

## Histoire sociale de l'Islam contemporain

M. Jacques BERQUE, professeur

On se proposait de dégager, le *vendredi*, la double évolution qui, après la chute de Dilâ', consolida au Maroc d'une part l'Etat central des Alaouites et d'autre part une tradition culturelle liée à la bourgeoisie de Fès. La convergence entre ces deux mouvements n'allait pas de soi. Du temps de Moulay Ismaël par exemple, ils se heurtèrent à plusieurs reprises. Nos informations sont encore réduites, tant sur les circonstances d'événement que sur les contextes socio-économiques de ces conflits, bien propres à éclairer l'histoire interne du pays à l'époque. Mais sur les aspects culturels, juridiques notamment, les sources se montrent moins avares. En effet le modèle de la société islamique, où les ulémas sont appelés à exercer leur régulation, exerce fortement son influence sur les historiens officiels et encore plus sur les documents d'ordre juridique, religieux ou littéraire, dont nous n'avons dès lors qu'à dégager l'enseignement.

L'hypothèse selon laquelle cette période aurait constitué une « seconde phase de la crise maraboutique » (*sic*) ou manifesté au contraire « l'équilibre de la décadence », ne nous a pas paru opératoire. Nos recherches se sont plutôt orientées dans trois directions : 1) continuer l'analyse du « chérifisme » en tant que fonction sociale et que facteur du pouvoir ; 2) examiner les effets d'un centralisme aussi bien politique que culturel sur les forces périphériques, latentes ou refoulées ; 3) chercher dans des œuvres significatives du temps comment ces phénomènes furent perçus par les ulémas et intégrés éventuellement à la doctrine. On a poursuivi cette étude, comme par le passé, sur la base de manuscrits ou d'éditions lithographiques jusqu'ici peu ou pas interrogées.

\*  
\*\*

Dans le *°Amal al-Fâsî*, ouvrage didactique versifié consacré par °Abd al-Rah'mân al-Fâsî (1631-1685) à l'art judiciaire de Fès, le chapitre consacré aux Chorfa place en exergue la lignée des Jût'îyîn. Ce n'est pas un hasard, compte tenu du rôle que cette famille avait joué lors de l'« invention », sous les Wat't'âsides, du corps de Moulay Idris II, fondateur de la ville, et dans

nombre de circonstances ultérieures de la chronique citadine. Mais quelle place effective tenaient les Chorfa dans la société urbaine ? Un opuscule, *Dhikr ba<sup>c</sup>d' machâhîr ahl Fâs al-qadîm*, attribué à Mah'ammad b. °Abd al-Qâdir al-Fâsî (m. 1699/1700), les écarte systématiquement de l'inventaire des familles notables. Pourquoi ? Certes, Moulay Ismaël lui-même, en restaurant le mausolée de Moulay Idris et en le dotant d'un prône hebdomadaire (1721), semble avoir voulu jouer, dans une certaine mesure — et tardivement — la carte du chérifisme. Ce fut apparemment sans succès. Le prestige attaché à cette ascendance n'a pas dû compter pour grand chose dans son propre pouvoir, qu'il fondait manifestement sur l'entretien d'une armée de métier sans attaches avec le pays.

L'hypothèse, que nous avons précédemment avancée, à savoir que l'établissement des deux dynasties chérifiennes au Maroc aurait eu peu à voir avec un soulèvement religieux, mais au contraire l'aurait confisqué, nous paraît valoir encore plus pour les Alaouites que pour les Saadiens. C'est de la distance où il se situe relativement aux forces vives de la société, religieuses ou non, et de la disponibilité qui en résulte, qu'un prince chérifien tire le principal de ses chances. Il ne dépend ni d'une doctrine religieuse, comme les Almoravides et les Almohades, ni d'attaches de groupe, comme les Mérinides. Il manipule tous les agents sociaux, sans se compromettre avec aucun : pas plus avec telle tribu qu'avec telle couche urbaine. Cette indépendance relative se confirme sous Moulay Ismaël avec l'instauration d'une Garde Noire. Elle constitue une excellente base de manœuvre, mais a peut-être le tort de figer la vie politique dans une certaine immaturité.

\*  
\*\*

Cependant, alaouites ou idrissides, les chorfas vrais ou supposés continuent à accroître leurs effectifs. Si la plupart se posent encore en situation d'assistés, il en est déjà de riches. A Fès notamment, les exemptions fiscales dont ils jouissent ordinairement aux côtés des ulémas font d'eux un groupe de pression qui s'oppose au commun du peuple. *L'Iltiqât' al-durar* de Muh'ammad b. al-T'ayyîb al-Qâdirî (texte établi à Rabat par Alaoui Kacimi Hachem dans une thèse inédite) offre à ce propos quantité de notations pour la période consécutive à la mort de Moulay Ismaël. Ces conflits ne sont pas encore des conflits de classe. Ils tendent néanmoins, pensons-nous, à se substituer aux conflits de quartier qui avaient agité la période précédente. On pourrait en mettre en rapport avec des variations dans la prospérité citadine et les vicissitudes du commerce d'importation.

Quant à la situation de la ville, elle a sans doute globalement périclité sous ce règne, comme on le pressentait, encore que là aussi des notations précises de *l'Iltiqât'* nous inclinent à nuancer cette affirmation selon les

périodes. La bourgeoisie de la Qayṣarīya jouait évidemment un rôle dans l'échange économique avec l'extérieur. Elle le jouait en concurrence avec le négoce israélite : dans quelle proportion réciproque ? Et quelle proportion imaginer, dans son revenu global, entre l'importation, le circuit interne (lié à la confection artisanale) et le placement agricole ? Toujours est-il que plusieurs articles importés s'exposent dès lors à la critique des rigoristes, qui traduit peut-être une appréhension collective : les draps, les savons, les papiers. Et comme c'est la bourgeoisie qui, par la voix de ses juristes, exerce cette même censure, il faut croire que ce rôle n'échappe pas plus à l'ambiguïté que beaucoup d'autres démarches d'une économie mercantile.

Le commentaire de l'*Amal al-Fâsî* apporte sur ces débats divers éléments d'information. D'autres sources, plus attentives à l'événement, nous renseignent sur deux épisodes du conflit qui révéla des tendances oppositionnelles. L'un resta académique : ce fut la fameuse épître de H'asan al-Iousi au monarque à propos de l'arbitraire royal et du désarmement des tribus où, selon le propos du chroniqueur al-Nâcîrî, « plus une artère ne battait ». Le second tourna, dans des conditions encore mal élucidées, à une répression jugée scandaleuse même par les historiens officiels : le supplice du *faqîh* <sup>o</sup>Abd al-Salâm Guessous.

L'étude des manuscrits de l'*Uqnûm*, encyclopédie versifiée d'A. b. R. al-Fâsî et des Commentaires de l'*Amal* par les cadis al-Sijilmâssî et al-<sup>o</sup>Umayrî aura livré quantité d'apports, qu'on espère prochainement regrouper dans un exposé suivi. Citons par exemple la mention d'un *majlîs* judiciaire présidé par le sultan Saadien Ahmed El Mansour peu de temps avant sa mort ; une comptabilité détaillée de la répartition des revenus des *habous* de Moulay Idris ; de curieuses modalités touchant la gestion des Fondations de Fès, y compris le prêt des livres de leurs bibliothèques ; une notation sur la fréquence des transferts forcés de créances, en vue d'exécutions judiciaires, dans les débuts du xviii<sup>e</sup> siècle ; la controverse sur l'orientation des mosquées de la ville, controverse qui justement connut une recrudescence, sans doute oppositionnelle, lors de la restauration du tombeau de Moulay Idris par Moulay Ismaël.

Mais c'est naturellement sur les procédures internes de la connaissance et du droit que ces sources se sont révélées le plus instructives. En les complétant à l'aide d'autres informations tirées de recueils biographiques lithographiés ou encore manuscrits, tels que *Salwat al-Anfâs*, *Nachr al-Mathânî*, *al-Budûr al-D'awīya*, *Çafwa man intachar*, on s'est livré, pour ce troisième tiers du xviii<sup>e</sup> siècle maghrébin, à l'essai pluridisciplinaire que voici : évaluer le rôle de l'Islam en tant que loi, que foi, que culture, que comportement, dans la régulation de la société et de ses mœurs ; d'où, corrélativement, marquer la place respective du système et de ses irrégularités ; pour ne rien dire des contre-systèmes et des contre-cultures ; déterminer, par des indices précis et

datés, notamment judiciaires, l'évolution des attitudes juridiques et les niveaux différentiels de la conscience et de la pratique collectives. On espère consacrer une publication prochaine aux résultats de recherches dont la minutie apparente ne saurait masquer l'intérêt assez nouveau sur le plan de l'histoire interne du Maghreb.

\*  
\*\*

Une enquête attachée depuis longtemps à scruter les problèmes théoriques, les vicissitudes de fait et les potentialités de l'Islam contemporain, se devait de conclure par l'évocation de l'une des grandes instances à la fois historiques et doctrinales où se seront offertes à ces peuples les chances de l'avenir, sans qu'on soit sûr, il est vrai, que ces chances aient été saisies. La vie et la pensée de Shah Waly Ullah al-Dihlâwî (1703-1762) sont à peu de choses près contemporaines de celles du cheikh Ibn 'Abd al-Wahhâb, mais aussi de celles de J.-J. Rousseau. Il en ressort, à la veille des grands changements qu'allait connaître l'Occident, de profondes différences avec ce dernier, mais aussi de surprenantes affinités. Ne disposant pas encore de tous les documents nécessaires pour restituer un contexte de faits et d'idées sur quoi se penche avec raison la recherche indo-pakistanaise d'aujourd'hui, nous nous sommes seulement livrés aux suggestions d'une œuvre maîtresse, rédigée en arabe, *H'ujjât Allah al-Bâligha*, « L'argument péremptoire de Dieu » (cf. Cor. VI, 149). Nous fûmes payés de notre peine quand nous y découvrîmes, dans un discours imprégné de mysticisme unitif, des prémisses de comparatisme et d'analyse sociale que n'eût pas désavouées notre siècle des lumières !

« Scrute les communautés existantes sur la face de la Terre. Trouves-tu entre elles la moindre différence quant aux traits dont il a été question ? Mais non ! Pas une à qui fasse défaut la conviction que son fondateur a dit vrai et qu'on le doit exalter pour sa perfection sans rivale, tant on lui prête de rectitude dans l'établissement des observances, de générosité à satisfaire l'invocation, de rigueur dans les préceptes, prescriptions et interdits propres à armaturer ladite communauté. Ajoutez à cela les latitudes offertes à l'observance, telles que je les ai décrites, et autres choses similaires. Chaque peuple a ainsi une *sunna* et une législation où il suit les anciens et fait prévaloir la règle des transmetteurs et des pasteurs de la communauté. Et pour cela il lutte et prodigue ses biens et sa vie.

« Qu'il ne règne en tout cela que tactique et service organisé, c'est ce dont ne s'avisent les esprits de la masse, pas plus qu'ils ne saisissent pourquoi chaque peuple a sa communauté à lui, dont il professe les mœurs et les méthodes et qu'il défend de la parole ou des armes. Mais voici qu'elle vient à se détériorer, soit du fait de l'indignité des responsables, soit par le mélange de lois apocryphes et leur interpolation, ou en raison de la négligence des

transmetteurs, qui abandonnent par trop de leurs devoirs : il n'en reste plus alors qu'un terroir abandonné »... (I, p. 117).

Ne nous hâtons pas, cependant, d'aligner tels propos de Shâh Waly Ullah sur le *Dictionnaire philosophique* ou sur la profession du vicaire Savoyard ! Vivant dans une époque de tourmente, s'efforçant de dispenser l'admonition salutaire aux représentants amoindris de la dynastie des Grands Mogols, fondant des espoirs toujours démentis sur les personnages qui paraissaient monter au zénith de la puissance politique : le vizir Nizam al-Mulk, vice-roi du Deccan, ou tel aventurier militaire, recommandé par son appartenance sunnite, notre cheikh, préoccupé avant tout de la lutte contre l'hindouisme et le chi'isme n'aura pas pris garde, que l'on sache, à la rivalité franco-anglaise, avant-courrière de l'ère impériale, il aura méconnu les anticipations politiques de Dupleix, non plus qu'il n'aura entrevu ce qu'annonçait la victoire de Clive à Plassey (1757).

Ses cadres d'appréciation restent naturellement ceux de la tradition, telle qu'il l'a reçue des auteurs anciens, de sa lignée familiale et de ses affiliations mystiques (Naqchabendiya, Qâdirîya, Chichtîya). Le rêve et l'illumination jouent un certain rôle dans ses options (ainsi la vision qu'il avait eue à la Mecque le 16 mai 1732). Par toute une part de sa pensée, il incline au soufisme d'Ibn 'Arabî et met en œuvre les thèmes de l'« imaginal » (H. Corbin). Mais à d'autres égards il jette sur la société un regard singulièrement perspicace et novateur. On comprend que pour bien des Musulmans indo-pakistanaïsi il fasse figure de *mujaddid*. La synthèse entre l'une et l'autre de ces orientations trouve évidemment sa clef dans une position religieuse originale, qu'autorisait la lecture que Ch. W. A. faisait du Coran et du *H'adîth*. Lecture rigoureusement sunnite, malgré ses penchants pour le mysticisme akbarien, et dont il tirait des perspectives qui paraîtraient encore fécondes même à l'égard des problèmes présents de l'Islam.

Les vues exprimées durant ces leçons du *Samedi* doivent faire l'objet d'un exposé plus développé, dès lors que l'on disposera de textes arabes attendus de l'Inde et du Pakistan. On se bornera ici à noter la cohérence systématique du tome I de *H'ujja*, le tome II revenant, dans un ordre plus traditionnel, sur les détails de l'observance. La théorie s'ordonne selon trois grands axes : 1) Dieu / l'éthique / l'imaginal, 2) La Nature / la raison / la responsabilité humaine, 3) Le cosmique / le social. Là où elle paraît aller le plus loin, c'est par l'analyse qui tout ensemble conjoint et dissocie dans l'éthique les parts respectives du naturel, du positif et de l'inspiré. Et plus généralement encore par son aptitude à déterminer les rapports du normatif et du vital. Il n'y a rien, dans cette démarche, qui contredise à l'esprit de la *charî'a*, mais elle fait rêver à de suggestives rencontres entre ce penseur indien et la pensée occidentale.

La seconde partie du cours du *samedi* s'est risquée à une synthèse, toute provisoire, de nos recherches en matière coranique. Le caractère avant tout philologique d'une relecture du texte de base ne l'empêchait pas d'être attentive, en contrepoint, si l'on ose dire, à des pratiques ou exégèses toutes récentes de l'Islam. Or l'événement même est venu à la rescousse pour nous aider à constater, *a contrario*, l'orientation légaliste de toute une part de la pensée islamique. Il est vrai qu'à l'initiative de *fuqaha* ou *mollahs* s'attachant, en Iran, et potentiellement en bien d'autres pays, à rétablir la censure religieuse et à déduire des sources légales les comportements du groupe et de la personne, s'opposaient, trait pour trait, d'autres orientations : on pense en particulier à celles qui ont inspiré tant de pages ardentes à L. Massignon ou à Henri Corbin.

La lecture historisante et progressiste du Coran que nous proposons pour notre part depuis plusieurs années, en accord implicite ou explicite avec certains penseurs militants de l'Islam, ne nous apparaît donc nullement, non plus qu'elle ne se prétend la seule légitime. Disons seulement qu'elle est plausible ; qu'elle a pour elle l'évidence de quantité de passages du Coran, et la nécessité à quoi répondent effectivement en Islam maintes conduites de modernité individuelles ou collectives, mais qui, comme l'observait récemment Hasan Hanéfi, n'ont pas encore trouvé de théologie à leur mesure. Il nous aura été réconfortant, en tout cas, d'avoir pu, avec l'approbation de beaucoup d'auditeurs musulmans, sommés comme nos propres concitoyens de renouveler leur civilisation ou de la voir sombrer, conclure un quart de siècle de cours sur *l'Histoire sociale de l'Islam contemporain* par un appel à l'avenir.

#### PUBLICATIONS

« Le social et le cosmique », in *Les Cahiers de l'Herne*, 1, 39, 1981, p. 211-223.

« L'Islam entre l'utopie et la modernité », in *La Nouvelle Critique*, n° 130 (311), nouv. série, janv.-fév. 1980, p. 21-22.

Introduction à la trad. de Tabari, *Le Sceau des Prophètes*, Paris, Sindbad, 1980, p. 1-21.

#### DIVERS

— Entretien avec Nazîh al-Chûfî, in *Tichrin*, Damas, 22 mai 1980. — Entretien avec Walîd Machûh, in *al-Baas*, Damas, 539 V, du 27 mai 1980.

— Préface de l'ouvrage de Farouk Benatia, *Alger : Agrégat ou cité, l'intégration citadine de 1919 à 1979*, Alger, S.N.E.D., Reghaïa, 1980, p. 7-11. — « Islam, révolution et culture », Entretien in *Algérie actualité*, n° 787, 13-19 nov. 1980, p. 26-28. — « Vivre à Samarcande », in *Le Monde des Livres*, vendredi 15 août 1980. — Entretien avec Saad Zaghoul, *al-Watan*, Koweït, 31 mars 1981. — Préface à N. Tomiche, *Histoire de la littérature romanesque de l'Égypte moderne*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1981. — Préface à M. Messadi, *Le Barrage*, Naaman, Sherbrooke, 1981.

#### VOYAGES ET CONGRÈS

Participation aux Rencontres méditerranéennes de Saint-Maximin (12-14-IX-1980) avec un exposé sur « Méditerranée et unité des cultures ». Présidence du Congrès tenu à Paris sur le « Nassérisme et Nouvel ordre mondial » (30-IX et 1-X-1980). Participation aux entretiens du M.E.D.E.A.S., Sophia Antipolis (28-30-X-1980). Séminaire donné au Dept. d'Histoire de l'Université de Reims (19-XI-1980). Participation au Congrès sur l'Islam tenu à Paris (4-5-XII-1980), par l'Organisation de la Conférence islamique ; au Colloque islamique tenu à Belgrade en marge de la Conférence Générale de l'Unesco (9-XII-1980). Tournée en Algérie, sur l'invitation du Ministre de l'Information et de la Culture (11-21-IV-1981) : visites de Bèchar, Taghit, Igli, Beni Abbès ; conférences données à Oran sur « Les *Mu<sup>c</sup>allaqât*, du point de vue des sciences sociales » (en arabe) et Alger (même sujet en français) ; à Freneda, sur Ibn Khaldoun. Séjour à Londres (22-29-IV-1981) comme consultant d'un projet de film sur le monde arabe. Participation au Colloque de Sémiotique d'Albi (30-VII-1981).