'objet. Tandis que certains travaux ont insisté, ces dernières années, sur quelques moments ou aspects de cette phase précoloniale, nous nous sommes interrogés sur ses origines typologiques, en cherchant, à partir d'un cas précis, quel rôle purent y tenir certaines formes de l'Islam.

L'opinion habituelle est que, sur la rive Sud de la Méditerranée, ont fait défaut, aux *xv*^e et *xvi*^e siècles, les mouvements qui, sur la rive Nord, entraînèrent ce qu'on appelle la Renaissance et la Réforme. Tout en faisant la part de l'exagération d'un tel contraste — car enfin le recul des technologies orientales par rapport à l'Occident fut bien plus tardif qu'on ne le croit —, et de l'erreur persistante de méthode qui attribue au seul Islam des freinages imputables à des facteurs temporels, nous n'en devons pas moins prendre en compte, au moins pour le Maghreb, cette sorte de retombée, ou même de régression qu'avait dénoncée, dès le milieu du *xiv*^e siècle, un témoin tel qu'Ibn Khaldoun. Il n'était donc pas indifférent d'étudier, pour le moment même où l'Europe connaissait d'importantes remises en cause du rite et de la croyance, ce qu'il en fut de la pensée et de l'action d'un grand saint algérien, Sidi Ah'med ben Youssef dit al-Miliânî (A.b.Y.), m. 1524/25. Nous disposons à ce sujet du manuscrit encore inédit, le *Bustân al-Azhâr*, que lui consacra, vers le milieu du *xvi*^e siècle, une génération après sa mort, son disciple al-Çabbâgh (Sabbâgh) originaire de la pittoresque petite ville d'El Kelaa, sur la route de Mascara à Relizane.

Ce texte ressortit évidemment au genre hagiologique. Il a intéressé à ce titre les quelques chercheurs qui se sont faits les historiographes du saint, René Basset par exemple, lequel mit aussi à contribution un vaste matériel folklorique de dictons. Chemin faisant, étaient piquées dans cet écrit touffu (plus de 200 p.) de neuves notations sur la grande histoire du temps, à savoir sur les combats entre Turcs et Espagnols pour le contrôle du royaume de Tlemcen. Le savant algérien Mehdi Bouabdelli, à qui nous sommes redevables de maintes informations sur l'histoire interne de l'Oranie, y a relevé encore de précieuses allusions à la vie des tribus bédouines, et notamment aux Suwayd, importante formation hilalienne qui dominait à l'époque la région de Ténès à la plaine d'Eghris. Une lecture attentive nous a permis d'augmenter le nombre de ces traits. Elle apporte des précisions sur les complexes interférences qui se produisirent, dans la première moitié du xvi^e siècle, entre les dynastes déclinants de Tlemcen, les Espagnols d'Oran et les Turcs d'Alger, événements auxquels des tribus comme les Suwayd et les Beni Rached, la tribu d'origine de Sabbagh, devaient prendre une part active. Enfin, la recherche de *realia* dans le manuscrit donne des résultats intéressants, et complète utilement la connaissance que les *Nawâzil* de Mazouna, antérieures d'un demi-siècle à peu près, nous avaient permis de nous former des conditions économiques et sociales prévalant à l'époque dans cette partie de l'Algérie. (Cf. *Annuaire* pour 1969-70.)

Cependant ce n'est pas sur cette exploitation pour ainsi dire de routine d'un document qui n'avait pas été jusqu'ici assez systématiquement dépouillé, que s'est axée la présente lecture. Fallait-il continuer à le traiter comme un agrégat plus ou moins hasardeux, ou considérer que sa composition, son style, son individualité en tant que texte ne sont pas moins « documentaires » que les informations ponctuelles qu'on en avait jusque-là tirées ? La nature même de ces recueils, leur désordre au moins apparent, la négligence et même l'incorrection de leur langage, l'archaïsme et la monotonie de leur contenu, ont trop souvent découragé l'érudit, qui les a considérés comme de simples matériels, fastidieux amoncellements dont, au hasard d'une lecture *ursive*, on tirait parfois un caillou : telle date, tel nom, telle mention d'événement.

Mais si nous les considérons aussi comme des œuvres, ou même comme des textes, dont la forme enchevêtrée et parfois rebutante révèle elle-même les intentions expresses ou implicites d'un auteur en dialogue avec son milieu ? Cette seconde façon de voir a été la nôtre. Elle permet peut-être de situer plus exactement le rôle et la figure de Sidi Ahmed ben Youssef dans l'histoire, les mœurs et l'imaginaire du Maghreb. Quelques éléments sur l'évolution différentielle des sociétés, en ce tournant de l'histoire méditerranéenne, pouvaient être ainsi livrés au comparatisme historique.

D'abord un constat d'ordre négatif. Le personnage qui fait l'objet du *Bustân* n'est pas mis en rapport avec l'Ecole de Tlemcen, qui dominait intellectuellement à l'époque cette partie du Maghreb. Disciple du mystique marocain Zarrûq, il a suivi l'enseignement de ce dernier à Bougie, avant que la ville ne tombât aux mains des Espagnols. Il doit donc, — et cela ne saurait étonner — le gros de sa doctrine à une chaîne initiatique, à sa propre réflexion, ou même à l'illumination. Il faut dire qu'il opère dans un contexte assez décadentiel. Si les noms des théologiens al-Sanûsî et al-Tha^câlîbî sont presque ceux de contemporains, si la référence du *Bustân* à des auteurs orientaux et andalous est fréquente, comme il est de règle en ce genre d'écrits, certaines notations marquent naïvement le recul que subit alors la culture maghrébine au niveau de l'opinion : une connaissance fragmentaire de l'*Ih'yâ* de Ghazzâli suffit à conférer un charisme à son titulaire. Connaître par cœur dix-sept ouvrages fait de vous un foudre de science, mais votre intelligence ne résiste pas à la malédiction d'un derviche. Plus généralement l'expression reste en retard sur la doctrine, et vous n'en brillerez que plus si vous êtes capable d'écrire des poèmes didactiques. Quel contraste entre cet étiage relatif et les élaborations auxquelles s'élève la pensée d'Ahmed ben Youssef !

Ce dernier passe aisément de l'épître édifiante à l'aphorisme et à l'énigme. « Quiconque me connaîtra le regrettera, quiconque ne me connaîtra pas fera de même », énonce-t-il, à moins que dans un grand élan de ferveur, il ne murmure deux beaux vers :

D'un coup je bondis aux sept cieux. J'y devins un soleil, et plus lumineux encore. / Leur houle dans ma main n'était qu'une goutte, et moi sur elle privilégié !

La tension devient alors insoutenable et le mystique s'évanouit. On le croit mort. Quand il reprend ses sens, il est « jaune comme safran ».

Les définitions de termes ou d'états spirituels qu'il prodigue à ses disciples entrent, comme de juste, dans beaucoup de détails sur les états d'âme et les procédures du mystique. Dieu n'échappe pas à cette compréhension, encore que l'impossibilité même de le saisir soit soulignée avec force. Sa nature concrète est, pour A.b.Y., un objet d'évidence, mais d'une évidence soustraite aux prises des sens et de l'intellect. La transcendance de l'expérience religieuse et son immédiateté existentielle sont donc concurremment affirmées. On imagine l'ascendant que de telles formulations peuvent exercer sur les adeptes. Plongeant dans l'ésotérisme dont se réclament la plupart des congrégations, s'autorisant de grands noms, tels ^cAbd al-Qâdir al-Jîlânî de Bagdad, Abû Madyan de Tlemcen et d'autres, mais renouvelé selon le génie propre

du *chaykh*, le magistère d'A.b.Y. avait une portée considérable. Il provoquait une adhésion si fervente qu'elle put aller jusqu'à l'outrance. On alla jusqu'à faire de lui un prophète !

Des biographes comme l'auteur de *Dawh'at al-Nâchir*, ou de *Mir'ât al-mah'âsin*, ont cru devoir le défendre contre de si dangereuses imputations. Lui-même aurait désavoué ses disciples exagérés, celui-là par exemple qui, selon Ibn 'Askar, mobilisa, de son temps même, « d'immenses foules, la canaille bédouine et des scélérats en ville ». Le sultan marocain pressé par les *faqîh*-s, exerça contre cette secte une sévère répression. Notre manuscrit ne souffle naturellement pas mot de telles outrances. Mais alors, pourquoi cette mention d'une menace énigmatique qu'A.b.Y. aurait adressé au dynaste de Fès qui persécutait ses adeptes ?

C'est ici qu'une relecture s'impose, qui fasse porter l'accent non plus sur des mentions dispersées, mais sur leur assemblage. Il ne suffira pas d'observer que Sabbagh insiste sur les *ichârât* du saint, des « aphorismes », plus encore que sur ses *karâmât* « grâces probatoires », et que parmi ces dernières il écarte les prodiges qui heurtent par trop le sens commun, ceux-là même qu'aura retenus la légende. La part qu'il fait aux objections, et même aux résistances que souleva le saint, l'application qu'il met à replonger sa carrière dans le courant du mysticisme d'Orient et d'Occident, comme s'il voulait la rendre plus plausible grâce au soutien d'analogies soustraites à la contestation, les menaces voilées qu'il profère à l'égard d'adversaires et d'objecteurs, nous renseignent sur le sens de l'ouvrage bien plus que des allusions historiques dispersées. Bien mieux, elles permettent de restituer avec assez de vraisemblance l'histoire de cette partie du Maghreb dans la première moitié du xvi^e siècle.

Une génération après la mort d'A.b.Y., sa personnalité restait polémique, voire suspecte aux yeux de certains. Et l'on s'explique que nombre de compagnies semi-clandestines du Maghreb (Cherrâga, Beni 'Adâs, Mlâyna, Bdâdwa, Zekkâra, etc.) se réclament encore de son patronage. Pourtant, son tombeau à Miliana constituait déjà un foyer rituel toléré par les autorités turques d'Alger, lesquelles avaient trouvé dans le saint un de leurs premiers partisans. Une rencontre initiale entre A.b.Y. et 'Arouj, l'un des frères Barberousse, avait eu lieu à Kristel. Défiant l'autorité des rois de Tlemcen, qui penchaient du côté espagnol, le saint optait ainsi pour la guerre sainte et indirectement pour la reconnaissance des Turcs. Celle-ci passe pour lui avoir valu une grosse situation temporelle. Léon l'Africain, qui passe à cette époque dans la région, parle d'un opulent marabout qui exerce au loin son rayonnement, échappe à l'autorité du roi, et se livre en secret à des recherches alchimiques. Entendons par là que son ésotérisme n'est pas sans inquiéter la stricte orthodoxie. Léon ne donne pas le nom de ce puissant personnage, qui ne saurait être, selon nous, qu'A.b.Y.

Dès lors une symétrie nous frappe entre sa vie et celle d'un autre personnage de religion, le Kabyle Ibn al-Qâdî. Il est vrai que ce dernier, qui aspire au pouvoir temporel, domine un temps Alger et, avant de mourir empoisonné, bat les Turcs et fonde une sorte de principauté dans le Djurdjura. A.b.Y. au contraire, si certains de ses adeptes le qualifient de « maître de l'heure », ne pousse pas plus loin l'aventure. Bien plus, il fait figure de rallié politique. C'est pourquoi les Ottomans l'honorent, lui et son fils, et laissent se constituer autour de son tombeau un important centre hagiologique à Miliana. Mais c'est peut-être aussi la raison pour laquelle sa mémoire et son influence posthume auront subis une frappante dissociation. La légende a oublié le mystique savant. Elle ne retient qu'un saint populaire et un inoffensif auteur de dictons. Mais, dans ce pays d'orthodoxie ombrageuse, son nom est toujours invoqué à l'appui de pratiques aberrantes. Ecrivant au début du xx^e siècle, l'érudit algérien al-H'afnâwî feignit d'ignorer qu'un saint bien connu de la Casbah d'Alger, Sidî Mh'ammed al-Charîf, fut le principal disciple d'A.b.Y. Il chercha même à localiser un disciple qui porte ce nom à Fès ! Or il nous a été donné, fin avril 1974, de visiter le tombeau de Mh'ammed al-Charîf dans la Casbah, et de nous assurer, par une brève enquête auprès des fidèles, qu'il s'agissait bien d'un disciple d'A.b.Y., et notoirement tenu pour tel !

Mystique savant, que la postérité devait oublier, « maître de l'heure » raté, « marabout » rallié au pouvoir central, A.b.Y. est devenu l'hérésiarque en disponibilité du Maghreb. Une personnalité, qui paraît avoir été considérable, aura donc, du fait de la vicissitude politique, éclaté en fonctions dispersées.

PUBLICATIONS

— *Ulémas tunisois de jadis et de naguère (Les Cahiers de Tunisie, 1^{er} et 2^e trimestres 1972, tome XX, n^{os} 77-78, p. 87-124).*

— *Neuf poètes arabes et la mort de Dieu (La Nouvelle Revue française, 1973, août, n^o 248, p. 1-13).*

— *La Gamâliya depuis un siècle (Colloque international de 1969 sur l'histoire du Caire, Ministère de la Culture, Le Caire, 1973, p. 67-93).* En collaboration avec Muç'tafa Al Shakaa.

— Article : *Tiers-Monde (Encyclopaedia Universalis, p. 106-108).*

— *Cadis de Kairouan, d'après un manuscrit tunisien (Mélanges R. Le Tourneau, éd. par la Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 1^{er} semestre 1973, n^{os} 13-14, p. 97-108).*

— *Sociologie de la tension aujourd'hui*, 1, *Au niveau originel (La Science et la diversité des Cultures)*, Paris, U.N.E.S.C.O., P.U.F., 1974, p. 133-155).

— *A la recherche d'Imrû'l Qays (La Nouvelle Revue Française)*, mai 1974, n° 257, p. 2-21).

— *Impérialisme et décolonisation (Algérie Actualités)*, 31 mars - 6 avril 1974, p. 6-7, à l'occasion du 24^e Congrès international de Sociologie).

— *De-réduire l'historicité (L'Université et la pluralité des Cultures)*, Aupelf, Louvain-le-Neuf, 21-25 mai 1973).

— *L'Algébrique et le vécu (Diogène)*, n° 86, avril-juin 1974).

DIVERS

— *Les Palestiniens et la crise israélo-arabe* (en collaboration avec MM. J. COULAND, J.-L. DUCLOS, J. HADAMARD, M. RODINSON, Paris, Editions sociales, 1974, 272 p.).

— *L'Identité culturelle de l'Islam* (Préface à la traduction d'un livre de G. Grunebaum, Paris, Gallimard, 1973, p. 1 à 15).

— *Le monde arabe, nation(s) et société* (Participation à un débat, *Politiques*, mai-juin-juillet 1974).

Interviews dans *Les Informations*, Paris, n° 1505, 18 mars 1974.

VOYAGES ET CONGRÈS

Consultant au Sénégal (26-29 novembre 1973), pour la création d'un Institut islamique à Dakar. Participation au 24^e Congrès international de Sociologie à Alger (24-30 mars 1974), avec une communication sur *Impérialisme et décolonisation*. Organisation, avec Dominique Chevallier, du Colloque international sur les archives et sources inédites de l'histoire arabe, au Collège de France, du 9 au 11 avril 1974 ; communication sur *Ce manuscrit algérien du XVI^e siècle*. Consultant de la S.C.E.T. en Arabie Séoudite, sur les aspects sociaux de la mise en valeur du Nejd (12 au 23 avril 1974) : visite de plusieurs oasis de la région centrale, parmi lesquelles Burayda et Majma'a. Mission des Affaires culturelles au Liban (23 avril - 1^{er} mai 1974), avec une conférence à l'Ecole des Lettres de Beyrouth, sur *Poètes arabes d'aujourd'hui*,

et une autre, en arabe, à la Faculté des Lettres de l'Université libanaise, sur *Un essai d'estimation de la culture arabe contemporaine*. Causerie au Cercle culturel islamique de Beyrouth. Invitation de l'Université de Bagdad (2 au 9 mai 1974), avec une conférence (en arabe) sur *La culture arabe entre le classicisme et la mondialité*. Visite de Nedjef et de Koufa, ainsi que de l'exploitation collective T'alâ'ic, dans la région d'al-H'illa.