

Yohanan FRIEDMANN, *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*. Berkeley, University of California Press, 1989. [xiii] + 218 p., glossaire, biblio., triple index (général, versets coraniques, traditions prophétiques).

La secte des Ahmadiyya, fondée en 1889 dans l'Inde britannique — dans la province du Panjab aujourd'hui partagée entre l'Inde et le Pakistan — par Mirzā Gūlām Ahmad (1838(?)–1908) a depuis longtemps attiré l'attention des islamisants à cause de son organisation missionnaire mondiale, puis en raison de sa situation peu enviable de secte à la limite de la communauté des croyants, déclarée non musulmane par le parlement de la République islamique du Pakistan en 1974 sous le « libéral(!) » Bhutto et exclue du pèlerinage à La Mecque sous la pression des autorités saoudiennes.

En dépit de cette notoriété et de l'immense littérature que la secte a produite (la bibliographie ahmadie non exhaustive donnée en p. 201-205 comprend déjà 177 titres), elle restait mal connue : la bibliographie quasi exhaustive des livres et articles qui lui ont été consacrés (p. 205-208) n'a que 63 entrées, et encore celles-ci incluent-elles aussi bien les ouvrages polémiques que les publications savantes. La seule monographie de qualité, celle de H.J. Fisher¹, est consacrée à l'activité de la secte en Afrique de l'Ouest. L'unique histoire d'ensemble des Ahmadiyya, celle de S. Lavan², s'arrête à 1936 et reste inadéquate faute de recours systématique aux sources originales. Le présent ouvrage comble ces lacunes.

Son auteur, Yohanan Friedmann, professeur d'arabe à l'Université hébraïque de Jérusalem, compte parmi les autorités les plus éminentes sur la pensée islamique en contexte indien : il a produit une série d'articles couvrant pratiquement toute l'histoire musulmane de l'Inde depuis la conquête du Sind au VIII^e siècle jusqu'à la pensée politique des oulémas indiens contemporains³; sa thèse a renouvelé l'interprétation de l'ordre mystique naqshbandi⁴. Le présent ouvrage (dont la primeur fut donnée dans une série de conférences à l'E.H.E.S.S. en 1983) prolonge cette thèse, montrant comment la doctrine de la prophétie chez les Ahmadiyya dérive en grande partie des spéculations de la mystique médiévale.

La première partie, « The Ahmadiyya Movement: A Historical Survey » (p. 1-46), donne une vue d'ensemble de l'histoire de la secte avec la biographie du fondateur, de son successeur Nūr al-Dīn (1841-1914) qui ne lui était pas apparenté et parvint à maintenir l'unité du mouvement. Celui-ci se scinda ensuite, sur des questions de personnes et d'organisation, en deux branches

1. H.J. Fisher, *Ahmadiyya: A study of contemporary Islam on the West African Coast*, London, 1963.

2. S. Lavan, *The Ahmadiyya movement: History and Perspective*, New Delhi, 1974.

3. Voir une synthèse de ces travaux dans Y. Friedmann, « Islamic Thought in Relation to the Indian Context », in M. Gaborieau, éd., *Islam et Société en Asie du Sud*, Paris, E.H.E.S.S., 1986, p. 79-91 (cf. *Bulletin critique* n° 4 (1987), p. 162-164). Consulter aussi, à propos du Sind,

l'article du même auteur : « The Origins and Significance of the Chach Nāma », in Y. Friedmann, éd., *Islam in Asia*, vol. 1 : *South Asia*, Jerusalem, Magness Press; Boulder, Westview Press, 1984, p. 23-37. (Voir également ici-même, p. 106, le compte rendu du livre de D. Maclean).

4. Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: an Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1971.

qui développèrent par la suite des stratégies missionnaires et des doctrines prophétologiques divergentes. Celle des Qādyānīs — aux mains du fils du fondateur, Maḥmūd Aḥmad (m. 1965), puis de ses petits-fils Nāṣir Aḥmad (m. 1982) et Tāhir Aḥmad — mit l'accent sur la nature prophétique de la mission du fondateur, se coupant ainsi délibérément de l'orthodoxie sunnite. La branche Lāhorīe — qui se constitua autour de Muḥammad 'Alī et de Kamāl al-Dīn (né en 1870) — mit une sourdine aux prétentions prophétiques du fondateur, évitant de se présenter aux yeux des étrangers comme séparée de la communauté sunnite. Ce chapitre résume ensuite, en soulignant au passage les lacunes de notre documentation, l'expansion missionnaire de ces deux branches, depuis l'Afrique de l'Ouest jusqu'à l'Indonésie. Il donne aussi la première histoire des persécutions de la secte : le récit de ses malheurs au Pakistan, depuis les émeutes de 1953, est poussé jusqu'en 1984 avec l'ordonnance du général Zia qui légalisa la persécution, en passant par l'arrêt du parlement de 1974 qui déclara les Aḥmadīs non musulmans. Si ces faits ont une certaine notoriété, on sait beaucoup moins qu'ils ont eu des précédents entre les deux guerres (p. 29) : des oulémas de Deoband (en particulier l'un d'eux qui devait faire carrière au Pakistan, Šabbīr Aḥmad 'Utmānī) justifièrent la mise à mort d'Aḥmadīs en Afghanistan en 1924 comme châtiment légitime des apostats; le parti politique musulman des Ahrār demanda dès 1934, comme il devait le refaire au Pakistan à partir de 1949, que les Aḥmadiyya soient déclarés non musulmans. Ce chapitre contient enfin un résumé des positions politiques de la secte, qui resta toujours loyale aux autorités en place, pendant la période coloniale comme sous le régime du Pakistan où ses dirigeants ont cherché refuge en fuyant les massacres qui endeuillèrent le Panjab indien en 1947.

La quatrième partie sur la propagation de l'islam, avec son unique ch. 8, « le *gīhād* chez les Aḥmadiyya » (p. 165-180), donne une explication à ce quiétisme. Ḡulām Aḥmad a rompu avec l'orthodoxie sunnite qui, aujourd'hui encore, présente le *gīhād* comme une obligation — soulignée comme telle au XIX^e par les « wahhabites » indiens — ; il alla même plus loin que les modernistes qui firent l'apologie du *gīhād* comme guerre défensive. Il déclara, refusant l'exégèse traditionnelle, que le *gīhād* avait toujours été défensif; et qu'avec son propre avènement comme *mahdi* il était devenu caduc. Il choisit une lecture rare d'une Tradition célèbre où l'on déclare que le *mahdi* « abolira la guerre » (*harb*) et non plus la « capitulation » (*gīzya*) comme dans les lectures habituelles (p. 165-168 et 175-176). Avec l'arrivée en Inde des Britanniques qui accordent une entière liberté de controverses religieuses et de prosélytisme, le *gīhād* militaire n'a plus d'objet. Ḡulām Aḥmad, prophète des temps modernes, est venu annoncer cette ère de paix : sa doctrine est donc, plus radicalement encore que celle des modernistes, une adaptation à la situation nouvelle créée par l'arrivée des Britanniques. Avec la *Pax Britannica*, don d'Allāh, le seul *gīhād* qui reste à accomplir est la propagation pacifique de l'islam par la parole et par la plume. Ainsi s'expliquent à la fois l'attitude quiétiste des Aḥmadiyya et leur dévouement à l'action missionnaire.

Ceci nous mène à ce qui est le cœur de la doctrine Aḥmadiyya, sa prophétologie, qui forme aussi le cœur de l'ouvrage.

La seconde partie est consacrée aux précédents classiques. En effet, cette doctrine qui fait du fondateur de la secte une réapparition de Jésus et le compare aux avatars des divinités hindoues comme Krishna (p. 122-124) peut paraître au premier abord d'un syncrétisme très

éloigné de la tradition islamique. Il n'en est rien : *Gūlām Ahmād* s'est inspiré de précédents classiques ; il s'est justifié par des arguments et dans des termes empruntés à une tradition ancienne qu'il connaissait bien. Cet arrière-fond classique est étudié dans trois chapitres : « la finalité de la Prophétie » (ch. 2, p. 49-82, qui avait déjà été publié sous forme légèrement plus courte¹) ; « les substituts de la prophétie » (ch. 3, p. 83-92) ; « l'idée de rénovation religieuse (*taġdīd*) » (ch. 4, p. 94-101).

La troisième partie, qui traite des « prétentions spirituelles de *Gūlām Ahmād* », montre comment il a utilisé ces précédents classiques pour revendiquer le statut de prophète des temps modernes. Cette partie centrale est elle aussi divisée en trois chapitres. Le premier, « *Muğaddid, Muḥaddat, Mahdi and Masiḥ* » (ch. 5, p. 105-118), est consacré aux différents titres utilisés par *Gūlām Ahmād* pour décrire son rôle prophétique. Le second, « Prophétologie et revendication du statut de prophète » (ch. 6, p. 119-146), analyse la façon dont *Gūlām Ahmād* revendique le rôle de prophète ; on peut la résumer par la citation suivante tirée de ses œuvres (p. 134; texte ourdou, p. 191) :

« Allāh m'a accordé l'honneur du discours divin. Cet honneur m'échut seulement en suivant le Prophète. Si je n'étais pas un membre de cette communauté et ne le suivais pas, je n'aurais pas obtenu l'honneur de ce discours, même si mes œuvres égalaient toutes les montagnes de la terre. Il en est ainsi parce que maintenant toutes les prophéties, sauf celle de Muḥammad, sont terminées. Il ne peut plus y avoir de prophète apportant une Loi. Un prophète qui n'apporte pas de Loi peut venir seulement s'il est membre de la communauté musulmane. Suivant ces règles, je suis à la fois un membre de la communauté musulmane et un prophète. Et ma prophétie — c'est-à-dire le discours divin qui passe par moi — est l'ombre de la Prophétie de Muḥammad. »

Le ch. 7 (p. 147-162) étudie les différences doctrinales entre les branches Qādyānīe et Lāhorīe au sujet du statut prophétique du fondateur.

La place manque pour souligner la richesse et l'importance de ces deuxième et troisième parties. Il y a là une recherche originale sur la prophétie en islam : l'auteur procède à une investigation détaillée des sources arabes et persanes qui incluent les collections de Traditions, l'exégèse coranique et des traités de théologie du sunnisme, des œuvres du chiisme duodécimain et des ouvrages de mystiques comme Ibn 'Arabī et Ahmād Sirhindī. Ces investigations montrent que c'est seulement à une époque récente que fut fixée la formulation simpliste du dogme de finalité de la prophétie qui traduit univoquement *hātam al-nabiyyīn* par « dernier des prophètes » dans l'ordre chronologique, et qui fut utilisée par le poète philosophe Iqbal (m. 1938) et par les oulémas pakistanaise pour exclure les Ahmadiyya de la communauté musulmane. Le débat sur la continuation de la prophétie, sous des formes diverses, après la mort de Mahomet s'est poursuivi tout au long de l'histoire de l'islam jusque dans l'œuvre de Sirhindī (m. 1624). La revendication par *Gūlām Ahmād* de la qualité de prophète non législateur s'inscrit dans la

1. Y. Friedmann, « Finality of Prophethood in Sunni Islām », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 7, 1986, p. 177-215.

suite de ces débats : il semble avoir ignoré les vues du chiisme duodécimain qui vont dans ce sens (p. 75-76); il est par contre bien informé des débats classiques chez les sunnites et utilise habilement les lectures divergentes des Traditions; l'inspiration principale lui vient des mystiques, en particulier d'Ibn 'Arabī et Sirhindi (p. 143-146) :

« C'est vraiment une ironie de l'histoire intellectuelle de l'islam indien qu'Aḥmad Sirhindi, qui a acquis au XX^e siècle l'image d'un paragon d'orthodoxie, ait fourni quelques années plus tôt une inspiration au plus grand hérétique de l'islam indien moderne [...]. La prophétologie aḥmadie doit donc être considérée comme une renaissance fascinante de la pensée mystique médiévale, exprimée dans le contexte social et politique des temps modernes » (p. 146).

Ce livre, qui fera date comme la précédente monographie sur Aḥmad Sirhindi, doit être lu non seulement par les spécialistes des Aḥmadiyya ou de l'islam indien, mais par tous ceux qui s'intéressent à la doctrine de la prophétie en Islam et aux différentes formes qu'elle a prises.

Marc GABORIEAU
(C.N.R.S./E.H.E.S.S., Paris)

Ali OUMLIL, *al-Islāhiyya al-'arabiyya wa-l-dawla al-waṭaniyya*. Beyrouth, Dār al-tanwīr, 1985. 21,5 × 14,5 cm, 216 p.

Dans cet ouvrage consacré à la problématique du mouvement de réformisme apparu dans tels pays arabes par suite du déferlement contemporain de l'Occident, sept études sont articulées en chapitres faisant suite à une introduction succincte où les parties s'insèrent, une fois définies séparément, dans un schéma d'ensemble annoncé dès l'ouverture comme constat global de référence. De dimensions inégales, ces chapitres pourraient s'apprehender tout aussi bien comme essais autonomes consacrés chacun, dans une même perspective, à préciser telle nuance ou telles orientations particulières. Les titres retenus ainsi sont les suivants : I. Introduction au discours sur l'*islāh*; II. *Fitra* et « état de nature » ou reconsideration de l'ordre social; III. Islam et État national; IV. De « la tolérance »... est-ce bien là un concept impartial?; V. Le projet de Tāha Husayn; VI. Mouvement islamiste et État national; VII. Le réformisme arabe et la question de l'État.

De cette nomenclature, il ressort d'emblée qu'il s'agit là, formulés différemment, soit de concepts, soit de rapports. En fait, ces données se combinent, au plan de la démarche, et la saisie du mental, objet de ces essais, est abordée systématiquement par le biais du culturel profond et du contexte. Autrement dit, l'on part, pour identifier une notion quelconque — même usuelle —, du concret, c'est-à-dire du lexique de l'*islāh* et de la terminologie — source du modèle occidental. Pour s'assurer de la correspondance du contenu — ou plutôt, le plus, souvent, du contraire —, l'on recourt au *background* respectif, soit donc, en d'autres termes à l'identité historico-linguistique de chacune des formulations en présence. De sorte qu'il ne tarde pas à s'avérer peu à peu, tant à propos de transpositions évidentes (*šūrā*/démocratie; *ahl al-hall wa-l-'aqd* / représentants du peuple; *iğtihād* / liberté de pensée, etc...) que par rapport aux translations strictes considérées comme littérales (*fitra* / état de nature; *islāh*/réforme;