

## Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

Consacré, comme le précédent, aux problèmes de l'Islam, le cours du *samedi* a débuté par l'étude de la sourate XII du Coran (Yûsuf). Ce fut l'occasion d'un rapide examen des correspondances bibliques et des projections littéraires internationales de l'histoire de Joseph (cf. par exemple Djami et Thomas Mann). On consacra plus d'attention à mettre certaines recherches contemporaines, d'ordre notamment phonologique et sémiotique, à l'épreuve de ce texte vénérable. En ce dernier domaine nous faisons notre profit des efforts qui, dans les perspectives d'A.L. Greimas, s'attachent à dégager de textes bibliques ou évangéliques les structures de la formation du sens. C'est pourtant d'une méthodologie proprement coranique, c'est-à-dire découlant d'indications livrées par le texte sur lui-même, que nous aurons tiré le plus gros de nos suggestions.

Un caractère du Coran qui nous frappe de plus en plus, et qui pourrait peut-être valoir pour l'Islam en tant que tel, c'en est l'accentuation combinatoire, réplique inattendue de son radicalisme remontant, si l'on ose dire. C'est là un aspect sur quoi pourrait se reporter avantageusement le gros d'une attention qui s'était jusqu'ici surtout axée sur des points de vue diachroniques. Que l'ordre des sourates et des versets du Livre contrarie le plus souvent (mais non toujours) celui de la « descente », n'est-ce pas une invitation à nous préoccuper de la façon dont s'organise dans le détail un dire qui se veut simultané ? L'abondance des mentions que l'on pourrait appeler de métatexte fournit à ce propos une indication significative. L'accent réflexif, élaboré que cela confère à un assemblage (autre sens du mot *qur'ân*) où trop de lecteurs occidentaux ne voient que discontinuité, livre sans doute le second terme d'une polarité constitutive. De celle-ci nous avons repéré, bien entendu, le premier terme dans un recours préférentiel à l'initial, à l'originel, recours parfaitement illustré par le caractère rétroactif et « calciné » (L. Massignon) de la langue arabe. La poésie des *Mu'allaqa-s* cumulait elle aussi, encore que de tout autre façon, la violence naturaliste et le goût du raffinement, de l'enjolivure, on dirait presque de l'acculturation. Le Coran déborde de cette conjonction tout ensemble vers plus de fonda-

mental et vers plus de devenir, devenir humain et eschatologique (*maçîr*). Mais cette amplitude d'écart, si frappante dans l'inspiration du texte, nous la repérons aussi dans son contexte socio-historique. Le message coranique déborde les autres messages du monothéisme reçus en Arabie à l'époque, tout ensemble par le ressourcement et par le dépassement, ce dernier se signalant par quantité de traits de style « distancié » (abstraction, reprises, définitions, commentaires, critique, voire ironie, etc.) : cela même que nous appelons métatexte.

\*  
\*\*

Quoi qu'il en soit, ce qui de prime abord distingue la sourate de Yûsuf du récit correspondant de la Bible, c'est que, précisément, elle ne se borne nullement à raconter. Si importante qu'y soit la part de la « narrativité » (mot qui semble devoir convenir pour la traduction de *qaçac*, XII, 2), elle s'enchâsse entre un prologue (1-3) et un épilogue (102-111), celui-ci des plus explicite. Elle s'entremêle d'énoncés ressortissant à bien d'autres dimensions coraniques que le récit : des *a parte* du héros en forme d'avertissement (15) ou d'oraison (33), ou de prédication (39, 40), des aphorismes de sagesse gnomique (53), la promesse eschatologique (56, 57) et encore et surtout, redisons-le, des passages de métatexte (68). En fait, cette sourate, ou l'exégèse « a depuis longtemps vu le type parfait de l'homélie tripartite » (R. Blachère), nous a paru procéder par emboîtements successifs, ou « structure en abyme ». Les passages narratifs ou les échanges en style direct en constituent l'un des extrêmes, d'accent réaliste et pittoresque, l'autre extrême étant fourni par les références métaphysiques de la révélation.

Ainsi l'ouverture de la sourate annonce-t-elle la narration qui va suivre comme s'intégrant dans un Coran arabe, qui lui-même procède de l'Écrit explicite. Symétriquement, le finale réintègre tout ce qui a précédé au corpus des « messages du Mystère » *anbâ' al-ghayb*, en en réduisant pour autant ce qu'on pourrait appeler le coefficient de narrativité. Le roman généalogique que relate la *Genèse*, et qui tend à justifier après coup le primat d'Ephraïm et de Manassé, semble donc ici faire place à un discours de tout autre visée. Ce dernier réfère les contenus narratifs, découpés selon la règle du jeu, c'est-à-dire en forme anecdotique et familière, à un sens que seuls Joseph et à un moindre degré Jacob sont ou seront capables de dégager au fur et à mesure de leur occurrence. C'est cette occurrence tant de faits que de visions ou de propos que semble désigner le terme de *ah'âdith* (6). Ainsi toute l'aventure de Joseph coopère-t-elle à son propre dégagement de sens, ou *ta'wil*. Après une série de vicissitudes et de distorsions, elles-mêmes voulues par Dieu, une coïncidence éclatera entre la fin temporelle de l'aven-

ture, l'accomplissement de la prémonition de Jacob et la conscience reconnaissante qu'en aura Joseph, coïncidence si édifiante que seule la pourra désormais parfaire une sainte mort (101).

Si cela est vrai, la sourate de Joseph est aussi la sourate de l'énigme et de son déchiffrement, autant dire de la vie et de ses signes. Et les interprétations tant judaïques que chrétiennes (Pascal) et musulmanes y découvrant « le symbole du juste qui, guetté par sa peccabilité autant que par la méchanceté des hommes, parvient pourtant à se maintenir dans la voie de Dieu » (R. Blachère), font davantage crédit à une narrativité dont nous avons montré les limites qu'à la structure proprement coranique. Celle-ci nous est apparue comme liant les vicissitudes du récit aux instances d'une signification. La sourate de Yûsuf ne serait-elle pas par excellence la sourate sémantique ?

Voilà ce que semble confirmer, en tout cas, dans le texte, une étonnante série de trompe-l'œil, donnés comme tels, et d'inversions par rapport à la pratique commune, que l'histoire devra résoudre pour arriver à son dénouement. Jugeons-en plutôt : une société patriarcale et bédouine où le puîné non seulement se voit privilégié sur les aînés, mais finira par recevoir l'hommage de ses père et mère (4), lesquels il installera sur le trône, retournant ainsi l'ordre du lignage ! Est-ce là la seule apparente entorse à la normalité ? Mais non ! Voici la solidarité agnatique oblitérée par un quasi-meurtre et par un mensonge calomnieux ; voici un élu de Dieu vendu à vil prix ; c'est l'étranger acheteur qui le traitera avec bienveillance, au point de l'adopter, de lui donner sa place. Renversements encore plus graves dans la scène de la tentation (21-30) : c'est la femme qui s'offre et l'homme qui se refuse ; la chemise de l'homme est déchirée par derrière (26) : deux détails qui n'ont pas laissé de surprendre les commentateurs. Et puis, l'étrange scène du « goûter » *muttakâ* ! Les exégètes anciens, T'abarî et Râzî, ont consacré de longues pages à en déployer les étrangetés, auxquelles les spéculations rabbiniques tardives et ce qu'en ont gardé les musulmans (*isrâ'illiyât*) en avaient encore ajouté d'autres. Plusieurs de ces ajouts sont de pure gratuité, par exemple la mention d'« oranges » ou plutôt de « cédrats » *turunj* : ne faut-il pas des fruits pour expliquer les couteaux par quoi les invitées s'entaillent les mains ? Mais peut-être aussi, selon certains exégètes, *akbarnah* doit-il s'entendre par l'émoi sexuel que leur inspire Joseph, et qui provoquerait en elles un flux menstruel. Certains exégètes l'ont dit. La scène est d'ailleurs obscure ; il s'agit bien d'inviter de la part de ces femmes (33), encore que ce prélude à une scène de prostitution inversée soit seulement sous-entendu...

Il est vrai que dans cette suite de dévoilements/revoilements successifs que comporte la sourate, toutes les énigmes ne sont pas résolues, loin de là. Il faut même noter l'abondance des mentions ou des images suggérant ce

qui cache, ou se cache : rester silencieux sur une vision (5) ; la profondeur du puits (10, 19) ; les portes bien fermées (23) ; la prison (35-42) ; l'intendance des silos (54) ; les marchandises dissimulées (62) ; la coupe cachée (70 sq.). Il y a plus. Qui est Joseph, en définitive, ou plutôt que devient-il ? Une « excellence » *'azîz*, ou même le roi, un roi d'Égypte, que du reste la sourate n'appelle jamais Pharaon ? Curieuse omission, en vérité, que ne semble pas avoir remarquée l'exégèse, puisqu'elle s'évertue à situer l'un par rapport à l'autre « le Pharaon de Joseph » et « le Pharaon de Moïse ». Si Freud avait connu ces commentaires, et surtout l'étrange identification de Joseph au roi lui-même, nul doute qu'il n'en eût tiré argument supplémentaire pour sa paradoxale hypothèse sur les origines du monothéisme.

Plusieurs autres énigmes restent posées : le passage par les douze portes, précaution qui ne servira à rien (68) ; la prosternation finale : mais qui se prosterne ? toute la famille, ou les frères à l'exclusion des parents que Joseph avait placés sur le trône (99) ? Or, dans cette seconde hypothèse, la liberté inspirée de Joseph aurait, en un certain sens, « corrigé » la prédiction de Jacob...

De l'épilogue enfin la logique elliptique appellerait une analyse spécialisée. A tout le moins nous livre-t-il le maître-mot de tout le texte : *ghâchîya*, littéralement « l'occultante » (107), et la conclusion véritable : « Il y a dans la narration de ce qui a trait aux Prophéties une leçon pour les clairvoyants. Ce n'est nullement propos inventé, mais véridiction de ce qu'il (?) présente, explication de toute chose, et, pour les croyants, guidance, miséricorde ». Au *ta'wil* ou faculté interprétative dont était gratifié Joseph, la prophétie actuelle apportera *taçdiq* et *tafçîl*, c'est-à-dire, avons-nous traduit, « véridiction » et « explicitation ». Mais ce « clair et distinct » prophétique laisse, comme il se doit, subsister des zones d'ombre : ainsi d'*alladhî mâ bayna yadayh* (111) : à qui ou à quoi renvoie le pronom ? ; ainsi de l'allusion aux prophètes issus des villes (109), sur laquelle aucune glose ne nous a paru avoir jeté jusqu'ici de clarté satisfaisante...

Aussi bien la sourate n'entend-elle pas dissiper entièrement le caractère énigmatique de l'univers sous peine de devenir contradictoire avec son propos.

\*  
\*\*

Après cette première partie d'exégèse coranique, où l'on a mis à profit chaque fois que possible des méthodologies contemporaines, et les *tafsîr*-s les plus récemment parus, en utile complément aux commentaires classiques, on s'est efforcé de regrouper plusieurs centaines de témoignages d'ordre interne (coupures de presse égyptienne et séoudienne, articles de revues spécialisées, telles que *Minbâr al-Islâm*, essais indépendants), en forme de bilan

sur les comportements présents de l'islam dans tel ou tel de ces pays, et notamment en Egypte. On n'ambitionnait naturellement pas l'exhaustivité. Toute foisonnante et mouvante qu'elle fût, néanmoins, la matière s'ordonnait entre les pôles rivaux de la sauvegarde et de la novation, de la fidélité et de la critique : rien, sur ce point, à quoi l'on ne s'attendît ! Il en ressortait aussi la disproportion grandissante entre de nouvelles complexités et les responsabilités que la magistère est capable d'y exercer. Ces sortes de décalages, s'ils ne traduisent pas encore une expansion générale et décisive de la sécularité, laissent parfois percer des remises en cause. L'apologétique même, chemin faisant, a modifié objectifs et langages. Ainsi la comparaison entre deux ouvrages émanant de la même famille d'ulémas de Tripoli (Liban) *Risâla al-H'amîdiyya* d'une part (1888) et *Qiççât al-îmân* (1971), découvre-t-elle à l'évidence que la problématique de l'islam, ou du moins de sa mise en œuvre humaine, a varié entre ces deux dates. Elle existe donc, cette problématique, au moins implicitement, n'en déplaise à telles positions conformistes, trop enclines à traiter par prétériorité les évolutions du monde alentour et de la société musulmane elle-même.

Le contenu des cinq leçons consacrées à ce premier bilan, fort incomplet on s'en doute, fera l'objet d'un article à paraître. On ne saurait donc ici le résumer, d'autant plus qu'en la matière, tel ou tel détail peut valoir autant que l'ensemble.

\*  
\*\*

On aura conclu le cours du *samedi* par deux petits essais. L'un, portant sur « l'islam et le sacré » prenait un peu témérairement, on le craint, le contrepied de certaines vues communément reçues sur l'islam en tant que « théocratie laïque » ou qu'espace de sacralité diffuse. Nous pensons tout au contraire que l'islam s'est voulu dès l'origine responsabilité dans le siècle en même temps qu'engagement à l'égard du *ghayb* ou « mystère ». Refoulant, détruisant ou récusant sous le nom de paganisme ou d'associationisme tout le sacré qui, à des titres divers, empreignait la vie orientale de l'époque, il aura, paradoxalement, réduit les passages entre l'un et l'autre ordre de choses à l'apport de la révélation, lequel du reste s'exprimait en langage humain et sollicitait explicitement la raison et l'initiative de l'homme. Ce message, difficilement reçu, a fait l'objet, simultanément ou tour à tour, des réactions compensatoires les plus diverses : résurgences de paganisme, acculturations étrangères, spéculation théologique et mystique — si bien qu'il se présente fort rarement aujourd'hui à l'état pur. L'intégrisme actuel, qui prétend le restaurer, procède plus qu'il ne le croit des évolutions historiques qu'il veut combattre. Bref, comme nous le disait paradoxalement un cheikh, il n'y a peut-être pas encore de sociétés vraiment islamiques, mais un monde à islamiser. Et cela même en islam...

Ce caractère volontariste et toujours inchoactif de l'islam en tant que régulateur des consciences et des conduites en constitue encore, à l'heure présente, l'une des forces, souvent ressentie comme « révolutionnaire ». Il est vrai que les processus de modernisation permanente du *tajdîd*, expressément visés par la Prophétie, ont rarement trouvé d'agents intellectuels et sociaux à leur mesure. Un gros effort d'analyse historique de soi et de prospective du monde alentour incombe donc aux sociétés musulmanes pour autant qu'elles veuillent progresser dans la fidélité. Comme nous l'enseignent peut-être des expériences récentes, tout progrès dans l'islam implique pour elles, sous peine d'échec et de régression, un progrès de l'islam lui-même, non certes dans ses références métaphysiques, mais dans ses mises en œuvre sociologiques.

\*  
\*\*

Le cours du *vendredi* revenait une fois de plus à l'interrogation de manuscrits maghrébins. A en croire la vulgate historique du Maroc, l'aventure d'Ah'mad b. °Abdallah, plus communément appelé Ibn Abî Mah'allî, ou même Abû Mah'allî (1560-1613) (sigle A.M.), n'aurait constitué qu'un épisode des désordres qui, de la mort du grand sultan Sa°dien Ah'mad al-Mançûr (1603), jusqu'à l'installation de l'Alaouite al-Rachîd à Fès, illustrèrent longuement et désastreusement les étapes d'un changement de dynasties. Il faut croire cependant que la personnalité de ce religieux a durablement impressionné les esprits puisque sous Mawlây Ismâ°il encore, les *Muh'âd'arât* d'al-Iousi, après la *Nuzhat al-H'âdi* d'al-Ifrânî tirent leçon de son échec plutôt qu'elles ne condamnent son initiative. Longtemps après l'événement, les populations subsahariennes du Maghreb central refusaient de croire à sa mort : il était seulement « caché ». Et si l'on ajoute que ce théologien rebelle, dans la période de quatre ou cinq ans qui précéda son soulèvement, a rédigé une œuvre considérable (un millier de pages de manuscrit), on mesurera l'intérêt qu'il y aurait à pénétrer les « dessous » et les « dedans » d'une aventure aussi brève qu'intense.

Nous devons l'aimable communication de ces manuscrits aux directeurs de la Bibliothèque royale et de la Bibliothèque générale de Rabat, ainsi qu'à l'historien algérien Mehdi Bouabdelli. Les uns agitent des thèmes polémiques visant à la déchéance du sultan de Fès al-Mâmûn, lequel venait de livrer Larache aux Espagnols (1610), ou condamnent les déviations du « saint » °Abd al-Qâdir b. Abî Samâh'a dit Sidî al-Cheikh, éponyme des prestigieux lignage et groupement bien connus du Sud oranais. D'autres relatent une biographie et un itinéraire spirituel. Ils dressent enfin une sorte d'encyclopédie dogmatique où l'auteur prend position dans les controverses morales et théologiques du temps. A ces différents contenus ressortissent respectivement

les écrits suivants : 1) *Samm sâ'a, Mihrâs ru'ûs al-jahala, Tahyîj al-usûd* ; 2) *Içlît al-Khirrit* ; 3) *Salsabil al-h'aqîqa* (titres abrégés). On n'a pu consulter un autre ouvrage, d'ordre dogmatique, *al-Qist'âs*, apparemment perdu. La lecture assez lâche que nous avons faite des microfilms en notre possession n'autorise pas encore de conclusions définitives.

\*  
\*\*

On ne connaissait jusqu'ici A.M. que par la *Nuzhat al-H'âdi*, dont le témoignage en l'espèce peut-être jugé tardif et contraint, de même que par quelques archives anglaises et hollandaises, judicieusement exploitées par M<sup>me</sup> Dj. Jacques-Meunié. Ainsi se sont accréditées, à propos de celui qu'on tenait pour un « marabout », son renom de thaumaturge, et l'étrange mention qu'il aurait conduit son offensive monté sur un bouc ! Quant à cette pittoresque invraisemblance, plusieurs passages de nos manuscrits donnent à penser que cet animal, symbole soit d'énergies mâles, soit d'excès coupables (cf. la contre-petterie relatée entre *tays* « bouc » et *t'aych* « démesure »), fut évoqué dans un sens ou dans l'autre au cours des polémiques en vers qu'avaient échangées A.M. et Sidî al-Cheikh. Il est probable que les rapporteurs européens ont en l'espèce fait un sort à un raconter populaire. Quant à la réputation de thaumaturge, si l'homme en a bénéficié ou peut-être usé, nous n'avons rien trouvé jusqu'ici dans son œuvre écrite qui ne se réclamât de l'orthodoxie et de la rationalité. A preuve cette définition du « saint » *al-çâlih'*, lequel « n'est que celui qui observe les interdictions de Dieu Très-Haut, reste innocent quant à la religion et à l'honneur, s'écarte de choses même neutres, de peur de tomber par elles dans ce qui comporte inconvenient et scandale, et cela par effet de scrupule : et voilà la condition constitutive du qualifié, du pieux, du savant, de l'agissant, en tout temps en tout lieu ».

Certes A.M. fut considéré quelque temps comme un *râ'is*, c'est-à-dire comme exerçant en quelque sorte une mission théologale de réforme de l'état de choses existant. On l'a même accusé d'ambitionner le statut du *mahdî*, ou « maître de l'heure », auquel le millénarisme confie une tâche de salvation collective. Sans doute était-il sollicité par l'histoire de l'Almohade Ibn Tumert. Il y consacre un long développement dans le *Salsabil*, dont la rédaction précéda immédiatement sa rébellion. Mais voici, tirées d'un texte encore postérieur, des lignes bien remarquables de la part d'un homme qui, plongé dans des situations aussi violentes, prend de telles responsabilités : « Si l'on m'objecte que tout mon propos tourne autour du statut de *mahdî*, celui-là même que le populaire appelle le Fatimite attendu en tout lieu à la fin des temps ; lors donc, si je l'étais pour de bon, je n'aurais qu'à trancher sur ma mission, qu'à vous en annoncer la nouvelle, pour acquérir gratitude et mérite ; pourquoi

me taire, pourquoi craindre, moi qu'on devrait craindre, en tant que m'acquittant d'un pacte avec Dieu ? Eh bien, dans cette hypothèse, ma réponse serait la suivante. S'il en est ainsi, il faut distinguer trois cas, et rien de plus. Ou bien je doute encore de moi-même, ou je présume, ou j'ai une certitude. Si je doute ou présume, il ne me sera pas licite de prétendre à une telle dignité sur la seule base du doute ou de la présomption : ni en celle-ci ni en celui-là on ne peut placer sa créance. Si au contraire j'ai certitude et non pas doute ou présomption, ce qui va m'empêcher d'en faire état non pas allusivement mais explicitement, c'est que j'en subordonne l'initiative à un ordre exprès de Dieu... Bref la chose est fort ambiguë : nier réserve le droit d'affirmer ; affirmer, c'est se dérober à la preuve, faute de laquelle, dans l'une et l'autre éventualité, on aurait beaucoup à regretter, en une occurrence où le regret ne peut en rien servir celui dont le pied a failli... ». Ambiguïté, comme on voit, et qui couvre peut-être des options tactiques. Mais plus encore témoigne-t-elle, selon nous, des hésitations d'un croyant scrupuleux et d'une perplexité d'intellectuel.

A.M. tranche ainsi, typologiquement, sur ses principaux adversaires : le dynaste décadent et compromis qu'il va chasser de Marrakech, en prélude, assure-t-il, à la conquête de Fès et des places chrétiennes ; le marabout du Sous, porté par d'archaïques allégeances, et qui mettra brutalement fin à son aventure ; Sîdî al-Cheikh enfin qui, juste à ce moment, fondait dans le Sud algérien sa zaouïa d'Al-Moghâr. Au premier, bien sûr, il s'oppose comme tout insurgé anti-dynastique. Avec le second, il offre une différence substantielle : il n'a pas d'assise territoriale et n'incarne aucun particularisme. Mais c'est sa polémique furieuse, presque obsessionnelle, avec le troisième qui nous offre les traits les plus riches et soulève les problèmes les plus ardu.

La tradition recueillie auprès de sources locales, par Trumelet et Ed. et M. Gouvion connaît fort bien l'« ancêtre » et patron vénéré de ces Ulâd Sîdî al-Cheikh, qui donnèrent tant de tablature à l'armée française sous le Second Empire. A.M. dit avoir recouru au magistère spirituel de cet aîné après la mort de son premier initiateur, Sîdî Muhammad b. Mubârak al-Tastawîf. Mais à une très courte période d'euphorie mutuelle succéda entre les deux hommes une implacable inimitié. A.M. se crut empoisonné et, quittant les lieux que dominait son adversaire, c'est-à-dire notamment Figuig, s'enfonça dans la vallée de la Saoura, jusqu'au delà de Beni Abbès et en plein Gourara. Il a laissé une description saisissante des mauvaises mœurs du marabout, nous dotant d'une critique pittoresque, mais non certes isolée, du culte des saints du Maghreb.

◊ Il est probable cependant que là ne résidait pas la seule raison du conflit. C'est, croyons-nous, la tradition déviante d'Ahmed b. Youssef qu'A.M.



réprouvait en Sidi Cheikh et ses adeptes. Ne les alignait-il pas sur la secte hétérodoxe des Sulaymâniya ou <sup>°</sup>Akâkiza ? En cela encore, c'est au nom de l'orthodoxie qu'il s'insurge, quand il dénonce cet envers de l'hagiologie populaire. Et telle est sans doute la raison de la répugnance que de son temps et longtemps après sa mort, les ulémas du Maghreb manifestèrent à récuser une entreprise qui aura pourtant échoué dans la tuerie. D'où encore l'approbation qu'il obtint du savant algérois Sa<sup>°</sup>id Qaddûra, du jurisconsulte de Figuig « Bel-Qâsem » b. <sup>°</sup>Abd al-Jabbâr, et de nombreux docteurs orthodoxes du Maghreb Central et Saharien.

\*  
\*\*

Citons pêle-mêle d'autres points sur lesquels l'œuvre d'A.M. semble jeter un jour nouveau : une description de la décadence de Tafilalt, succédant à sa prospérité ; des particularités liturgiques de Fès ; une notation sur la prédominance de contingents algériens dans la colonne turque qui vint établir à Fès le sultan Moulay Abdel-Malek ; l'allégation selon laquelle, parallèlement à la légende qui fit survivre le roi don Sebastian à la bataille des Trois Rois, le Sa<sup>°</sup>dien félon tombé à ses côtés n'aurait pas non plus péri, mais poursuivi ses aventures en Afrique Noire ; la polarisation des confréries mystiques du Maghreb entre la mouvance jazoulite et celle d'Ahmed ben Youssef : -traits que multiplieront sans doute une lecture plus méticuleuse de nos manuscrits, et leur comparaison avec des documents de même époque.

#### PUBLICATIONS

*De l'Euphrate à l'Atlas*, t. I : *Espaces et moments* ; t. II : *Histoire et nature*, Paris, 1978, « La Bibliothèque arabe », éd. Sindbad, 731 p.

*L'intérieur du Maghreb, XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s.*, Paris, 1978, N.R.F., coll. Bibliothèque des Histoires, Gallimard, 546 p.

*Gli Arabi, Caratteri originali e ricerca di una identità*, Torino, 1978, Piccola Biblioteca Einaudi, 130 p., trad. italienne de l'ouvrage *Les Arabes*.

*Structures sociales du Haut-Atlas*, suivi de *Retour aux Saksawa* (cette dernière section en collaboration avec P. Pascon), nouvelle édition, revue et augmentée, Paris, 1978, P.U.F., collection « Sociologie d'aujourd'hui », 513 p. + IX pl.

*Le Maghreb entre deux guerres*, nouvelle édition, Paris, 1978, Ed. du Seuil.

*Les dix grandes odes arabes de l'Anté-Islam, les Mu<sup>°</sup>allaqât traduites et présentées*, Paris, 1979, « La Bibliothèque arabe », Ed. Sindbad.

« An Islamic Heliopolis ? », in *Towards an architecture in the spirit of Islam*, Proceedings of seminar one, The Aga Khan Award of Architecture, Renata Holod éd., Gouvieux, 1978, p. 9, 15-25, 69.

« Introduction » à *Islam et Société*, in *Social Compass*, Revue internationale des études socio-religieuses, Belgique, 1978, n° XXV, 3-4, p. 301 à 313.

« L'Islam vu par Taha Hussein », in *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut Français de Damas, t. XXIX, 1977, pp. 65-72.

« Sociologies " de " ou " sur " l'Islam ? », in *Archives de Sciences Sociales des religions*, Paris, n° 46/2, 1978, p. 193 à 197.

Ibn al-Mu<sup>c</sup>tazz, « *Nazaltu min laylin* », trad. J. Berque, *Les Cahiers de l'obsidienne*, vol. 1, 1979, p. 25 sq.

#### DIVERS

— « *Min al-wasat'ilâ'l-Mutawassit* », in *Al-Nahâr al-Duwali*, Paris, n° 59, 2<sup>e</sup> année, samedi 17 juin 1978. — Préface du livre de Marc Bergé, *Les Arabes*, Paris, 1978, éd. Lidis. — « Réinventer la coexistence », extraits d'*Arabies*, in *Témoignage chrétien*, Paris, n° 1763, 20 avril 1978, p. 13. — « L'état actuel du monde arabe et les problématiques de l'indépendance », in *Recherches Arabes*, n° 1, mai-juillet 1978, p. 25 à 28. — « Atlas ou la conjuration du souvenir », article sur une œuvre de Khaïr-Eddine, in *Demain l'Afrique*, n° 13, octobre 1978, p. 79. — « Images de l'Islam », in *Le Monde*, 24 décembre 1978 (article sur *L'Islam et l'image*, ouvrage de Md Aziza). — « Governare con il Corano », a cura di Rario Accolti Gil et Corinne Lucas, in *Mondoperaio*, Rome, n° 3, mars 1979, p. 75 à 87. — « Iran : l'Islam entre la révolution et l'archaïsme », in *Maintenant*, Paris, n° 1, 12 mars 1979, p. 13. — « Pierre Desgraupes fait le point avec J. Berque, spécialiste de l'Islam », in *Le Point*, Paris, n° 342, 9-15 avril 1979, p. 143 à 156. — « *Rihlat al Faylasuf al musta<sup>c</sup>rib min al-Turâth ilâl-Wahda* », entretien avec Badr al-Dîn Arodaki, *Al-Fikr al-Arabi*, Beyrouth, n° 2, août 1978. — « L'intérieur du Maghreb : une grande quantité d'expériences historiques », entretien avec M<sup>me</sup> Houria Sinaceur, in *Libération*, Rabat, n° 208, 23 février 1979, p. 12 à 14. — « Le retour aux sources, Frères ou ennemis », entretien avec C. Dedet, in *Les Nouvelles littéraires*, Paris, n° 2678, 15 au 22 mars 1979, p. 9. — « Entretien avec Kâz'im al-Moqdâdî », in *Supplément littéraire du journal Al-Thawra*, Bagdad, 19 avril 1979, p. 15. — Entretien avec M<sup>me</sup> Na<sup>c</sup>na<sup>c</sup>, in *al-Safir*, 6 mai 1979, Beyrouth. — Entretien avec M. Bachir Bâh'ith, in *L'Iraq aujourd'hui*, n° 73, 5 mai 1979, Bagdad.

### VOYAGES

Séjour en Iraq, sur l'invitation du ministère de la Culture (9-19 avril 1979). Conférences en arabe aux universités de Bassora et de Bagdad sur : « Les *Mu'allaga-s*, du point de vue des sciences sociales ». Séjour en Arabie Séoudite, comme consultant de la S.E.D.E.S. auprès du ministère des Affaires sociales (1-14 mai 1979). Séminaire tenu au Dept. de Sociologie de l'Université de Riyadh. Tournée dans l'Asir. Conférence donnée, le 14 juin 1979, au Polytechnicum de Zurich, sur : « L'Islam en devenir ».