

## Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

Que ce soit en Iran, en Afghanistan, en Arabie Séoudite, ailleurs encore, des événements récents ont attiré l'attention du public le plus large sur la démarche de l'Islam contemporain. Ces événements diffèrent, certes, de nature et de niveau selon les pays en cause, et l'opinion mondiale les interprète en fonction de ses propres diversités. De quoi s'agit-il en effet ? Ici d'une révolution conduite par le clergé chi'ite, là de la mobilisation de larges couches populaires contre un coup d'Etat soviétisant, là encore d'une protestation millénariste contre le comportement d'une orthodoxie d'Etat, pour ne rien dire de la revendication agitée ça et là par des groupes d'« intégristes ». Y a-t-il unité entre des phénomènes aussi hétéroclites, ou ne serait-elle qu'un effet trompeur de l'analyse réductrice ? Sans vouloir conclure à propos de faits sur lesquels nous ne possédons pas d'information directe — aussi bien n'entendons-nous pas mener une enquête de Sciences-Po —, nous avons dégagé leur plus grand commun diviseur à l'aide d'une problématique générale de l'Islam contemporain, celle-là même que notre cours du *samedi* tente depuis trois ans d'élucider.

\*

\*\*

L'Islam en tant que sociétés et que cultures se ressent à coup sûr des défis de la modernité. Il y a répondu inégalement et diversement depuis un siècle, et plus précisément depuis la Première Guerre mondiale, par la résistance politique, par la construction de l'Etat, par l'adoption de techniques industrielles, par l'option pour des manières de vivre ou même des idéologies de l'Occident libéral ou socialiste. L'indépendance obtenue au cours de la dernière génération l'a laissé toutefois sur sa faim. Sa revendication s'est donc souvent radicalisée, cependant que beaucoup d'initiatives gouvernementales ont généralisé dans ses masses et ses élites l'amertume et parfois le refus. Le recours à la spécificité, qui avait pris une forme nationalitaire (*qawmiya*) et culturelle (idée de « legs » ou *turâth*), gagne maintenant des domaines plus internes, ceux de la croyance et de l'éthique. L'Islam-religion que, dans la plu-

part des cas (le Wahhabisme faisant là-dessus exception), l'histoire contemporaine de ces peuples avait contourné ou négligé, semble devoir entrer désormais dans le jeu social et politique.

Mais il ne sort de son « linceul de pourpre » que pour affronter un redoutable dilemme. Un regain de la fidélité, propre, effectivement, à mobiliser les masses, ne va-t-il prêter ses forces vives qu'à un passéisme réactionnaire ? Et s'il s'agit de « rénovation » *tajdid*, notion canonique accréditée par un *h'adith* et toute une exégèse (cf. l'ouvrage *al-Tanb'ra* de Suyût'î et, plus récemment, l'alerte petit livre d'Amîn al-Khûlî), quelles formes cette rénovation peut-elle prendre, et ne constituerait-elle pas, à la limite, comme le prétendent certains conservateurs, un dernier piège du cosmopolitisme et de l'abdication ?

\*  
\*\*

Pour traiter adéquatement le problème il faut le replacer dans ses contextes propres d'époque, de milieux, de personnes. Or, si nous en croyons l'affirmation de beaucoup d'ulémas, c'est en tant que problème qu'il échapperait à nos prises. Et cette objection paradoxale invoque bien des arguments.

C'est ainsi, rappelons-le, par référence aux cours de 1977-1978 et 1978-1979, que l'Islam se veut plus qu'une spiritualité. Il se flatte de traits d'indivision qui lui permettraient, selon beaucoup, d'échapper aux évolutions séculières. Or il s'agit là, pensons-nous, d'une vue utopique. Et nous employons ce mot avec respect et critique tout ensemble. Sans doute est-ce un privilège pour une civilisation d'être unifiante et globale. Sans doute est-ce un malheur pour l'Occident d'être tellement divis, compartimenté. Marx lui-même, champion du classificatoire, si l'on peut dire, appelait à un stade ultérieur de la société où régnerait l'harmonie de l'humain polyvalent et où d'ailleurs celui-ci serait promu à sa vérité naturelle (nous dirions aujourd'hui « écologique »), alors que réciproquement s'humaniserait la Nature...

Or l'Islam offre déjà, en un sens, cette harmonie, cette « naturalité » à ses fidèles. Certes, il l'offre en tant que message des origines, que legs d'un âge d'or, et non pas en tant que conquête de l'âge industriel. S'il se refusait, ne disons pas aux dissociations du social et du vital — en cela il n'aurait que trop raison —, mais à la différenciation des rôles et des domaines, entre autres ceux du « spirituel » et du « temporel », il se refuserait du même coup à prendre en compte la révolution technique et scientifique. Mais ce serait une position intenable, car cette révolution est déjà entrée dans les faits et dans les mœurs. C'est justement cette prise en compte, que nous l'appelions histoire, modernité, complexité, attitudes analytiques, qui est, pour l'Islam comme pour tout autre système, ne disons pas le but, mais le moyen de toute construction de l'avenir. Et cette construction, l'Islam, l'Islam-société aussi bien que l'Islam-religion l'ont effectivement entreprise.

\*  
\*\*

Nous avons, à d'autres occasions, insisté sur les manifestations théoriques ou pragmatiques d'attitudes novatrices, trop souvent refoulées dans leur propre milieu et ignorées ou minimisées par l'Occident. Les noms de libéraux « occidentalistes » tels que Taha Hussein ou le D<sup>r</sup> Kamel Hussein (ce dernier pouvant être à juste titre considéré, à la différence du premier, comme un penseur religieux) seront souvent revenus dans nos cours, et l'on eût aimé à les compléter par ceux de modernistes iraniens, ottomans ou tatars sur qui, malheureusement, on n'aura pas insisté faute de documentation de première main.

Il n'en a pas été de même d'autres auteurs de qui les œuvres nous étaient plus directement accessibles en arabe ou en anglais : tels Kamal Jumblat, qui sollicita, sa vie durant, d'une touche respectueuse, le ressort secret des changements de phase et des transferts de civilisation ; Mohammad Iqbal, si justement sensible à l'« immédiateté » et à la « globalité » de l'Islam et qui, au bénéfice d'une option prométhéenne pour la vie, désavouait toute médiatisation de l'Islam par ses clercs (« *mollaïsm* ») ; Abû'l-Kalâm Azad, homme d'Etat et grand commentateur coranique. Son impeccable orthodoxie sut trouver les ouvertures nécessaires pour maintenir avec l'hindouisme une « convivialité ». Plus proche de nous encore l'iranien Ali Shariati, mort il y a quelques années dans de tristes circonstances, et à qui nous rattachent des souvenirs personnels (il a participé à notre séminaire dans les années 60).

Dans son œuvre nombreuse, fiévreuse, éloquente, c'est de théologie, de sociologie et de philosophie de l'histoire qu'il s'agit tout à la fois. A la notion trop souvent figée ou déformée de *wah'da*, Shariati substitue les dynamiques d'un *tawh'id* ou « effort, devenir unitaire ». Les termes désignant la religion lui paraissent tous, étymologiquement, suggérer l'idée de voie, d'itinéraire : d'où ce constat subversif que ce qui *mène à...* ne doit pas *ne mener qu'à soi-même* ! Le dualisme de Caïn et d'Abel domine le passé et le présent de l'humain. Le Coran a pris le parti d'Abel, c'est-à-dire des « humiliés » et des « offensés ». En insistant en nombre d'endroits sur la notion de « masses », Shariati traduit ainsi le vocable *al-nâs*, qui revient quarante fois dans le Livre. Et il observe avec pertinence que la sourate terminale *al-Nâs* fait pendant à la liminaire, la *Fâti'h'a*. Nous avons nous-mêmes noté cette symétrie anthropo-cosmologique.

\*  
\*\*

Ce serait bien sûr trahir les points de départ socio-historiques de l'enquête menée ici depuis un quart de siècle que de limiter à des *ijtihâd*-s personnels

les efforts déployés par l'Islam contemporain en vue d'une participation au devenir du monde. Ces efforts sont plus communément collectifs. Ils se concrétisent alors par l'interférence, sur des aires étendues, d'une modernisation de fait avec le respect d'une éthique et d'une croyance islamiques : on pense au nassérisme, à l'Algérie, etc. Rien n'interdit en effet à une société se voulant très engagée dans l'histoire, de puiser dans une révélation l'essentiel de ses paradigmes, pourvu qu'elle assume l'exercice de ses responsabilités. Si cela est vrai, les dilemmes fréquemment brandis par les tenants d'une indistinction entre le temporel et le spirituel, sont de faux dilemmes, et il ne faut pas une analyse bien ardue pour les imputer à des habitudes de caste ou de groupe.

Il n'en est pas moins vrai que si beaucoup de sociétés islamiques ont prouvé en l'occurrence le mouvement en marchant, ce ne fut pas sans tiraillements non plus que sans discordances. Il est vrai d'autre part que c'est au niveau des mœurs et des comportements qu'ont joué ces transformations. C'est là un domaine essentiel, qui devrait s'imposer à l'attention de l'historien social, de l'anthropologue et du sociologue, et que notre livre sur *Les Arabes d'hier à demain* (1<sup>re</sup> éd. 1960), aura eu le tort de négliger. Mais généralement ces interférences objectives ont échappé non moins aux théorisations du dedans qu'à l'observation du dehors. Elles étaient au surplus tributaires, aux yeux des ulémas (suivis en cela par les majorités), de la régulation islamique elle-même. Le rapport Islam-sociétés/Islam-religion se situe en définitive au cœur des problèmes que nous voudrions explorer, et à l'élucidation desquels ressortit pour large part la modernisation de ces peuples. Ayant traité assez longuement de cet aspect des choses dans notre *Islam au défi* (Gallimard, 1980), nous nous contenterons ci-dessous d'insister sur quelques points relatifs au Coran, référence omniprésente de toute régulation islamique.

\*  
\*\*

L'effort considérable de l'exégèse musulmane antique ou contemporaine, et de l'orientalisme, de Nöldeke à Rudy Paret et Montgomery Watt, nous aura permis de porter une attention en quelque sorte compensatoire sur la taxinomie, ou plus exactement sur ce qui, dans l'assemblage des versets en sourates et des sourates en Coran, traduit la concordance, ou, bien plus fréquemment, la discordance entre l'ordre de la « descente » et celui de la collection ; une intelligibilité discursive et la rhétorique de l'*ʾiʿjaz*.

Parmi les questions particulières que nous nous serons posées, citons celles de l'*iltifât* ou « changement de personnes » (dirons-nous « d'actants ? ») ; des titres des sourates et de leur rapport avec leur signifié principal ; du polythématisme, en tant que reflet d'une structure à entrelacs ; des tour-

nures idiomatiques (jurements, etc.) dans leur rapport avec la spécificité qu'assume le Message, et qu'il intègre à son caractère universaliste et d'absolu.

Le dire coranique opère, en effet, une synthèse constante entre deux catégories inégales de contenus. Tout se passe comme s'il mettait en place, dans un exposé *sui generis*, une structure/conjoncture. Cette jonction statutaire permet de projeter indéfiniment les mêmes invariances dans des occurrences renouvelées. Une telle dynamique pourrait n'être pas sans conséquence sur un déploiement du message dans et selon la ou plutôt les modernités.

Des travaux arabes, les *Dalâ'il* de Jurjânî par exemple, ou le *Radd al-Mant'iqiyîn* d'Ibn Taimiya ont amorcé ce qui pourrait être, comparativement à un « modèle » hellénique, une logique/rhétorique propre au Coran. Nous en avons donné une recension rapide, sans trop espérer que ces analyses anciennes se fussent intéressées à l'échelle supra-segmentaire, laquelle nous paraît de beaucoup la plus fructueuse en l'objet. Tout en appelant de nos vœux des études spécialisées (de logique symbolique ou mathématique par exemple) susceptibles de serrer de plus près ces difficiles problèmes, du moins avons-nous précisé quelques-uns des traits originaux qu'offrirait, selon nous, cette recherche.

L'antithèse saussurienne entre langue et parole paraît opératoire en l'espèce. Assumant la langue de Quraych, le *tanzîl* en dévalue, par définition, le système, au profit d'un système transcendantal, celui du « paradigme explicite » *al-imâm al-mubîn*. En d'autres termes il porte une parole de Quraych (mais non pas sa langue) à l'absolu. Bien que tendant à une complète intelligibilité, cette parole absolue subit comme un décodage de son système terrestre : d'où les « irrégularités » sporadiques (qui avaient frappé Nöldeke) qui s'y opposent au langage commun ; d'où la singularité d'un genre qui n'est ni poésie, ni divination, ni discours ; d'où des points d'ombre, ou lieux énigmatiques ménagés en plein *bayân* ; d'où le primat des valeurs de position des mots et des sentences sur les valeurs syntactiques et flexionnelles ; d'où enfin la force explosive des sons et des images.

Justement sensible à ces particularités, de même qu'à l'opposition entre cette combinatoire et la logique/rhétorique des Grecs (cf. le dialogue reproduit par al-Tawh'îdî), la critique ancienne des Arabes ne disposait évidemment pas des moyens d'analyse qu'eût requis une élucidation plus approchante. C'est à cette dernière que nous devrions tendre aujourd'hui.

\*\*

On a consacré, cette année encore, le cours du *vendredi*, à l'interrogation de manuscrits maghrébins. Outre les œuvres d'Abû Mah'alli, dont on avait

commencé l'année dernière la lecture, on a tiré parti d'autres textes microfilmés au Maroc : *al-Budûr al-D'âwîya* de Sulaymân al-H'awwât (1747-1816) ; *Tuh'fat al-Akâbir* et *al-Uqnûm* de °Abd al-Rah'mân al-Fâsî (1631-1685). L'intérêt se concentrait ainsi sur les rapports entre les conditionnements sociaux du xvii<sup>e</sup> siècle maghrébin, l'interprétation qu'en donnaient les docteurs et les formes rivales ou successives du pouvoir politique et du magistère doctrinal ou social à l'époque considérée.

La vulgate historique du Maghreb, qu'elle s'exprime dans des exposés d'ensemble déjà anciens (H. Terrasse) ou récents (A. Laroui), comme d'ailleurs aussi dans maintes approches de détail, attribuée à une exacerbation des attitudes religieuses, en contre-coup de la Reconquista, l'avènement de deux dynasties chérifiennes : Saadiens et Alaouites. De la mort d'Ahmed el-Mansour à l'avènement de Moulay Rachid (1603-1664, ou plutôt 1668) elle considère le Maroc comme ayant été en proie à un désordre dont les acteurs principaux auraient été des « saints » ou « marabouts ». De ce « maraboutisme », du reste, — terme accrédité par l'Ecole coloniale d'Afrique du Nord —, les historiens ont abusé, sans en distinguer les contenus propres de ceux d'autres morphologies religieuses : mysticisme des confréries, prestige des chérifs, observances populaires plus ou moins orthodoxes, Islam des docteurs enfin. C'est à plus de précision dans l'emploi de ces étiquettes sociologiques et à une réévaluation — généralement restrictive — de leur rôle historique dans la période en question que nous ont mené les études de documents inédits à quoi nous travaillons depuis une dizaine d'années.

1) Ce n'est certes pas qu'il faille minimiser l'importance des attitudes religieuses dans le devenir des sociétés maghrébines. Observons d'ailleurs que la thèse courante minimise l'Islam des docteurs et le jeu orthodoxe de régulation sociologique qu'ils exercent, au profit de manifestations effervescentes et généralement irrationnelles. Comme elle ne distingue pas entre formes différentes, elle s'interdit de nuancer et de préciser par milieux, catégories et tendances les degrés très divers affectant ces diverses dynamiques. Or en cela consisterait une tâche proprement historique.

2) Prenant semble-t-il le parti du centralisme étatique, elle dévalue les actions régionales, même si, comme dans le cas des ulémas (et non pas « marabouts ») de Dîla, l'une d'entre elles a pu faire figure d'Etat légitime pendant près d'un quart de siècle ! Elle traite donc en tant qu'anarchisme ce qui témoigne au contraire d'une grande richesse morphologique et d'une certaine créativité politique.

3) En ce qui concerne le problème des chérifs, si l'histoire traditionnelle de leur « établissement » (pour reprendre le titre d'Aug. Cour) est très divulguée, beaucoup de points restent dans l'ombre quant à l'influence politique dont ils auraient soudain bénéficié à partir du premier quart du xvi<sup>e</sup> siècle.

Or, s'il fallait expliquer par le chérifisme ou, plus généralement, par les jeux du sacré la subite montée des Sa<sup>c</sup>adiens, comment rendre compte du relatif effacement que subissent alors d'autres chérifs, les Idrissides, ou même les Alaouites, qui étaient déjà en place eux aussi, et plongeaient dans le même contexte historique ?

\*  
\*\*

Pour nous en tenir aux Alaouites, la description qu'Abû Mah'alli donne de Sijilmassa, dont il est lui-même issu, et la chronique de sa propre aventure, ou « épopée » (M<sup>me</sup> Dj. Jacques-Meunié), ne leur attribuent aucun rôle agissant même sur le plan local. Il est d'autre part manifeste qu'à l'endroit des Sa<sup>c</sup>adiens déclinants, Abû Mah'alli, un critique orthodoxe et nullement un thaumaturge, ne nourrissait aucun scrupule politique dû à leur qualité de chérifs. Les savants de Dilâ, qui se considèrent eux-mêmes si peu comme « marabouts » qu'ils donnent à l'un d'entre eux cette qualification à titre de plaisant sobriquet, éprouvent à l'égard des chérifs, notamment alaouites, mais encore idrissides, un respect à la fois sentimental et de bon ton, quelque peu protecteur : rien de ce qui pourrait traduire une allégeance. Parmi tous les *râ'is* agissants de l'époque, aucun n'est un chérif. Le pouvoir le plus durable, celui, précisément, des maîtres de Dilâ, s'impose au Maroc, pendant deux décennies, au nom d'un système où se conjoignent l'assise géographique, l'authenticité de terroir et la culture savante, mais pas spécialement un prestige d'ordre sacré. De fortes différences opposent, sur ce plan, l'ancêtre Abu Bakr, saint homme de montagne, et son fils, lettré déjà universaliste et résolument exotérique. Or c'est lui qui fonde une chefferie ! Même évolution, même passage dans le cas de la lignée d'Ah'mad el-Mansour, le patron du Tazerwalt.

Il n'est pas jusqu'à la biographie du cheikh <sup>c</sup>Abd al-Qâdir al-Fâsî qui, sous la plume de son fils, ne nous incite à substituer une vision plus complexe et moins naïve à l'hagiologie benoîte qui constitue, en ethnographie maghrébine, le pendant de l'explication privilégiant en histoire le rôle du sacré. De son rôle dans l'histoire urbaine, le biographe dit peu de choses. Quant à l'action religieuse de ce savant, si elle participe, comme tant d'autres, de l'expansion de la mystique Châdhulîya, elle ressortit aussi à la Malâmâtîya. C'est cependant une Malâmâtîya au second degré, si l'on peut dire, en ce sens que si le cheikh <sup>c</sup>Abd al-Qâdir opte pour l'apparente dévotion plutôt que pour le scandale, c'est en quelque sorte par ironie. Ironie à l'égard de qui ? Des bourgeois qui l'installeront à la meilleure place du panthéon citadin ? Des dynastes alaouites qui, consolidant la centralisation étatique, relèguent de tels personnages à des fonctions désormais subalternes ou du moins sectorielles, alors que naguère, à Dilâ comme dans la cité de Fès, ils tendaient si l'on peut dire, à une plénitude sociologique intercatégorielle ? C'est à cette

sorte de plain-pied avec la société globale et ses énergies échangeables qu'échappent, pour leur part, les Chorfa. Et c'est peut-être là l'explication de ce fait d'eux alors, au Maroc, les fondateurs d'un nouveau régime : ce qui devait correspondre à l'Etat moderne jusqu'à la fin de la période précoloniale.

\*  
\*\*

Il est sans doute trop tôt pour que notre relecture de l'histoire du Maroc débouche sur une prise de position trop précise. Du moins l'interrogation de ces quelques manuscrits aura-t-elle utilement déconcerté, voire contredit, certaines thèses parmi les plus courantes en la matière. Le rôle du rétrospectif dans les interprétations nous sera apparu, chemin faisant, en pleine évidence. Les « historiens des Chorfa » (pour reprendre l'expression de Lévi-Provençal) n'auront été tels qu'après coup !

Ce n'est pas un hasard que la littérature semi-hagiologique sur les chérifs se multiplie à mesure que se perpétue le pouvoir des Alaouites, et comme rétroactivement. Il se pourrait que l'établissement de cette dynastie, et de celle qui l'avait précédée, ait tenu moins à la qualification chérifienne, — ils la partageaient avec les Idrissides —, qu'à d'autres facteurs. Et moins à une prétendue vague de fond éveillée par la Reconquista dans les populations, qu'à une sorte de réserve, ou même de marginalité.

Marginalité géographique (le Sous, le Tafilalet). Marginalité sociale. Et là réside peut-être l'explication, disons du moins l'hypothèse de travail. Dans le Maroc des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, la nation, qui se cherchait, s'était un temps reconnue dans le pouvoir de Dilâ. Mais c'est le pouvoir des chérifs qui, parce qu'il se « distancie », statutairement, des mouvements de la masse, a introduit au Maroc (parallèlement aux Turcs dans le reste du Maghreb) les premières prises de champ, les premières divisions fonctionnelles de l'Etat moderne : grâce justement à cette distance sociologique, et, comme qui dirait, à une sorte d'exotisme...

#### PUBLICATIONS

*L'Islam au défi* (Paris, 1980, coll. « Essais », Gallimard, 311 p.).

*Les dix grandes odes arabes de l'anté-Islam*, traduction et présentation des « *Mu'allaqât* » (Paris, 1979, coll. « La Bibliothèque arabe », éd. Sindbad, 175 p.).

*Le Maghreb entre deux guerres* (troisième édition revue et augmentée, Paris, 1979, Le Seuil).

*Les Arabes* (troisième édition, revue et augmentée, Paris, 1979, coll. « La Bibliothèque arabe », éd. Sindbad).

« Movimento nazionale egiziano », in *Il mondo contemporaneo* (vol. IV, *Storia dell'Africa e del vicino Oriente*, éd. La Nuova Italia, 1979, p. 371 à 390).

« Présentation de la traduction du Coran par Jean Grosjean » (Philippe Lebaud, éditeur, Paris, 1979).

*Langages arabes du présent* (deuxième édition, revue et augmentée, Gallimard, 1980).

#### DIVERS

— Préface du livre de Choukri Ghali, *Egypte : contre-révolution*, Paris, 1979, éd. Le Sycomore, p. 9 à 16. — Préface d'une rééd. de René Caillié, *Voyage à Tombouctou*, Paris, 1979, éd. Maspero, p. 5 à 34. — Interview dans la revue *Al-Nahar*, du lundi 18 au dimanche 24 février 1980, n° 146, p. 53 à 57. — « L'Islam après le crime afghan », débat entre Mike Barris, J. Berque, C. Lazard, in *Politique aujourd'hui*, n° 1, 2, janv.-fév. 1980, p. 5 à 15. — Compte rendu du livre d'Abdelwahhad Meddeb, *Talismans*, in « Le Monde des livres », 22 fév. 1980. — Pour le troisième anniversaire de la mort de Kamal Junblat, entretien avec Hamida Nanaa, *al-Safir*, Beyrouth, 16 mars 1980. — « Entretien avec J. Berque », in *La Pensée Nationale*, n° 27, avril 1980, p. 19 à 25. — Interview avec Joseph Sayegh, dans *Nahar al-Duwali*, n° 153, 7 avril 1980. — Interview avec Nazif al-Choufi dans *Tichrin*, Damas, 22 mai 1980, p. 7. — Interview « Pourquoi l'Islam défie l'Occident ? », dans *Le Nouvel Observateur*, n° 811, 26 mai 1980. — Dialogue avec Walid Muchawwak, *al-Baas*, Damas, n° 5 297, 27 mai 1980. — Entretien avec Adel Yazigi, *al-Nahâr*, Paris, 15 juin 1980. — Entretien avec G. Anquetil et Cl. Jannoud, « La rénovation de l'Islam est-elle en marche ? », *Nouvelles littéraires*, n° 2 744, 3 juillet 1980. — Entretien avec Didier Eribon, « L'Islam au défi de ses contradictions », *Libération*, 12-13 juillet 1980. — Entretien avec Attilio Gaudio, « L'Islam à la croisée des chemins », *L'Opinion*, Rabat, 21 juillet 1980.

VOYAGES

Professeur visitant à l'U.C.L.A., Los Angeles, Californie, du 15 septembre au 15 décembre 1979. Conférence donnée à l'Université de l'Illinois, Urbana. Conférence donnée à Strasbourg sur : « L'Islam en devenir » (17 janvier 1980). Voyage en Syrie, du 16 mai au 24 mai 1980, avec deux conférences à Damas, sur : « Iqbal et l'Islam » (18 mai 1980) et « Les *Mu<sup>o</sup>allaqât*, du point de vue des sciences sociales », en arabe (21 mai 1980).