Yohanan FRIEDMANN, *Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī 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 Aḥmadiyya, fondée en 1889 dans l'Inde britannique — dans la province du Panjab aujourd'hui partagée entre l'Inde et le Pakistan — par Mīrzā Ġulām Aḥmad (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 aḥmadie 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. Fisher [1], est consacrée à l'activité de la secte en Afrique de l'Ouest. L'unique histoire d'ensemble des Aḥmadiyya, celle de S. Lavan [2], 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 VIIIe siècle jusqu'à la pensée politique des oulémas indiens contemporains [3]; sa thèse a renouvelé l'interprétation de l'ordre mystique naqshbandi [4]. 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 Aḥmadiyya dérive en grande partie des spéculations de la mystique médiévale.

La première partie, « The Aḥmadiyya 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, *Aḥmadiyya: A study of contemporary Islam on the West African Coast*, London, 1963.

2. S. Lavan, *The Aḥmadiyya 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 Nâma », 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 Aḥmad Sirhindī:* an *Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1971.

BCAI 7 (1991) Friedmann (Y.): Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background, recensé par M. Gaborieau
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

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 Ṭāhir 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 ʿAlī 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 ʿ Uṯmānī) justifièrent la mise à mort d'Aḥmadīs en Afghanistan en 1924 comme châtiment légitime des apostats; le parti politique musulman des Aḥrār 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 *ǧihād* chez les Aḥmadiyya » (p. 165-180), donne une explication à ce quiétisme. Ġulām Aḥmad a rompu avec l'orthodoxie sunnite qui, aujourd'hui encore, présente le *ǧihād* comme une obligation — soulignée comme telle au XIXe par les « wahhabites » indiens —; il alla même plus loin que les modernistes qui firent l'apologie du *ǧihād* comme guerre défensive. Il déclara, refusant l'exégèse traditionnelle, que le *ǧihād* avait toujours été défensif; et qu'avec son propre avènement comme *mahdī* il était devenu caduc. Il choisit une lecture rare d'une Tradition célèbre où l'on déclare que le *mahdī* « abolira la guerre » (*ḥarb*) et non plus la « capitation » (*ǧizya*) 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 *ǧihād* militaire n'a plus d'objet. Ġulām 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 *ǧihād* 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

BCAI 7 (1991) Friedmann (Y.): Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background, recensé par M. Gaborieau
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

éloigné de la tradition islamique. Il n'en est rien : Ġulām Aḥmad 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 courte [1]); « les substituts de la prophétie » (ch. 3, p. 83-92); « l'idée de rénovation religieuse (*taǧdīd*) » (ch. 4, p. 94-101).

La troisième partie, qui traite des « prétentions spirituelles de Ġulām Aḥmad », 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, « *Muǧaddid, Muḥaddaṯ, Mahdī and Masīḥ* » (ch. 5, p. 105-118), est consacré aux différents titres utilisés par Ġulām Aḥmad pour décrire son rôle prophétique. Le second, « Prophétologie et revendication du statut de prophète » (ch. 6, p. 119-146), analyse la façon dont Ġulām Aḥmad 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 ʿArabī et Aḥmad 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 *ḫātam 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 pakistanais pour exclure les Aḥmadiyya 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 Ġulām Aḥmad de la qualité de prophète non législateur s'inscrit dans la

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

BCAI 7 (1991) Friedmann (Y.): Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background, recensé par M. Gaborieau
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

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 ʿArabī et Sirhindī (p. 143-146) :

« C'est vraiment une ironie de l'histoire intellectuelle de l'islam indien qu'Aḥmad Sirhindī, qui a acquis au XXe siècle l'image d'un parangon d'orthodoxie, ait fourni quelques années plus tôt une inspiration au plus grand hérétique de l'islam indien moderne [...]. La prophétologie aḥmadīe 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 Sirhindī, doit être lu non seulement par les spécialistes des Aḥmadiyya ou de l'islma 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-Iṣlāḥiyya al-ʿarabiyya 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'appréhender 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'*iṣlāḥ*; II. *Fiṭra* et « état de nature » ou reconsidération de l'ordre social; III. Islam et État national; IV. De « la tolérance »... est-ce bien là un concept impartial?; V. Le projet de Ṭāha Ḥusayn; 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'*iṣlāḥ* 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-ḥall wa-l-ʿaqd* / représentants du peuple; *iǧtihād* / liberté de pensée, etc...) que par rapport aux translations strictes considérées comme littérales (*fiṭra* / état de nature; *iṣlāḥ*/réforme;

BCAI 7 (1991) Friedmann (Y.): Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background, recensé par M. Gaborieau
© IFAO 2024 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net