

Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

Depuis que l'on a entamé ce cours sur les *Nouveaux problèmes de l'Islam contemporain*, des éléments significatifs seront venus ajouter quelque pertinence à un intitulé qui avait pu étonner ou même choquer.

En ce dialogue mi-doctrinal, mi-pragmatique entre les masses orthodoxes et leurs ulémas, auquel nous attachons la majeure attention, il est possible que les transformations actuelles du monde n'aient encore, dans certains secteurs géographiques, sociaux et psychiques, porté aucun trouble décisif, non plus même que provoqué d'interrogation. Seulement ces secteurs se réduisent à vue d'œil. Nous ne saurions pour autant négliger la vigueur de tendances idéalistes ou mystiques se situant elles-mêmes hors de la contingence, et qui réagissent contre l'accès de plus en plus prononcé des sociétés musulmanes à l'histoire. Mais il est hors de doute que l'intervention de celle-ci, des questions qu'elle pose, des situations qu'elle crée, des attitudes qu'elle généralise, conditionne et conditionnera de plus en plus non sans doute l'Islam en tant que religion, mais à coup sûr les incidences sociales, morales et psychologiques du religieux dans le monde islamique : et tel est bien l'objet de notre étude.

Sous toutes les réserves qu'appelle la schématisation, il nous faut donc distinguer à l'intérieur d'une psychologie collective islamique : 1) une tendance mondialisante portant certains esprits à ce que l'on pourrait appeler un Islam des lumières, et d'autres à l'indifférentisme, voire (rarement, que l'on sache) à l'incroyance ; 2) une tendance à la sauvegarde et à la spécification. Celle-ci n'est pas étrangère au conservatisme affirmé ou même au regain de l'observance tels qu'ils s'observent dans certains milieux. C'est elle encore que l'on peut reconnaître 3) en ce « réformisme canonique », judicieusement décelé dès les années 30 par notre collègue Henri Laoust. Enfin s'exprime 4) ce qu'on appellera, faute d'autres mots, l'intégrisme : celui des Frères Musulmans, par exemple ; mais il n'est pas le seul à répondre à cette devise. Voilà qui compose une riche gamme d'aspirations, d'options idéologiques et d'attitudes, avec toutes les nuances intermédiaires et tous les dosages réciproques que l'on peut imaginer, et qui effectivement s'observent.

Agissant à partir de foyers dogmatiques et sociologiques, mais aussi à partir de centres de décision politique, l'intégrisme musulman vient de recevoir, au Congrès des Associations islamiques tenu en Egypte à l'automne 1977, un accueil que d'aucuns jugeront paradoxal en cette vieille terre depuis si longtemps et si activement éprise de renouveau. Bien que la source coranique n'eût jamais été délaissée en Egypte tant dans les élaborations que dans la pratique du droit, la formation et la tournure d'esprit de ses juristes ressortissaient davantage à des modèles européens. Le processus commencé dans cette voie il y a bien un siècle et demi, accentué sous le khédivé Ismaël, et dont une étape décisive fut marquée par la Constitution de 1923, avait certes toujours soulevé la contestation de religionnaires attachés aux applications du texte sacré. Dès avant la seconde Guerre mondiale, le mouvement du Cheikh Al-Bannâ revendiquait une application systématique des principes de droit constitutionnel, public et privé édictés ou, plus fréquemment, suggérés ou postulés par le Coran ou la Sunna ; mais le mouvement était minoritaire, voire marginal. Ce sont aujourd'hui des autorités officielles, tel le magistère d'Al-Azhar, de hautes personnalités du Gouvernement, de l'Université et du Parlement qui requièrent du législateur une référence soit privilégiée, soit même exclusive à ces principes, et tout spécialement, dirait-on, en matière pénale. Or c'est là, on le sait, que le contraste ressort le plus vivement entre les évolutions de type occidental et le contenu ou l'atmosphère des solutions préconisées par la Loi religieuse. La flagellation ou la lapidation de l'adultère ou du fornicateur, l'amputation alternée des extrémités du voleur soulèvent en effet dans la mentalité moderne, à tout le moins occidentale ou occidentalisante, une horreur que l'on peut bien juger hypocrite, mais qui n'en illustre pas moins un profond changement des attitudes.

Il est vrai qu'au-delà de cas somme toute circonscrits, et relevant davantage d'une revendication de la différence que d'un réel divorce avec les évolutions du monde, nous aurons à nous expliquer pourquoi, en pays musulman, tant de bons esprits recourent présentement à des manières de voir longtemps tenues pour extrémistes et réactionnaires. C'est, pensons-nous, qu'ils ont été déçus par beaucoup des options qui régissent le développement des sociétés afro-asiatiques depuis la seconde Guerre mondiale.

L'accès à l'indépendance avait porté plusieurs de ces sociétés à réagir contre le libéralisme plus ou moins fallacieux, et généralement synonyme d'acculturation occidentale, où elles avaient jusque-là plongé, pour recourir à des socialismes spécifiques. Bien que ceux-ci, dont deux au moins sont encore au pouvoir, aient déployé en bien des cas un grand dynamisme national, la retombée de la plus ample de ces expériences, celle du nassérisme, a de quoi préoccuper. A tout le moins beaucoup de citoyens auront-ils été déçus ou blessés par certains aspects drastiques de ces transformations et, plus profondément, et au-delà même d'une question de régimes, par les dégra-

dations qu'a pu subir, au social comme au moral, la communauté musulmane durant la période en cause. De là à penser que l'Etat et le parti conçus à l'occidentale (un Occident, d'ailleurs, qui pourrait n'être plus seulement de l'Ouest mais de l'Est) ont failli à sauvegarder une éthique et un comportement, il n'y a qu'un pas. Or cette éthique et ce comportement, l'Islam les cautionne. S'appuyant sur les gloires du passé, il peut, contre des expériences jugées décevantes, proposer un recours tenu pour salutaire et réparateur.

On voit que, refusant de nous en tenir à des dilemmes tranchants, dont l'expérience européenne montre qu'ils portent rarement une solution satisfaisante pour les croyants (cf., en France même, les débats sur le divorce, la régulation des naissances, l'enseignement privé), nous replongeons ce problème ardu des sociétés islamiques dans l'atmosphère politico-sociale qui les explique : elle porte peut-être en puissance leur dépassement. Aussi bien y a-t-il, en cette matière comme en beaucoup d'autres, peu de chances de résoudre un problème, ou même de le traiter convenablement, quand on s'en tient à l'entrechoquement d'opinions aussi respectables les unes que les autres. Toute l'amicale subtilité d'un W. Cantwell Smith, dans l'article substantiel qu'il a consacré à la question : « Le Coran est-il la parole de Dieu ? », ne l'a pas amené à des réponses qui soient acceptables de part et d'autre. Les perspectives développées par Montgomery Watt, dans l'un de ses récents ouvrages, ne paraissent pas davantage susceptibles de calmer inquiétudes et ressentiments, quand il évoque un stade du monde où l'Islam entrerait comme participant distinctif à une religion mondiale, le ramenant ainsi par rapport aux autres religions monothéistes au niveau où se situent aujourd'hui dans son sein ses propres *madhâhib*. Voilà deux exemples, empruntés à des recherches orientalistes que nous rangeons parmi les plus sympathiques et les mieux informées : or ils ne sont pas pour autant propres à nous rassurer quant aux chances que les Musulmans et nous-mêmes avons de résoudre des dilemmes formulés de façon aussi tranchante et, disons-le, provocante, puisque leur intention même est de choquer et de polémiquer.

*
**

Moins liée aux débats d'opinion, tributaire d'une investigation proprement scientifique, visant non pas à résoudre un dilemme, mais à l'expliquer et à l'approfondir, éventuellement à le dépasser : telle nous paraîtrait la recherche qui, se conformant au vœu de l'Islam orthodoxe, entendrait analyser la façon dont l'autorité scripturaire peut et, selon certains, doit se transformer en codifications à la moderne. Aussi bien est-ce là, sur le plan tant dogmatique qu'historique, un légitime point de départ. Une telle recherche relèverait, ni plus ni moins, de ce traitement des *uçûl* (« sources », « principes ») qui a

constitué, au cours des siècles, l'activité fondamentale du *fiqh*. On ne voit pas pourquoi elle ne recourrait pas, dans la sauvegarde scrupuleuse des textes anciens, aux méthodologies du présent. Pas d'*ijtihâd*, bien entendu (« effort catégorique »), sans un recours au Livre. Mais que serait ce recours s'il ne s'éclairait de toutes les ressources scientifiques disponibles au moment de la recherche ?

Or ces ressources se sont de nos jours renforcées de nombre de progrès dans l'ordre des sciences humaines et sociales : analyses textuelles et surtout sémiotiques, exégèse historique, éclairages socio- et anthropologiques, etc. Voilà pourquoi, sans aucunement prétendre à l'exhaustivité ni même à la compétence en ce domaine, nous avons cru pouvoir proposer à nos collègues spécialisés, notamment musulmans, un certain nombre de vues procédant d'une certaine expérience en matière de sciences sociales. Ainsi restions-nous, en l'occurrence, fidèles au cheminement qui nous avait conduits de longue date à aborder du point de vue des sciences sociales une matière naguère dévolue au pur orientalisme.

Cela ne peut se faire, avouons-le, sans quelque impropiété, et nous nous en excusons d'avance auprès de ceux des penseurs musulmans qui mènent aujourd'hui de vigoureux efforts d'exégèse ou de « libre interprétation » *tadabbur*. Disons tout d'abord combien nous leur sommes redevables. Au commentaire déjà, ancien d'al-Qâsimî, pour sa rigueur rationnelle, à celui de T'ahir b. °Achour, pour son érudition, à celui de Sayyîd Qut'b, pour sa sensibilité littéraire, à celui de °Izzet Darwaza, pour sa sympathique ouverture, à celui d'al-Mawdûdî pour son intégrisme sévère, aux considérations éclairées et éclairantes de Muh'ammad al-Mubârak, au beau *Roman de la Foi* de Nadîm al-Jisr, nous sommes redevables de maintes incitations. La multiple recherche indo-pakistanaise, telle qu'elle s'est développée, depuis le réformisme précoce de Waly Ullah chah jusqu'aux recherches de Fazlu Rahman et de Ghulam Parviz, nous a offert, par ses variations et parfois par ses outrances, un champ comparatif d'un exceptionnel intérêt. En plusieurs occasions nous nous sommes aidés des formulations du cheik H'arakân, président de la *Râbit'a al-islâmiya* et d'articles parus dans l'organe de cette association, en tant que reflétant l'orthodoxie la plus exigeante.

Notre relecture donc, bien que ne s'autorisant pas des sciences religieuses, mais sociales, et ne se plaçant pas sur le même plan que celle de ces docteurs, qu'elle ne suit pas toujours, tant s'en faut, n'aurait pas été possible sans la leur. Ce n'est qu'en vue d'un dialogue mondialiste que nous en donnerons ici quelques premiers aperçus.

Le chercheur ès-sciences sociales ne peut disjoindre le texte du Coran de l'énorme charge de suscitation collective que l'Islam, depuis les origines, y a trouvée et y trouve encore. Suscitation qui ne s'attache pas seulement au sens du texte, mais à sa sémiotique et aux attitudes qu'en a dégagés concrètement, de génération en génération, la pratique collective. Or cela pourrait faire considérer sous un nouveau jour quelques-uns des problèmes les plus traditionnels, et dont beaucoup apparaissaient comme insolubles.

Examinons par exemple le rapport de l'Un et du Multiple, qu'évoquent d'une par l'être métaphysique du Coran (*al-imâm al-mubîn*), unitaire et définitif, « incréé » comme le proclame la théologie orthodoxe, et d'autre part son « articulation » *tafçil* tant en sous-ensembles (sourates, versets, etc.), qu'en comportements distinctifs individualisés. Ce rapport semble lui-même évoquer une série de statuts logiquement et même historiquement étagés. Un et total dans la pensée de Dieu, le message coranique est « descendu » par unités discrètes, irrégulièrement échelonnées dans le temps des hommes, et pour ainsi dire s'y étalant *'ala mukthin* (XVII, 106). Une unité d'un autre ordre, d'initiative prophétique, mais inspirée par Dieu, présida, selon les Musulmans, au rangement du Livre, tel qu'il nous est transmis depuis le Prophète, et selon la consignation qu'en a fixée le calife Osman. Cet ordre, irréductible à la succession chronologique, apparaît souvent inintelligible à la critique occidentale. Mais justement ce qu'il comporte d'incohérences supposées (inversion générale entre les périodes médinoise et mecquoise, juxtaposition de fragments de divers âges dans le discours, etc.) s'explique parfaitement, si l'on y voit l'effet d'une démarche délibérée tendant à conférer à un matériel divisé une formulation unitaire ou « modélifique », comme nous dirions depuis les études de Jakobson et de Youri Lotman.

Or, entre autres dimensions du discours coranique (eschatologie, promesse, récit, etc.), il en est une dont nous devons faire le plus grand cas : c'est quand ce discours parle de lui-même. Il se fait alors comme nous dirions, métatexte. Écoutons-le alors en premier lieu. Il se refuse tout à la fois d'être descendu « comme un tout » *jumlatan wâh'idatan* (XXV, 32), et d'être soumis à aucune fragmentation. Tel nous paraît en effet le sens à donner à la condamnation des *muqtasimîn*, c'est-à-dire des « diviseurs », de ceux qui mettraient le message « en morceaux » *'id'in* (XV, 91). Métaphysiquement un, échelonné dans l'ordre métahistorique de la révélation, le Coran redevient un modèle unique et total en sa consistance de « foliaire » *maçh'af*, cependant que, comme texte, il s'articule jusqu'aux échelons les plus ténus : syntagmes, mots, etc. Ajoutons encore les suscitations aussi individualisées qu'innombrables et circonstantielles, qu'il nourrit depuis quatorze siècles dans la communauté d'Islam, cette dernière toutefois se réclamant d'un idéal unitif et unitaire.

Laissons de côté ces dernières perspectives, qui appelleraient une étude de psychologie collective (sur observations, questionnaires, documents et confessions) inentamée à notre connaissance, et tenons-nous en au niveau du texte. A ce niveau, comment nier que l'étude gagnerait à faire état des enseignements de la phonologie, de la sémiotique, de la nouvelle rhétorique ? De quel prix, par exemple, ne serait pas la recherche de régularités (ou de leur contraire) dans la distribution des phonèmes coraniques ! Un ingénieur égyptien, travaillant en Amérique, le D^r Rachad Khalifa vient d'avoir l'idée de traiter par ordinateur la fréquence comparée des initiales par quoi commencent certaines sourates, question controversée s'il en fût ! Divers indices de fréquence lui permettent d'aboutir à des constats assez étonnants. Se doutait-on, par exemple, que les sourates *Qâf* et *al-Chûra*, qui commencent l'une et l'autre par un *qâf*, bien que la seconde offre aussi d'autres initiales, contiennent l'une et l'autre le même nombre de sons *q* : 57 chacune, soit, à elles deux, 114, c'est-à-dire le nombre total de sourates du Coran ? Est-ce un hasard ? Improbable ! Et l'ouvrage signale d'autres étranges symétries. Il les ramène, évidemment, à l'initiative divine. Nous n'avons pas, bien entendu, à discuter cette respectable conviction. Mais nous rapprocherons des régularités ainsi observées celles que l'on sait relever aujourd'hui, *mutatis mutandis*, dans nombre de textes poétiques : intervention, à coup sûr, du « modélique » qui, si l'on peut dire, transforme en un cristal unitaire les séquences logiques et phoniques d'un discours.

D'autres régularités, d'autres ruptures, disons de rythme, ressortiraient d'une analyse phonologique du Coran, laquelle comparerait la fréquence respective des phonèmes et leur distribution par secteurs, aux fréquences correspondantes dans des textes de même époque, les poèmes de Labid ou de H'assân b. Thâbit par exemple. Ces fréquences, on les a calculées pour les phonèmes du *Çih'âh*. Malgré l'écart dans le temps, elles feraient ressortir avec le Coran des différences et des rencontres que l'on ose croire significatives.

Mais ne prolongeons pas des constats qui relèveraient d'études très longues et très spécialisées. La seule conclusion que nous voudrions tirer de ce qui précède, c'est que l'exégèse coranique peut légitimement attendre beaucoup des progrès actuels de la linguistique et des autres disciplines humaines et sociales. Et s'il est vrai que par l'étude du texte doit commencer toute approche des problèmes touchant à l'Islam — l'Islam religion et l'Islam communauté — cet approfondissement disons philologique, prolongeant malgré les apparences les efforts d'un Bayd'âwî et de bien d'autres, tandis que les études de contextes socio-historiques s'installeraient dans les perspectives d'un T'abarî, peut et doit conditionner toute moderne interprétation. Il s'agira en l'espèce, on le voit, non de manipuler des sens, s'étagant du *z'âhir* au *bât'in*, comme fait l'ésotérisme, mais en sens inverse, et comme

symétriquement au *ta'wil*, de plonger dans l'épaisseur d'un langage. Sera-ce outrer les continuités que de soutenir qu'une telle étude, bien entendu pluridisciplinaire, loin de rompre avec le *tafsir* traditionnel comme l'ont fait, à leur façon, les mystiques d'une part, certains orientalistes de l'autre, reviendrait à une exploration littérale, mais qu'armeraient cependant les moyens de la modernité ?...

*
**

Insister ainsi dans des directions soit sociologiques (liaison du texte avec des comportements individuels ou collectifs, eux aussi justiciables de *tafçil* c'est-à-dire d'une décomposition en unités discrètes), soit encore sémiotiques, mais qui toutes nous mèneraient dans l'épaisseur du texte, ce ne sera pas, bien entendu, négliger des significations, que le Livre annonce en effet devoir être claires et justiciables de l'arabe commun. Et l'on ne peut en effet qu'être frappé, par exemple, de la clarté dénotative de la plupart des mots et des sentences coraniques. Rien en effet, ou très peu, qui y rappelle le *gharib* des poètes contemporains ou antérieurs. Mais le Coran ne consiste pas en « feuilles » de prime abord « déployées » *çuh'ufan munchara* (LXXIV, 52). Son évidence dénotative s'enrichit à tout moment de connotations qui relèvent du *ghayb* ou « mystère ». Dès lors que nous nous préoccupions de sémantique suprasegmentaire, divers ordres d'interrogation nous viendraient immanquablement à l'esprit. Les deux cas-limites du langage, pensait déjà Aristote, sont l'énigme et le jargon. La poésie antéislamique, accumulant à plaisir les mots rares et les sonorités bizarres, entremêle sa suscitation lyrique de passages jargonants, propres à créer des effets pittoresques ou des moments de « bruit » dénués de sens facile encore que paradoxalement soumis à la rigueur unitaire du mètre choisi.

Entièrement clair, ou peu s'en faut, si l'on se tient au niveau de la lexicographie et de la sémantique segmentaire, le Coran, outre une coloration générale de mystère, ce qui va de soi, pose en beaucoup de cas de ces énigmes dont Jacob envoyait Joseph élucider les solutions en Egypte (XII, 6). L'une de ces énigmes, et non des moindres, consiste dans la juxtaposition de motifs hétérogènes à l'intérieur d'une même sourate. Cet effet, par l'absence fréquente de particules disjonctives, se ramasse parfois en pures parataxes. Qui pourrait nier — à moins de considérer ces juxtapositions comme oiseuses — que le sens à en tirer, en vue notamment d'applications morales ou pratiques, ne dépende pas d'une investigation de ce qui soutend ces assemblages ? A cet égard, non seulement l'usage de l'accumulation et de l'ellipse, mais la suite séquentielle ou l'entrelacs des thèmes, la proportion quantitative de leurs retours, la façon dont ils s'enclenchent les uns sur les autres, ou se disjoignent, la façon dont quelques mots parfois reviennent en

leit motiv, comptent obligatoirement pour l'humaine compréhension. Certes le savant islamique, et dans une certaine mesure le croyant, et surtout le croyant arabe, tirent intuitivement d'éléments aussi divers une émotion et une compréhension globales. Mais reconnaissons qu'un commentaire seulement lexical, ou la paraphrase dont on se contente trop communément, négligent beaucoup trop des précieux indices qu'offre une telle structure. En termes islamiques, disons que l'étude des procédures de l'*i'jâz* ou « insupérabilité » coranique a encore à progresser.

*
**

Ainsi la sourate XXIV « La lumière » commence-t-elle, comme on sait, par le terrible commandement de son verset 2, sur le châtiment du fornicateur. L'injonction s'encadre entre un préambule (1) qui en renforce encore le caractère péremptoire, et un membre de phrase proscrivant en l'espèce toute indulgence. Le verset 3 parachève la pénalité. Voilà donc, par excellence, un *h'ukm*, ou « norme », tel qu'on en dénombre, dans le Coran, exprimés avec plus ou moins de solennité, quelque cinq cents (d'autres disent seulement deux cents), couvrant la morale, le rituel, le constitutionnel, le civil, et, comme ici, le pénal. On comprend que dans le cas d'espèce l'application s'en impose au Musulman strict. Et c'est effectivement sur un certain nombre de prescriptions pénales qu'aujourd'hui même se départagent ceux qui revendiquent une législation exclusivement ou principalement coranique, et les partisans de la laïcité.

Seulement les cinq cents normes au plus qui ressortent, selon les légistes, de plus de six mille versets, sont loin de couvrir toutes les éventualités de la vie, et notamment de la vie moderne, bien autrement complexe qu'elle ne pouvait l'être à Médine au VII^e siècle de notre ère. Il est vrai qu'une source supplétoire, la Sunna, fournit d'innombrables matériaux, d'ailleurs justiciables d'une critique spécialisée où s'est déployée l'ingéniosité des *muh'addithîn* ou « traditionnaires ». Elle ne se donne pas pour autant comme exhaustive. L'extrapolation a été et sera toujours nécessaire. Exemple : en matière d'éthique sexuelle, pour autant que ce soit là l'axe de la vingt-quatrième sourate, on ne peut que constater qu'elle n'édicte nulle part la lapidation de l'adultère, bien que la Sunna en relate quelques cas, non sans exprimer, de la part du Prophète, regrets et compassion. Un problème donc, à tout le moins, se pose : celui des décalages de l'explicitation. Comment d'autre part n'être pas sensible au fait que si trois versets visent expressément la sanction, les vingt-trois suivants en entourent la mise en œuvre de restrictions procédurales, ou menacent de châtiment l'accusation gratuite et la calomnie ?

Est-ce un hasard enfin que par quatre fois à divers endroits de la sourate revienne l'objurgation : « N'eussent été la faveur d'Allah envers vous et sa miséricorde... (10) ... vous auriez été atteints par un tourment immense pour l'œuvre à laquelle vous vous êtes livrés (14, et cf. encore 20) ». On ne saurait non plus méconnaître qu'en plein milieu du texte (34, 35) la célèbre invocation de Dieu, lumière cosmique, ne porte l'énoncé à de sublimes hauteurs, dont les prescriptions sur l'éthique et la bienséance constitueront en quelque sorte des corollaires réductifs. D'ailleurs, parsemées à tant d'endroits de la sourate, que de références à cette réciproque humaine de la lumière cosmique, qu'est la vision (2, 27, 28, 29, 30, 31, 37, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64) ! Sourate de la lumière/sourate du regard !

Quoi qu'il en soit de ces remarques, qui n'entendent pas contester mais prolonger le *tafsîr* orthodoxe, il paraît difficile d'exclure d'une saine exégèse la prise en compte non seulement d'une doctrine et d'une rhétorique, mais d'une logique d'exposition. Or les développements de la logique contemporaine, symbolique et mathématique en particulier, devraient permettre non de « traduire » le texte, mais d'en analyser les accomplissements. Loin de dissoudre le texte, ces procédures permettraient d'en dépasser les interprétations purement philologiques, trop souvent réduites à la seule paraphrase. Non pas, répétons-le, en direction d'une spéculation de l'« imagination créatrice », comme ont fait beaucoup de mystiques, mais tout au contraire vers un littéralisme modernisé : paradoxale mise à jour, pourrait-on dire, des positions Z'âhirites !

*
**

C'est donc une modernisation des études coraniques qui devrait, selon nous, constituer le préalable des efforts tendant à une réapplication de la Loi dans le siècle. Il en résulterait, souhaitons-le, une investigation historique et critique, donc un progrès dans l'examen des solutions qu'au cours des siècles, et en fonction de situations profondément différentes de celles du monde actuel, les anciens *fuqahâ* avaient dégagées ou extrapolées du Livre et de la Sunna. Notons que la plupart l'avaient fait par voie de déduction analogique *qiyâs*, ce en quoi se manifestait, pensons-nous, un sens spécifique très sûr de la nature du message. Le Coran, en effet, ne peut être considéré comme un code, dans l'acceptation actuelle. Mahomet l'a reçu de la révélation non comme tel, mais comme un modèle, voire comme un archétype. Et ses propres conduites et paroles, déployant ces bases non par déduction intellectuelle, mais, si l'on peut dire, par fidélité « modélique », transmettaient aux fidèles cet archétype au second degré qu'offre la *Sunna*. La face imagée et formelle du *qiyâs* nous paraît donc plus authentique et plus crédible pour ce

genre d'exégèse que sa face syllogistique, cette dernière non indemne, on le sait, d'influences helléniques. Le « raisonnement » ou *ra'y* auquel ont précocement recouru certaines écoles pourrait à cet égard avoir fourni une sorte de réplique à ces projections imagées de modèle. Opération abstraite d'un côté, et de l'autre déploiement de l'inaugural. Or insister sur celui-ci, n'est-ce pas circonscrire celle-là ? Et réciproquement observons que la méfiance à l'égard du *qiyâs* comportait l'élargissement des « cas » procurés par la Sunna. De fait, nous voyons Ibn H'anbal tabler sur un matériel de *h'adîth* beaucoup plus nombreux que Mâlik. Et ce dernier, en directe continuité avec la *jamâ'a* de Médine, pourrait avoir été non seulement le rigoureux traditionnnaire que l'on sait, mais un représentant fidèle de la tendance « modélique » des Arabes.

Or c'est à l'époque même où se constituaient les grands corpus du *H'adîth* que se déployait la construction prosodique de Khalil. Le poème étant par excellence ce qui reproduit un modèle, n'est-il pas possible de déceler une symétrie entre la réduction normative que constitue à coup sûr la métrique ainsi élaborée, et qui n'a plus varié jusqu'à nos jours, d'une part, et d'autre part l'élaboration touffue du *fiqh* islamique oscillant entre l'inspiration modélique, le recours au raisonnement, la systématisation globale (Châfi'î) et l'initiative jurisprudentielle ? Il est vrai que le texte du Coran assumait en ce domaine, et du reste continue à assumer de nos jours, les rôles de l'invariance. Rôles multiples, comme on voit, et qui appellent les rôles compensatoires de la variation. La créativité de l'Islam, telle en tout cas qu'elle s'affirma dans les deux premiers siècles de l'hégire, a reposé sur des alternances structurales, que devrait refaire jouer, croyons-nous, une créativité islamique des temps modernes.

*
**

Les vues qui précèdent ne sont livrées ici que sous bénéfice d'inventaire, et à charge d'investigations ultérieures, lesquelles promettent d'être ardues et disputées, on le voudrait du moins. Suggestions, hypothèses de travail, paradoxes même : tels les proposons-nous à la discussion. Elles semblent s'opposer trait pour trait à celles du regretté J. Schacht. Loin de « déshistoriser » le *h'adîth*, elles trouvent dans le caractère dramatique, anecdotique, et même gestuel qui déconcerte tant l'Occidental (rappelons-nous l'injuste ironie qu'arrachait à W. Marçais la transmission du *h'adîth musalsal*), une étonnante affinité au fond anthropologique des sociétés arabes. L'idée de « conduites paradigmatiques », telle que nous l'avons déjà formulée (*Langages arabes du présent*, 1974, pp. 360 sq.) revient ici à l'esprit.

De nos jours la transformation d'un corps de paradigmes en code, loin de traduire un retour aux sources, pourrait répondre à un changement de menta-

lité. Au siècle dernier, l'apparition de la *Medjellé* ottomane est à mettre, à coup sûr, en rapports avec ce genre de transformations. D'un modèle en quelque sorte prosodique, où l'homme islamique baignait sans contrainte (mais non, bien sûr, sans risques), il passait à l'univers des réglementations étatiques, et cet univers, on ne le sait que trop, n'a fait depuis que devenir plus englobant et plus contraignant. Cette évolution n'est-elle pas constatable et obligée ? Elle devrait appeler, dans ce cas, des contreparties. Certaines sociétés en trouvent en fait dans l'imaginaire, l'utopique, le « culturel ». Divers aspects des temps modernes porteraient en tout cas à le croire. Où en sont, de ce point de vue, les sociétés islamiques ? Enquête à ouvrir...

*
**

Si cela est vrai, la remise en vigueur des prescriptions pénales de la Loi, qui soulève tant de controverses entre tenants de la canonicité et partisans de la laïcité, devrait nous frapper moins par son caractère de rupture que par son caractère de rajustement (paradoxal sans doute) avec la marche mondiale des choses. Nous voici donc reconduits au problème qui a donné départ à la présente recherche, à savoir les perplexités, les repentirs et les colères qu'éprouve l'Islam contemporain dans ses rapports avec les mutations du monde et leurs présupposés profanes. Ce problème, pour être élucidé, nous paraît devoir se décomposer en plusieurs questions :

1) S'il est vrai que le Coran, et accessoirement la Sunna n'apportent pas aux croyants de codification, mais une inspiration et un modèle, quel traitement apporter à ceci pour le transformer en cela ?

2) Peut-on, dans cette opération, et en présence des évolutions sociales et psychiques du présent et de l'avenir, s'en tenir aux méthodes traditionnelles d'exégèse, et se passer des procédures de l'analyse moderne ?

3) S'il est sûr pour le croyant que Dieu est l'universel et primordial causeur, n'est-il pas aussi sûr qu'il « responsabilise » sa créature au point d'évoquer la pure et simple rébellion ?

4) *A fortiori* les initiatives de la vie de groupe ne sont-elles pas prévues, ou même postulées par le Message, et dans quelles limites ?

5) Normes et limites étant recherchées dans le Livre, ou dégagées à partir du Livre et de la Sunna, cette fonction exégétique et législative doit-elle se restreindre aux seuls docteurs de la loi, ou bien l'évolution des sociétés doit-elle la faire reposer aussi sur d'autres autorités émanant, au sens large, de la *chûra* (représentants du peuple, savants profanes, etc.) ?

6) Si l'Islam se caractérise effectivement par son caractère global, son aptitude à la recollection et au ressourcement, une option très concrète et

qui engage à la fois le monde et l'arrière-monde, cela implique-t-il que l'application doive en être, pour le croyant, directe et exhaustive, et qu'elle exclue, par exemple, et dans quelle mesure, ces relais intermédiaires que constituent les parlements et les institutions ?

Voilà les questions auxquelles on aimerait que la méditation islamique, dans ses instances les plus autorisées, répondît par un progrès des sciences religieuses et sociales à la mesure des responsabilités de l'Islam dans le monde d'aujourd'hui et de demain. On observera, pour finir, que nos questions sont formulées intégralement dans le langage du *fiqh*. A quoi devrait correspondre, on le souhaite du moins, un effort correspondant des savants de la Loi pour discuter l'apport présent des sciences humaines et sociales et des évolutions qui en découlent dans leur langage à elles. Ainsi pourrait-on espérer que les attitudes rivales qui départagent le monde musulman comme le reste du monde entre partisans d'une authenticité reposant sur la foi et partisans d'une modernité hantée par la marche du monde alentour, trouvent au moins un terrain de conflit qui soit pertinent. Une pertinence qui seule peut mener aux véritables dialogues.

J. B.

PUBLICATIONS

Au-delà du Nil, anthologie de Taha Hussein, avec André Miquel et autres, Paris, Gallimard, 1978.

Jacques BERQUE, *Arabies*, Entretiens avec Mirèze Akar, Paris, Stock, 1978, 308 p.

Jacques BERQUE, *Cultural expression in Arab society today*, trad. Robert Stookey, 370 p., University of Texas press, Austin and London, 1978 (traduction de *Langages arabes du présent*, Gallimard, 1974).

« De Ma'arrî à Prométhée », in *Jeune Afrique*, n° 870, 9 sept. 1977, pp. 52-53.

« Du Maghreb à l'hexagone, qu'est-ce qu'un peuple ? », in *Pluriels*, n° 13, 1978, pp. 5 à 19.

« Deux traductions de poèmes arabes », in *Colloque sur la Traduction poétique*, de Etiemble, Paris, Gallimard, 1978, pp. 79-94.

« L'identité collective et les sujets de l'histoire », in *Identités collectives et relations internationales*, Bruxelles, 1978, pp. 11-18.

« Zajal pour une Grenade possible », Traduction arabe in *Ma'rifa*, Damas, n° 191, 192, janv.-fév. 1978, pp. 311 à 319.

DIVERS

Entretien avec Kâz'im al-Moqdâdî, De l'expérience passée aux horizons de l'avenir, in *Afâq Arabîya*, Bagdad, n° 10, sept. 1977, pp. 130 à 133. — Préface à la traduction du livre de Halim Barakat, *L'oiseau revient au rivage*, Sherbrook, Canada, 1977. — Interview sur le voyage à Jérusalem, *al-Manâr*, Londres, 26 nov. 1977. — Interview de Edmond Gharîb, in *Al-Mustaqbal*, n° 48, Paris, janv. 1978, pp. 44 à 50. — Compte rendu de « Islam and the Plight of the Modern world » de Sayyid Hossein Nasr, 1975, paru dans *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. XII, n° 1, feb. 1, 1978. — Interview de H'amza 'Abbas, in *Al-Z'afra*, Emirats Arabes Unis, n° 127, 18 fév. 1978, pp. 46 à 50. — Interview de 'Içâm Mah'fûz, in *Al-Nahâr Arabe et Intrenational*, Paris, n° 46, 18 mars 1978, pp. 20-21. — Entretien avec Khalîl Ahmad sur l'Unité Arabe, in *Al-Thawra*, Damas, 22 mars 1978, p. 3. — Dialogue avec Jum'â 'Abd al-Çabbûr, dans *al-Fuçûl al-arba'a*, Tripoli, n° 3, première année. — Dialogue avec Georges Rassi dans *al-Dustûr*, Londres, 31-7-78. — Dialogue avec Badr Arodaky dans *Al-Fikr al-Arabi*, Beyrouth, 15-VI-78.

VOYAGES ET CONGRÈS

Participation aux Semaines Culturelles de Tabarka (Tunisie), 8-VIII-1977, avec une conférence sur « Islam et développement ». — Séjour d'enseignement (quatrième trimestre 1977) à l'Université de Georgetown, Washington, Etats-Unis, avec diverses conférences en français, en anglais et en arabe. — Visite aux Emirats Arabes Unis, 6-9/II/1978, avec une conférence en arabe sur : Taha Hussein entre l'authenticité et la modernité ». Visite en Libye, 2-5/V/1978, avec une conférence en arabe sur le même sujet. — Du 6 au 8 avril, au Château d'Aiglemont, près de Chantilly, participation au colloque organisé sous les auspices de l'Agha Khan sur l'urbanisme musulman, avec une étude sur « Une Héliopolis de l'Islam ». — Participation à une Table Ronde à l'U.N.E.S.C.O., à l'occasion du 23^e centenaire de la mort d'Aristote, 3-VI-78, avec une communication sur l'ordre ternaire de la vérité et le rôle social de la rhétorique. — Participation à la semaine Aragon de Cérisy-la-Salle (14-VI-78), avec une communication sur « Les *Orientales* d'Aragon ».