

L'ISLAM

ET

L'OCCIDENT



Cahiers du Sud

MCMXLVII

D BU LETTRES
092 2142691

L'ISLAM ET L'OCCIDENT

OUVRAGES DÉJÀ PARUS

1. **Théâtre Elizabéthain** (1933).
2. **L'Islam et l'Occident** (1935).
3. **Romantisme allemand** (1937).
4. **Retour aux mythes grecs** (1939).
5. **Message actuel de l'Inde** (1941).
6. **Images de la Suisse** (1943).
7. **Le génie d'Oc et l'homme méditerranéen** (1945).
8. **Paul Valéry vivant** (1946).

Série « Présentation »

1. **Présentation de poètes contemporains, par L.-G. Gros.**

BHB
2923

L'ISLAM
ET
L'OCCIDENT



LES CAHIERS DU SUD
1947

Ont collaboré à cet ouvrage :

LOUIS MASSIGNON — CHEIK ABD EL RAZEK
CARLO SUARÈS — FRANÇOIS BONJEAN — M. H. HAËKAL
RENÉ GUÉNON

CHARLES SALLEFRANQUE — HENRI PÈRÈS
P.-G. THÉRY — GEORGES-ALBERT ASTRE
MIGUEL ASIN PALACIOS

PHILIPPE GUIBERTEAU — GEORGES MARÇAIS
G.-H. BOUSQUET — D. VALDARAN — H.-H. BENABED
HENRI BOSCO

TAHA HUSSEIN — TEWFIK EL HAKIM
SAADEDDINE BEN CHENEB — HENRI MASSÉ
RACHID BEN CHENEB — PIERRE FÉLINE — D^r FARAJ
JEAN HYTIER

M. LACHRAF — AHMED SEFRIQUI — BICHR FARÈS

GABRIEL AUDISIO — ÉMILE DERMENGHEM

PRÉFACE

En certain point de leur courbe les civilisations semblent douter d'elles-mêmes et la conscience leur vient de leur fin possible. La nôtre connaît ce vertige depuis trente ans et ne cesse d'interroger les docteurs. Dieu sait s'ils accourent, tantôt visionnaires, tantôt maudissant! Cette névrose de l'Occident a fait vers 1920 le succès de Spengler; elle fait celui de tous les sorciers qui, dans notre Babel, empêchent par leur vacarme les bons esprits de s'entendre.

Or, il en existe, et de tous bords; et le dommage est grand qu'ils ne puissent échanger leurs propos rassurants. A travers les divergences de culture et de morale, on verrait bien à quoi ils tendent tous : exalter la condition de l'homme, le dépouiller de la gangue des différences pour montrer son essentielle unité. Tous d'ailleurs s'efforcent de le conduire sur les sommets où l'on s'entend mieux, où lui-même se concevra plus pur.

Aux moments troubles comme ceux que nous traversons, il faut à tout prix provoquer cette explication des meilleurs. Or, notre destin nous a placés sur les bords d'une mer qui a bercé le rêve des sages et vu naître les plus sereines philosophies. Plus près de nous dans le temps et dans l'étendue, l'Islam apaise des millions d'âmes par ses certitudes. Et pourtant règne à son sujet la plus singulière ignorance. Seule, une élite en a pris une notion exacte et quant à ses enseignements profonds, ils sont inconnus de l'Occident.

De bonne heure, ayant fait justice d'une attitude primaire qu'affectent certains esprits à l'égard de l'Islam, nous fûmes

obsédé par le souvenir d'une époque merveilleuse où le monde arabe résumait la civilisation dans sa plus subtile essence et attirait à lui les plus grands docteurs. Il faut croire que la pénétration se fit alors dans les régions les plus hautes de la connaissance, car les contacts culturels — presque nuls aujourd'hui — s'établirent de façon durable et aboutirent à une synthèse spirituelle qui fait encore rêver les humanistes. Dans la tolérante Cordoue, l'extrême liberté de glose ne s'appelait même plus hérésie et l'on y discutait de choses qui se fussent expiées sur le bûcher cinq siècles plus tard. Les sciences sacrées le cédaient aux exégèses profanes et la parabole des Trois Imposteurs a pu naître aussi bien sur les lèvres d'Averroès que sur celles de Frédéric II, son émule. En Sicile, parmi des maîtres musulmans célèbres, le fils du Cordouan enseignait auprès de l'empereur, à demi arabe — au grand scandale de la chrétienté.

Ainsi, pendant plus de trois siècles, grâce à l'Islam, un climat unique de l'âme a régné dont il est difficile de ne pas avoir la nostalgie.

Ce regret qui persiste en nous des nobles voluptés de l'esprit, d'une tolérance usant la notion de race, apprivoisant jusqu'au fanatisme, nous a longtemps fait désirer une rencontre nouvelle des deux mondes, disjoints depuis huit siècles. Pouvait-on rêver encore d'une civilisation méditerranéenne à formule plus ample, où l'Islam interviendrait comme au moyen âge pour affiner, enrichir l'intelligence gréco-latine et aiderait à la création d'un nouveau syncrétisme dont notre mer serait le lieu et le véhicule?

Comme nous nous en ouvrions à Émile Dermenghem, qui est en grande amitié avec les gens et les choses d'Islam, l'idée nous vint de questionner les meilleurs islamisants et de consigner leurs réponses dans un numéro spécial des Cahiers du Sud. L'esprit de cette enquête nous sembla devoir être un approfondissement de l'Islam négligeant les mouvements de l'opinion et les reflets de la politique sur la pensée musulmane pour la recherche et l'exposé de ses valeurs culturelles, de ses vérités d'ordre universel susceptibles de s'intégrer ou de s'opposer utilement au concept

occidental de l'homme, et de collaborer à une conscience nouvelle.

C'est ce qu'Émile Dermenghem résuma parfaitement en précisant qu'on devrait s'attacher à l'étude des valeurs permanentes et des problèmes actuels de la civilisation musulmane — surtout dans ses rapports avec l'Occident.

Sans doute convenait-il à une équipe qui compte de fervents amis dans le monde musulman et chez les orientalistes, de tenter ce recensement des similitudes et des divergences, cette explication accablant les équivoques d'une franche clarté.

Qu'il nous soit permis, ici, de rendre hommage à Émile Dermenghem. Par la sûreté de ses démarches, il put maintenir cette enquête sur le plan des idées générales, seules fécondes, et grouper des textes importants dont l'apparente diversité répond aux deux aspects de la question posée — soit qu'il s'agisse de la permanence des valeurs spirituelles, soit qu'on y envisage des problèmes de civilisation. Nous adressons aussi nos remerciements aux éminentes personnalités qui nous ont répondu; leur présence confère à ce numéro une indiscutable probité d'accent.

On dira peut-être, l'ayant lu : « A quoi bon souligner l'inconciliable ? on s'attendait bien à cela ! » Oui, ces témoignages ne sauraient conclure. Aussi bien une tentative semblable ne peut avoir cette prétention, car il s'agit bien de se prononcer avec éclat sur tel ou tel concept de l'homme ! L'humanité a plus besoin de sympathie que de savoir, ce savoir que les vrais sages redoutent plus que l'ignorance, et la compréhension de l'homme importe plus que de faux trésors. Si ces pages aident à comprendre deux attitudes de l'être, si elles introduisent dans les rapports entre l'Islam et l'Occident cette curiosité du cœur qui purifie la connaissance, elles ne seront pas inutiles à une cause qui nous est chère. Et c'est notre seule ambition.

JEAN BALLARD.

I

POSITIONS

SITUATION INTERNATIONALE DE L'ISLAM

J'ai passé deux après-midi de mai, l'an dernier, sur un haut-lieu afghan dominant Hérat : au Gâzergâh, falaise couronnée de grands pins comme ceux de la Villa d'Este, près de la tombe de Khâjé Abdallah Ansari, mort en 1088, théologien hanbalite encore vénéré aux Indes, auteur d'ouvrages courts, mais médités, comme cet « itinéraire de l'âme vers Dieu », « manâzil al-sâïrin » dont le souverain actuel de l'Arabie séoudite me disait qu'il aimait à le relire dans le commentaire d'Ibn al-Qayîm.

Hérat est, géographiquement, au centre d'oscillation de l'amalgame de races converties qui constitue le monde islamique moderne.

C'est, sur la route d'Alexandre vers l'Inde, la porte de l'Afghanistan, du pays où l'Islam demeure, de la façon la plus dominatrice, la religion de l'Etat; sunnite hanafite, avec quelques minorités shi'ites, l'Etat afghan a mis dehors en 1926 les quelques Arméniens et Juifs qui avaient pu s'y infiltrer, il a achevé l'islamisation des hindouistes du Pamir, changeant son nom de « Kafiristan » (« pays des infidèles ») en « Nourestan » (« pays de la lumière »); les tribunaux appliquent intégralement le droit canon; et un esprit aussi cultivé que le cadi de Qandahar, Gholam Echan, m'exprimait en termes presque identiques à ceux qu'avait employés avec moi il y a vingt ans le mohtasib marocain de Fès, son indésir de voir fonder des écoles publiques de filles. La silhouette fière des montagnards afghans me rappelait d'ailleurs jusque dans le drapé des attitudes les Djebala marocains. Certes, dans la capitale bien des rouages techniques ont été construits à l'image de l'Europe, mais par une tactique qui maintient intacte une indépendance nationale qui

est à base religieuse musulmane; l'invention même d'une langue nationale, le pashtoo, facilite l'apostolat traditionnel qui fait descendre les Musulmans afghans à l'Est, dans les plaines de l'Inde où le pashtoo s'est infiltré. L'Islam, partant des centres afghans de Hérat, de Balkh et de Kaboul, a envahi à la fois le Turkestan au Nord, et l'Inde au Sud-Est depuis neuf cents ans.

C'est aussi, d'ailleurs, de ces deux côtés de Hérat, j'y songeais là même il y a un an, que le monde musulman risque d'être étranglé et tronçonné; entre l'U.R.S.S. au Nord, et l'Empire Britannique au Sud-Est. Les républiques soviétiques du Turkestan ont morcelé en dialectes l'unité linguistique du turc djagataï qui devait sa stylisation à une tradition islamique maintenant détruite, au bénéfice d'idéaux parfaitement étrangers à l'Islam. L'Empire Britannique, d'un Christianisme commercial plus accommodant, est moins dangereux pour l'Islam, qui commence à retrouver, dans les milieux cultivés de l'Inde, les réactions de défense des religions occidentales contre le scientisme laïcisant et sceptique d'un colonialisme européen. L'Islam peut se défendre là-contre, ne confondant pas la vraie morale avec le moralisme intéressé et passablement hypocrite des conquérants; mais le choc matériel des techniques européennes reste plus malaisé à soutenir. L'Afghanistan ne veut pas être traversé par aucune ligne internationale d'aviation, mais pourra-t-il s'y refuser longtemps? Il maintient sa balance commerciale sans avoir accepté de traiter avec aucune puissance bancaire, et l'afghani acheté à Hérat se revend sans perte à Péchawer; mais cela durera-t-il?

Tout le reste du monde musulman, de Dakar à Manille, et de Kazan aux Comores, subit la pression, soit du « training » social communiste, soit du « taylorisme » économique occidental. Et les vingt années de l'entre-deux-guerres ne lui ont pas permis de reprendre cohérence.

A la suite de la guerre de 1914-1918, avec la suppression du califat ottoman, un certain nombre de « nations » musulmanes se sont différenciées en Etats, Turquie nouvelle, Iran et Afghanistan en tête, puis les huit Etats arabes de la Ligue fondée le 22 mars 1945, et qui auparavant avaient accédé à l'autonomie isolément. Des tentatives se poursuivent actuellement, plus ou moins consciemment dirigées

contre l'U.R.S.S., pour cohérer tous ces Etats en une grande solidarité interislamique du Proche-Orient. Certains voulaient y adjoindre le « Pakistan » (= pays « pur »; par opposition aux pays « idolâtres », donc « impurs »), composé des provinces à majorité musulmane du nord-ouest de l'Inde. Mais avec un sens humain communautaire vraiment très généreux, la majorité des Musulmans de l'Inde vient de se prononcer contre le « Pakistan » pour l'unité intégrale de l'Inde, où l'Islam n'a que cent millions d'adhérents sur quatre cents; parce qu'elle se sent capable de devenir majorité dans l'ensemble. De fait, en Orient et en Extrême-Orient, l'Islam conserve le complexe de supériorité, il a conscience de grandir, bien que l'élite scientifique et artistique y provienne surtout encore des milieux « idolâtres », il se sait facteur de progrès humain. A l'Ouest, l'Islam, normalement sur la défensive, coopère certainement, et c'est bien naturel, aux revendications actuelles de l'indépendance totale pour tous les pays arabes et arabisés, depuis Damas jusqu'à Tanger; mais il n'ose pas envisager de les faire entrer dans une grande solidarité méditerranéenne qui serait pourtant une solution communautaire plus généreuse, et culturellement plus féconde, parce qu'il n'ose se dire facteur de progrès humain en Occident qu'à titre rétrospectif (c'est le thème poétique du « regret de l'Andalousie », « de la Sicile »).

Le problème du statut politique des pays arabes demeure crucial pour cette « convention culturelle méditerranéenne » qui devrait pouvoir être négociée entre l'Europe chrétienne (singulièrement la France) et l'Arabisme ('Arûba) musulman. Mais sa solution est rendue encore plus malaisée par la colonisation sioniste de la Palestine, et l'intérêt économique grandissant que lui portent les Etats-Unis d'Amérique. Certes, ce sont les crimes de l'antisémitisme européen qui ont donné à l'immigration sioniste en Palestine la densité excessive qu'elle a prise (en 20 ans vingt fois plus de colons), mais je suis convaincu que la vraie justice sociale serait de contraindre l'Allemagne à restituer à tous ses anciens citoyens israélites leur nationalité allemande, plutôt que d'amener l'Islam mondial à organiser une guerre sainte de désespérés pour la garde de ses « Lieux Saints » dont Jérusalem la Sainte, « al-Quds » fait partie. Le bureau per-

manent du Conseil suprême islamique, formé aux Congrès de Jérusalem (1926-1931) est devenu, des Indes à l'Argentine, l'axe de cristallisation de l'unité musulmane. L'Islam peut parfaitement trouver un *modus vivendi* avec des juifs du type yéménite ou séfardi, mais n'a que des incompatibilités avec l'ashkénazi de parler yddisch. On pouvait espérer, et j'ai été de ceux-là, que la refonte du néo-hébreu en Palestine se ferait en tenant compte d'éléments communs d'acculturation judéo-arabe (familiers aux grands auteurs juifs du moyen âge, qui écrivirent en arabe), mais elle s'est faite dans un sens germano-américain bien inquiétant. L'anxiété présente des dirigeants britanniques est significative.

Depuis vingt ans le nombre et l'activité des organisations de défense musulmane se sont grandement accrus. Dans l'Inde, d'abord, puis au Levant, où j'ai suivi, d'année en année, la métamorphose du vieil artisanat apolitique en syndicalisme à portée politique (dès 1924 à Damas). Et en Egypte. Dans certains cas criants d'inégalité sociale, il s'ensuit des collusions fort compréhensibles avec les propagandistes soviétiques. Les organisations de jeunesse se multiplient. Un organisme comme les « Ikhwân Muslimîn » (« frères musulmans ») est devenu en Egypte, sous l'impulsion de Hasan Bannâ un facteur même de la vie parlementaire; et les coptes chrétiens, comprenant leur devoir élémentaire de « Chrétiens nationaux arabes », décidés à ne plus jouer sur deux tableaux et à ne plus solliciter la protection (d'ailleurs défaillante) des puissances européennes, négocient en ce moment même avec les « Frères musulmans » pour qu'une symbiose tolérable leur soit garantie par la majorité musulmane nationale; s'ils l'obtiennent ce sera la preuve que la nation égyptienne aura vraiment atteint à l'âge de la majorité. D'autant plus que, même dans un pays musulman plus évolué et officiellement laïcisé comme la Turquie, la symbiose n'est pas encore parfaite pour les minorités en question.

La modernisation des pédagogies se poursuit, dans les divers Etats à majorité musulmane en Orient, avec tendance à une certaine unification des méthodes entre Etats (programmes et manuels); dépassant le cadre des Etats arabes, où, depuis un an, ce travail progresse (sous l'impulsion surtout, chose curieuse, d'Irakiens, comme Sâte' Husry et

Mati 'Akkrâwi); on a même eu un projet iranien d'unification d'enseignement de l'histoire élémentaire du Proche-Orient, donc, en réalité, d'une tradition musulmane commune à ces pays : nouveau « pacte de Saadabad ».

Effort pédagogique, donc intellectuel, non sans substrat religieux. Il y a des signes sporadiques d'un réveil religieux : observance des rites parmi les soldats musulmans mobilisés, révivescence d'ordres religieux aux frontières de l'apostolat (A. O. F., Nigéria, Inde, Caucase). Mais ce réveil ne sait pas encore utiliser les techniques modernes, il s'en méfie encore. Les Turcs croyants tirent de plus en plus parti de l'alphabet latin que leur a imposé Kemal Ataturk; mais l'Iran a reculé devant la latinisation, et en Egypte le dernier essai, dû à un musulman incontesté, Abdelaziz Pacha Fahmi, n'a pas pu être librement examiné. De même pour la réforme de l'analyse grammaticale, de même pour la modernisation des lexiques techniques, où le progrès est lent.

Si, en Moyen et Extrême-Orient, les Musulmans, conscients de leur solidarité sociale supérieure (uniformité rituelle et canonique), vont de l'avant, en Occident, ils n'ont pas encore réussi à construire des modes d'adaptation de leur culture littéraire et théologique à la civilisation moderne comparables à ceux des chrétiens, et ils souffrent de cette infériorité. C'est pourquoi j'attache une grosse importance à la philosophie personaliste de S. Muhammad Iqbal, dont j'ai été visiter la tombe, au coin gauche de la grande mosquée de Lahore, l'an dernier; il est pour une école nouvelle, sunnite, l'un des Cinq Maîtres.

Istanbul, Tanger, Port-Saïd, Aden, Karachi (25 %), Singapour, Batavia, ces ports mondiaux, maritimes ou aériens, ces points vitaux sont peuplés en immense majorité de musulmans; plus ou moins contrôlés par l'étranger, là, les Musulmans n'y sont attaqués qu'économiquement. Mais, dans les métropoles intellectuelles, l'influence étrangère de plus en plus dense oblige l'Islam à un effort de pensée plus tendu; Tunis et Jérusalem ne sont plus en majorité musulmanes. La métropole par excellence du monde arabe, et même du monde musulman, devient Le Caire; les Egyptiens réalisent encore mal cette « promotion » en dignité, due à la dernière guerre, de leur capitale, qui va vers deux

millions d'habitants. Un progrès intellectuel s'y dessine, que je constate d'année en année, et qui est d'origine « intermusulmane » de plus en plus; car les écrivains chrétiens arabes n'y travaillent plus autant que par le passé ni autant qu'ils le devraient. C'est de là que nous attendons la renaissance, le classicisme arabe nouveau qui mettra l'Islam de niveau avec les cimes de la culture mondiale.

LOUIS MASSIGNON.

DÉCLARATION

Je ne vois aucune raison réelle de mettre en opposition l'Islam et l'Occident; car l'Islam en soi ne contient rien de contraire à l'Occident en soi; de même l'idée d'Occident ne comporte rien de contraire à celle de l'Islam. Et les conflits entre Musulmans et Occidentaux, dont l'histoire garde encore les souvenirs, ne doivent pas exprimer une opposition essentielle entre l'Islam et l'Occident; car les causes de ces conflits passagers ne relèvent ni de l'islamisme ni de l'occidentalisme.

Aujourd'hui nous constatons heureusement une tendance ferme et éclairée vers une unification culturelle, morale, et même politique de l'humanité; et je crois que rien de sérieusement réel n'empêche la collaboration effective et sincère entre l'Islam et l'Occident et leur participation à un idéal capable de faire régner la paix dans le monde et assurer le bien-être à tous les hommes.

Cheikh MOUSTAPHA ABD-EL-RAZEK,
Recteur de l'Université d'El Azhar.

N.D.L.R. — Nous avons reçu les lignes qui précèdent en avril 1946. Rien ne faisait alors craindre aux nombreux amis du Cheikh sa brutale disparition. Un courrier d'Egypte nous apprend la triste nouvelle : Mustapha Abd-El-Razek vient de mourir, au Caire, après avoir veillé pendant quatorze mois seulement sur les destinées de l'Université millénaire de l'Islam.

Il était né en 1885, avait étudié et enseigné en France et était resté un grand ami de notre pays. En 1945, le roi Farouk, rompant avec les statuts fondamentaux d'El Azhar, l'avait appelé au rectorat : c'est qu'il connaissait la haute intelligence et la loyauté de ce noble esprit.

Le Cheikh Mustapha Abd-El-Razek n'a pu réaliser les réformes indispensables qu'il avait entreprises dans une université dont les traditions ne correspondent plus à l'esprit des temps présents, mais sa tâche, espérons-le, sera poursuivie. Il s'en va, pleuré par l'Egypte entière; nous nous inclinons avec regret sur la tombe de ce grand docteur de l'Islam.

REGARDS D'ALEXANDRIE

A Jean Ballard.

En répondant d'Alexandrie aux nombreuses questions que vous me posez, je me sens divisé par deux tendances contradictoires : le désir que mon épître vous soit de quelque utilité et le sentiment de mon ignorance. Que n'ai-je l'autorité de ceux qui, d'ici-même, en vue d'un dessein semblable à celui que je forme en vous écrivant, lancèrent à travers la Méditerranée, à un monde pourtant blasé et qui n'eût dû s'étonner de rien, le surprenant dieu Sérapis, mélange d'Osiris, Apis, Pluton, Esculape et Jupiter, dont la bruyante carrière illustra si bien une certaine magie alexandrine en vertu de laquelle des hérésies inconcevables ailleurs fleurissent ici avec aisance.

Une synthèse procède des éléments au tout. La vocation d'Alexandrie ne me semble pas avoir varié au cours des siècles. En cette langue de terre battue par les vents, coincée entre le désertique Maréotis et une mer toujours agitée, les antiques divinités de Thèbes et de Memphis vinrent un jour s'entendre dire, au milieu de commérages et de papotages, d'aventures amoureuses et commerciales, que tout pouvait s'arranger. Grecs et juifs, chrétiens et païens, il suffisait qu'ils fussent d'Alexandrie pour que leur esprit subtil et rompu aux spéculations (de l'esprit ou des affaires) dégageât de deux données opposées une troisième qui les débloquât. C'est ainsi que j'ose aujourd'hui m'identifier à l'alexandrinisme pour vous dire que votre binôme Islam-Occident, vu d'ici, est à la fois trop simple, car on voit mal les éléments qui le composent, et trop compliqué, car ce tout est un brouillamini de problèmes insolubles. J'ose même vous dire que ce binôme n'existe pas, de sorte qu'à le poser on se trouve déjà dans l'abstraction. Je ne vois pas un Occident, mais quatre, le britannique, l'américain, le français, le soviétique : vous voyez déjà que l'U.R.S.S. m'impose une géographie de valeurs où les points

cardinaux ne jouent aucun rôle. Quant à l'Islam, j'en vois une masse considérable aux Indes, une en U.R.S.S. (donc un Islam « occidental »), de nombreux fragments en voie de se grouper autour de la Ligue arabe, et enfin un tronçon, séparé du reste par les vastes déserts libyques, qui, des anciennes possessions italiennes, va jusqu'à l'Atlantique. Encore une fois, laissons-là les points cardinaux, ainsi que les automatismes de pensée qui remontent aux Croisades. Je vous ai parlé d'une synthèse et en voici déjà le thème : les quatre « occidents », y compris le communiste (en dépit de certaines apparences) et tous les Islams, sont des mouvements historiques qui émanent d'un subconscient collectif commun : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Cela dit, j'en viens à vos questions; elles sont angoissées et pressantes : *L'Islam prend corps comme vaste nationalité. Comment va se marquer son raidissement devant l'attitude de l'Occident? Y a-t-il encore bases d'entente possibles? Les deux volontés de puissance peuvent-elles coexister? Que faire pour cela? L'Islam est-il en train de revenir à l'orthodoxie ou se montre-t-il tolérant à l'égard des hérésies qui marquent un effritement de son unité? Sur tout cela la question juive est-elle considérée comme distincte du problème Islam-Occident, ou en est-elle partie intégrante? — Le judaïsme étant maintenant, au regard de l'Islam, incorporé au monde occidental — ou estime-t-on que l'Occident va se débarrasser de l'élément juif par le sionisme et le rejeter dans ses bras?* Pour tenter de projeter quelque lumière sur tout cela, je choisirai un point de vue très précis : comment, me demanderaï-je, comment se comportent les différentes branches ju-déo-chrétiennes-islamiques-communistes de notre civilisation en fonction de leur commun *substratum*? Où vont-elles? Tendent-elles vers une cohésion ou, au contraire, contiennent-elles les unes et les autres des contradictions qui les pervertissent dangereusement? Poser nos problèmes sur cette base, c'est déjà leur chercher un sens en humanistes, non en politiciens, et ouvrir à notre raison un chemin le long duquel nous aurons quelque chance de découvrir des valeurs à la fois universelles et particulières, spirituelles et utiles, qui, si c'est une fin de monde qu'on nous prépare, nous permettront peut-être, en ce qui nous concerne, d'organiser une manière de salut.

Le politique, aujourd'hui, tout comme l'économique et le social, est à l'image d'un océan déchaîné : allez donc y installer un niveau d'eau! Ses ficelles sont trop nombreuses : l'illusion qu'avaient nos pères de faire œuvre d'historiens, il nous faut l'abandonner. Une émeute à Jaffa, une grève à Téhéran, un assassinat politique au Caire, sont, pour l'agence Reuter, des événements relativement simples. Regardez-y de plus près et sachez me dire, parmi toutes les ficelles que l'on tire, si c'est Londres, Washing-

ton, Moscou ou New-York, la City, Wall-Street, la Standard Oil ou quelque société anonyme iranienne, turque, égyptienne, en voie d'être achetée, vendue ou prêtée, qui, en fin de compte, l'a emporté sur toutes les autres influences.

Je chercherai d'abord une vue synthétique des quatre occidents que j'ai mentionnés plus haut, en fonction de leurs valeurs fondamentales, et tels que peut les voir un humaniste. Tenez présent à l'esprit que j'appelle civilisation un développement historique basé sur une représentation de l'homme, et culture la méthode au moyen de laquelle une civilisation maintient son contact avec cette représentation. (Sans méthode, pas de contact avec ses fondements, et la civilisation s'égaré.) Considérez également que le *substratum* psychologique, la donnée subconsciente collective fondamentale de tous les groupements qui font l'objet de notre étude, est une notion d'un Dieu unique en fonction de laquelle l'homme « fait à son image » est nécessairement universel. Il en résulte que la culture doit être une méthode permettant aux individus de parvenir à l'universel et aux collectivités d'organiser et d'administrer des institutions en vue de faciliter cette ascèse au plus grand nombre possible. Voyons comment se situent nos occidents par rapport à ces fondements, et commençons (à tout seigneur...) par le lion britannique. Je m'en tiendrai à un seul document, mais dont le mérite est de répondre très exactement à mon dessein : *Le Processional de la force anglaise*, que P. J. Jouve fit paraître anonymement en juin 1943, et la réponse qu'en octobre de la même année lui fit Charles Morgan. Je ne sache pas que le sens de cette réponse fut contesté par aucun Anglais qui compte. Au contraire, dans la mesure où j'ai pu la vérifier auprès de mes amis britanniques, elle me semble correspondre à la vérité.

« La nation, écrit P. J. Jouve, qui la première a ébranlé la puissance féodale, inventé le Parlement, fondé le droit des gens, accepté la tolérance religieuse et sanctionné l'existence de l'individu; la nation qui par la mer a fondé un empire capable de répandre sa civilisation juridique sur des terres lointaines sauvages; cette nation brutale d'un côté et sage de l'autre a un roi; et le roi n'est pas un maître, mais un serviteur suprême; il est le *totem* des Anglais, et le *totem* a été éclairci; il lie, non par le redoutable inconscient en commun, il lie par la formule aussi nette que possible de la Liberté; le roi est la représentation de la garantie commune et l'âme du Parlement. La liberté anglaise n'a pas eu besoin, comme la nôtre, de révolutions sanglantes dans le temps moderne, car son arbre a anciennement poussé. La liberté anglaise a un roi afin que l'existence du roi assure la continuité de la liberté, et non seulement la liberté, mais la grandeur. Ces

hommes possèdent donc tout, pourrait-on dire, et la réconciliation des âges se fait à l'intérieur de leur souffle. » (P. J. Jouve, juin 1943.)

A cela, voici ce que Charles Morgan répond :

« ... Les Français n'ont jamais compris que la nation anglaise est mystique, qu'en Angleterre le roi ne *représente* pas le peuple — qu'il ne le *sert* même pas, ainsi que le prétend l'auteur du *Processional*. En tant qu'homme il est le serviteur de la nation, de la même façon que Churchill; mais en tant que roi il *est* la Nation, son histoire, son sang, sa vie même... Les Français qui, intellectuellement, sont capables de tout comprendre, n'ont jamais compris cette vérité mystique, et en conséquence n'ont jamais eu confiance en nous. » (Charles Morgan, octobre 1943.)

On ne saurait s'exprimer plus clairement :

— Votre *totem* a été éclairci, dit le Français, comme en s'excusant d'employer ce mot *totem*; en fait il n'est plus *totem*, il n'est plus inconscient, il est une formule claire et nette de la liberté, il a changé d'état, d'irrationnel il est devenu la raison même.

— Mais pas du tout, répond l'Anglais, le roi est *totem* et nous le voulons *totem*, il est nous, il est nation, il est sang, il est notre vie même, que nous logeons et voulons faire demeurer dans l'irrationnel, dans une vérité mystique à laquelle, en laquelle, par laquelle nos consciences individuelles se perçoivent. C'est là qu'est notre force, notre éternité. (Il faut relire tout le document pour bien l'appréhender.) En somme : — Vous êtes universels, dit le Français, puisque c'est vous qui avez fondé le droit des gens... etc... etc... — Pas du tout, dit l'Anglais, avec votre manie de rationalisation vous n'avez rien compris : nous sommes particuliers.

C'est l'Anglais qui a raison. La culture de cette démocratie, dont la fonction est le maintien d'une monarchie aristocratique, n'est pas article d'exportation, je puis, d'Égypte, en donner le témoignage. L'english petit-nègre qu'apprennent les Nègres n'est pas culture, Shakespeare à nonné n'est rien : non seulement il n'y a pas de méthode anglaise qui permette à ce qui n'est pas anglais de s'intégrer à ce qui l'est, mais tout est mis en œuvre par la méthode anglaise pour qu'un tel accident ne se produise jamais. Cet abîme entre le fondement d'une civilisation et sa culture est tout ce que je suis disposé à signaler ici, laissant à chacun le soin de dégager ses conclusions.

Passons à la France, et l'on me dira tout de suite : bien sûr, vous êtes Français, et vous allez encore nous parler de Descartes. Je n'y puis rien, c'est un fait, la méthode française est universelle, et, afin de satisfaire toutes les oppositions, je dirai qu'elle l'est

souvent en dépit de bien des Français, ce qui ne change rien à l'affaire. Ce n'est point que l'on ne puisse en montrer mille carences, mais elles ne comptent pas beaucoup. L'important est de constater que cette culture sert assez pour n'avoir plus besoin, à tout bout de champ, d'invoquer ses origines. — Elle laisse là où il se trouve le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Elle n'en a plus besoin. Elle va seule. Elle sait marcher. Si elle tombe elle se relève avec ou sans prières, et, cherchant la cause de sa chute, s'examine et se pense. Cet effort constant de se penser est ce grâce à quoi la culture française pare la France d'immortalité à travers ses morts et ses résurrections et ne cesse de propager dans le monde une contagion de la France en dépit des intermittences des cœurs.

Mais franchissons l'Atlantique, et que l'on me pardonne d'être bref en ce qui concerne la culture de ce grand peuple américain, car je ne la vois pas. Les États-Unis sont, à ma connaissance, la seule nation où l'on n'idéalise ni le saint ni le héros, mais l'homme moyen, celui dont les Gallup et autres enquêteurs constatent qu'il a les goûts et les opinions de tout le monde. Car il s'agit bien de goûts, non de foi; d'opinion, non de pensée, par quoi cent cinquante millions d'hommes (brandiraient-ils cent cinquante millions de Bibles) cherchent et trouveront peut-être un jour à établir une coïncidence entre ce qu'ils sont et ce qu'ils voudraient être. Ils ont du cœur et l'ingénuité d'intervenir dans nos affaires d'adultes. Ils ont largement contribué, deux fois, à nous sauver la vie, et, aimant se sentir à la fois très bons et très solides, semblables en cela à ces dévots de Proust dont les narines palpitent agréablement aux parfums mêlés de l'encens et des brioches, acceptent en même temps l'hommage ému de notre reconnaissance et les occasions de prolonger un ordre basé sur le profit individuel.

Enfin, l'U.R.S.S. Et en dépit de ce qu'en pensaient Marx et Engels eux-mêmes, je ne vois pas de fossé entre les antiques prophètes du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et l'esprit messianique qui anime le *Manifeste du Communisme*. Ce nouvel évangile, pour avoir remplacé le mot abstrait *verbe* par son équivalent concret *dialectique* et avoir perçu ce mouvement vital dans l'histoire plutôt que dans l'individu, loin de s'être écarté des données subconscientes des civilisations engendrées par Israël, en a élargi les bases. (Que les marxistes orthodoxes me pardonnent! Vous voyez déjà poindre ici l'oreille de mon nouveau Sérapis, hérétique et essentiellement alexandrin.) Qu'est devenu ce *Manifeste du communisme*? Et, depuis le jour où les étudiants en histoire commencèrent à apprendre que les promoteurs de la Révolution d'Octobre, Lénine et Trotsky, étaient mé-

tamerphosés en Lénine et Staline, la Ligne de la Révolution est-elle une droite, une courbe ou un zig zag ? Ces questions ne touchent en rien mon sujet, de même que les conflits politiques en France et les nombreux régimes qui s'y succédèrent ne jouent aucun rôle dans ce que j'ai à dire ici. Si donc je fais allusion à ce qu'on appelle le stalinisme, c'est uniquement dans le but d'éviter les reproches que, d'un côté ou de l'autre, j'eusse autrement reçus. En humaniste, je crois pouvoir discerner à l'heure actuelle, en U.R.S.S., le désir et la possibilité d'élaborer une véritable culture, une méthode universelle apte à conférer à l'homme, en tant que personne, une dignité nouvelle, et en tant qu'être participant au collectif, un sens de responsabilité. Certes, vingt années de cordon sanitaire, suivies de la plus effroyable des guerres, ont fait plus pour modeler la forme visible de ce vaste empire que ses principes. Et les nécessités actuelles, urgentes, d'une consolidation stratégique, entachent de politique un domaine humain où tous les espoirs sont cependant permis.

Je conclus de cette rapide esquisse que, des quatre Occidents, l'Anglais a une culture particulière, le Français a une culture universelle, l'Américain n'a pas encore de culture, le Soviétique en a une en formation. Et j'arrive à l'Islam. Projeté dans le monde, à sa naissance, à la manière d'un feu d'artifice, il catalysa d'un coup le génie arabe qui s'ignorait et démontra que la culture n'est pas toujours une longue élaboration. De ce prodigieux éclatement, permettez-moi de donner une explication personnelle basée sur mon expérience intérieure, sur ma perception immédiate du phénomène islamique qui, demeurée longtemps secrète en ma conscience, m'apparaît de plus en plus clairement comme la matrice de mes facultés de création. Le Prophète Mohammed invoquait comme preuve de l'existence d'Allah l'existence de l'Univers. La simple présence d'un grain de sable, d'un brin d'herbe, est, si l'on veut y exercer véritablement sa pensée, assez impénétrable pour donner à notre curiosité l'aliment de stupeur créatrice qui la nourrira indéfiniment. Cette perception immédiate du mystère de ce qui est, de l'impossibilité définitive où nous sommes de concevoir qu'un Univers soit un jour sorti de rien ou qu'il ait toujours été là, qu'il ait des limites spatiales au sein d'un inconcevable néant ou point de limites, cette Révélation directe qui tout de suite interdit à notre raison de chercher des preuves de l'existence de l'impénétrable ou de se satisfaire de syllogismes se rapportant aux causes et aux effets, cet état puissant, exalté, dynamique de grâce émerveillée que, personnellement, je sens au tréfonds de mon être, c'est cela qui, selon moi, fut cette conjonction arabe-islamique dont le souffle, balayant

les innombrables et stériles querelles où s'égarèrent tant d'esprits, libéra la Raison.

Le feu d'artifice s'éteignit, et ses cendres éparpillées sur trois continents donnèrent longtemps l'impression d'être éteintes. L'Islam subsistait en tant que religion mais, brisé en un Occident hostile et trop complexe, enlisé en un Orient attardé et passif, son art, sa science, sa philosophie, son humanisme, ne trouvèrent plus le moyen de s'embrayer dans l'actuel : la civilisation arabe, telle une comète, avait passé, disait-on. En fait, l'Islam avait largement dépassé les cadres du monde arabe. Il portait en lui deux qualités de pénétration : sa simplicité et son réalisme. D'une part il plaçait chacun, tout seul, en face de l'Impénétrable et par là conférait à chaque individu sa dignité; d'autre part, il demandait au réel de témoigner de l'existence de l'être et par là, dépassant le drame sanglant, la passion furieuse d'un esprit et d'une chair acharnée à se contredire, conférait à celle-ci sa dignité.

Aujourd'hui, la plus grande masse islamique se trouve aux Indes, où près de cent millions d'êtres humains ont grâce à lui brisé le rêve à cloisons étanches de Brahman et affirmé à la fois la réalité du monde et la nature universelle de l'homme. Le pariah, et non seulement lui, l'intouchable, mais tous ceux qui se sentent dominés et meurtris par la définition d'eux-mêmes, particulière et fonctionnelle, que leur impose leur caste rigide trouvent dans l'Islam une représentation humaine illimitée dont l'effet certain est de bouleverser de fond en comble le pseudo-rêve de Brahman et ses hiérarchies. Aux Indes, l'Islam est révolutionnaire. Attendons-nous à le voir tendre la main à son cousin issu de germain, le communisme chinois. Cela ne sera pas une alliance en vue de ce que si légèrement on appelle le conflit de l'Orient et de l'Occident, mais, sur la plus vaste scène du monde, un regroupement effectif du mobile psychologique qui s'appelle Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au sein de deux de ses métamorphoses.

Des vingt-quatre millions de Musulmans soviétiques, je ne sais rien. Je les suppose, en tant que Musulmans, sans histoire, et ne voyant pas de motifs de tension entre eux et l'ensemble de leurs concitoyens, je les imagine aptes à développer une culture valable.

Le nœud de votre écheveau de questions est le monde arabe. M'y voici, et me place sans plus tarder devant un des phénomènes les plus remarquables de l'histoire contemporaine : le développement de l'Égypte. Ne nous laissons pas trop distraire par la confusion économique et sociale de la planète entière, où l'on voit se superposer tous les stades de développement, depuis les

formes féodales les plus primitives jusqu'aux derniers perfectionnements du capitalisme avancé. Les manœuvres politiques, les surenchères démagogiques, les maquignonnages, les astuces des faibles, les hypocrisies des puissants, tout ce que revêtent les formules nationales ou démocratiques ne doivent pas nous étourdir. L'Égypte ajoute à ce spectacle commun celui d'une étonnante expansion politique et d'une révolution dans les mœurs. Parcourez en été les plages d'Alexandrie et allez voir ensuite un film arabe. Jeunes gens et jeunes filles, étudiants et étudiantes, toute cette nouvelle petite bourgeoisie qui s'américanise est de nature à donner bien des chocs à ceux qui pensent encore à l'Égypte telle qu'elle était au temps de l'expédition de Bonaparte. Tout cela, je m'excuse de le répéter, étant animé avec quelques variantes du mobile même qui fit l'Occident, obéit à des lois biologiques analogues, mais ce qu'il vous importe de savoir, c'est que ce mouvement est conscient et dirigé. Du roi d'Égypte Farouk I^{er}, je ne veux mentionner qu'un fait, mais qui se rapporte à la seule nouvelle que j'ai à vous apprendre, au milieu de toutes ces considérations générales : la toute récente nomination au poste de recteur de El Azhar du cheikh Moustapha Abdel-Razek. Ce n'est un secret pour personne que cette nomination, voulue par le roi, ne se fit point sans bousculer les statuts de la célèbre Université : le cheikh Moustapha n'ayant point les titres qu'il fallait, par un décret royal ils ne furent plus nécessaires. D'un geste, le jeune souverain orientait son pays, le monde arabe et tout l'Islam, vers leur destinée.

Événement considérable! Je ne sais si vous percevez clairement la personnalité de l'homme appelé aujourd'hui à la plus haute fonction culturelle de l'Islam. Il m'est agréable de vous renvoyer au *Cahier Musulman et Arabe* de ces *Messages d'Orient* qu'il y a une vingtaine d'années je dirigeais avec Elian Finbert. Si vous l'avez encore dans votre bibliothèque, relisez la belle étude, que nous eûmes l'honneur d'y publier, du cheikh Moustapha Abdel Razek sur ce grand réformateur de l'Islam, le cheikh Mohamed Abdou, qui fut son maître. Invoquant la raison et la liberté humaine, le cheikh Moustapha, par le truchement des paroles de son maître, s'écrie : *Pour tout homme raisonnable, l'être humain est libre dans ses actes; mais cette liberté est limitée par les lois que la Puissance divine a assignées à sa nature, à ses besoins, à ses instincts et à ses facultés. Tous nos phénomènes moraux sont gouvernés par ces lois, tout comme les phénomènes physiques. En ce sens, mais en ce sens seulement, les Musulmans entendent le fatalisme et la prédestination...* Et encore : *L'Islam transformant de simples Bédouins nomades en une grande et forte nation, tirant de ces barbares un nouveau peuple civilisé, lui don-*

nant le goût de la science, de l'art et de l'industrie; l'Islam affranchissant la raison humaine, tolérant toutes les religions et les protégeant, répandant la vérité et la lumière partout où il pénètre, dotant le monde de trésors scientifiques, inoculant sa civilisation à l'Europe barbare, quelle œuvre sublime...

Mais je ne puis tout citer! Lisez encore, à la suite de cette étude, l'extrait des *Rissalat-al-Tawhid* du cheikh Mohamed Abdou, que nous publions sous le titre : *L'Islam s'est répandu avec une rapidité sans pareille*, et vous aurez une idée de ce que le cheikh Moustapha Abdel Razek se propose de réaliser aujourd'hui¹. « Tradition n'est pas routine », commença-t-il par déclarer en assumant son poste, et voici déjà que la vieille Université théologique, secouant sa poussière, se prépare à tous les rajeunissements. Si son nouveau recteur est l'homme le plus versé qui soit dans l'étude du Coran, sachez qu'il connaît non moins bien Descartes et Bergson; si c'est un théologien, sachez qu'il est en humaniste dont la conception, loin d'être abstraite, englobe les arts et les sciences. L'Égypte est déjà dotée d'une université Fouad I^{er} au Caire et d'une université Farouk I^{er} à Alexandrie, dirigées par des esprits éclairés dont vous ne sauriez dire s'ils sont orientaux ou occidentaux, et où sont invités au magistère d'éminents professeurs étrangers. Je ne doute point des immenses possibilités de toutes ces conjonctions. La tâche est ardue, et il s'agit d'abord de mettre au point la langue. Vous connaissez les difficultés de l'alphabet arabe : ajouter aux trois consonnes qui constituent la plupart des racines des verbes les voyelles qui leur manquent amènerait fatalement la destruction de ces racines. Grave problème qu'on ne saurait trancher, à la turque, d'un coup de poing. Quoi qu'il en soit de l'avenir, la tendance est claire. Politiquement, le monde arabe est en train de se fonder à la fois sur La Mecque et Le Caire. Le roi d'Arabie Ibn Séoud, ce prestigieux conquérant issu d'un conte des *Mille et une Nuits*, est en ce moment au Caire où, personnalité à sa mesure, le reçoit avec faste le roi Farouk. Vendredi dernier, le 11 janvier, les deux souverains se rendirent ensemble pour leurs dévotions à El Azhar, où le sermon fut prononcé par le cheik Moustapha Abdel Razek.

C'est sur ce tableau que je termine ce chapitre de ma lettre. Mes conclusions, vous les devinez sans peine : un rayonnement culturel arabe est possible, auquel ne sera pas indifférent l'empire arabe français. C'est là que peut se produire une conjonction ma-

1. Ceci se passait en janvier 1946. Nous savons depuis que l'Université d'El Azhar est en deuil de son recteur.

gnifique si, fidèle à son mobile, la culture arabe devient universelle, et si, fidèle à elle-même, la française le demeure. Ne doutez pas de la sagesse innée des Arabes : ils ne se paieront pas d'apparences et rejeteront les fausses cultures. De notre côté, ne pardons pas de vue que parler de la volonté de puissance des États, fussent-ils le britannique, est devenu un anachronisme face à la puissance effective de l'U.R.S.S. et des États-Unis, qu'aucun autre État ne songe à égaler, et enfin que cette incomparable puissance n'est rien, dont le sort est d'avance conditionné par les cadres économiques et sociaux dont elle émane, car si ceux-ci n'évoluent pas de façon à placer cette puissance sous le contrôle réel des masses (et les dirigeants des États-Unis proclament au contraire ouvertement leur volonté de maintenir en vigueur des cadres caducs) la puissance matérielle qu'ils ont engendrée se retournera vite et sûrement contre eux. Jusqu'ici, l'histoire contemporaine ne nous a donné de la puissance matérielle, que des illustrations de sa nature auto-destructrice. L'occasion pour nous, Français, est belle : frappée, humiliée, morte et ressuscitée, la France, en démontrant par ses actes l'efficacité concrète du spirituel, constatera, n'en doutez pas, que les peuples arabes sont déçus par les conquérants blancs, quels qu'ils soient, et les méprisent. Ils ne se perdent pas en de subtiles distinctions : pour eux, l'Anglais, l'Allemand, le Français, l'Américain, se ressemblent dans le fond et leurs méthodes ne sont que des variantes, brutales ou hypocrites, du postulat de la force matérielle. A ceux qui croient pouvoir se décharger sur d'autres de ce stigmaté, laissons-leur le plaisir de promener encore leur morgue sur la surface de la planète. Démontrons, en ce qui nous concerne, que nous avons enfin compris. Que la France s'installe et s'étale en son vaste empire. Que France soit cet empire, France universelle, Église Laïque. Que France soit cette culture et ses institutions, en Afrique comme en Europe, en Orient comme en Occident, en Islam comme en Chrétienté. France, non colonies; France, non mandataires et mandatés, protecteurs et protégés, France là où France est, France sans oui et non, sans mais ni peut-être. Quel est le risque ? L'universel est-il risque ? Ah ! Devinons en l'Islam une ferveur disponible, une fraîcheur incomparable. Une fois déjà le Prophète Mohammed tendit aux Juifs et aux Chrétiens une main qu'ils refusèrent. Il n'est pas trop tard pour descendre de nos faux piédestaux et accepter cette étreinte dans un esprit de liberté vraie, d'égalité vraie, de fraternité vraie.

Mais je ne puis achever cette lettre, mon cher Ballard, sans vous parler des Juifs, puisque, d'ailleurs, vous me posez à leur sujet plusieurs questions. Ils ne sont pas un problème mais une énigme, et le mot de cette énigme, voici des millions d'années

que l'on tourne autour de lui, dans le seul but de ne pas le déchiffrer. Je n'ai encore rencontré personne qui m'ait aidé à l'éclaircir, mais l'ayant expliqué moi-même dans un ouvrage, *Quoi, Israël*, qui parut — à mes frais — il y a quelques années, force me fut de constater que, pour avoir quelque chance d'être compris, encore eût-il fallu que ce livre trouvât des lecteurs. Or, comme l'espace que j'ai fixé à cette lettre s'épuise rapidement, souffrez que je l'utilise armé d'un emporte-pièce.

Je voudrais de tout mon cœur que les Juifs disposent d'un refuge sûr. Mais je ne suis pas partisan d'un État juif. Ni même d'un foyer « national » juif. Les Juifs ne sont pas une nation. Ni un peuple. Israël n'est pas non plus une religion. Ni encore moins une race (voyez combien on s'est converti massivement entre Juifs et Chrétiens, d'un côté et de l'autre, pendant huit siècles, puis toutes les infiltrations). Ni, en aucune façon, une homogénéité : bien au contraire, il n'y a rien de commun entre un Juif polonais et un Juif espagnol, si ce n'est ce qu'on peut trouver, en gros, de commun entre l'Europe Centrale et la Méditerranée. « Mettez trois Juifs ensemble, vous aurez quatre opinions différentes », dit un proverbe. Les Juifs ne s'entendent pas entre eux. J'ose même aller jusqu'à dire qu'ils n'ont pas un sens exagéré de l'entraide mutuelle. Quant à leur tendance d'esprit, on leur reproche assez, à la fois, d'être révolutionnaires et banquiers pour que ces condamnations (si ce sont des condamnations), exactement opposées et de force contraire, s'annulent. On leur reproche, de même, de trop s'assimiler et de ne pas s'assimiler assez. Trouvez-vous ces griefs ridicules ? Point. Ils tendent tous à constater chez les Juifs des contradictions. Elles existent en effet, et nous voici enfin sur une bonne piste, car pourquoi leur faire grief de ces contradictions et ne pas les en louer ? Supprimez les contradictions des Évangiles, ces livres les plus juifs qui soient, mais jetez-les ensuite au feu, car ils ne vaudront rien. Corrigez ce qu'a dit Jésus : que le premier demeure le premier et le dernier dernier, que qui perd sa vie la perde en effet ; que l'ouvrier de la onzième heure ne reçoive point de salaire, et vous ferez de Jésus, incarnation d'Israël, un discoureur de foire. Cette contradiction intérieure n'est pas autre chose que ce mouvement dont je parlais plus haut, que Jean l'Évangéliste a appelé Verbe, que nos révolutionnaires appellent mouvement dialectique. Cette contradiction est la graine vivante de nos civilisations, leur prodigieuse aventure, leur course irrésistible, la cause et l'effet de ses destructions et de ses constructions. Israël l'incarne en vue d'une Genèse. Ceux qui en ont peur s'appellent antisémites.

Et pourquoi, et comment Israël incarne-t-il ce mouvement divin ? En vertu d'un pacte d'Alliance : la circoncision à huit jours.

Voilà le mot de l'énigme. Je tâcherai de vous l'expliquer en quelques lignes. Accordez-leur votre attention.

Le choc de la circoncision que l'on produit sur un organisme âgé de huit jours à peine, et les modifications qu'il y apporte, impriment au système psycho-érotique en formation un caractère particulier. Tout d'abord, il se produit une normalisation de la sensibilité sexuelle par rapport au reste du corps, tandis que chez l'enfant non circoncis cette sensibilité est maintenue, par sa gaine de protection, dans un état de torpeur que bouleversent de temps en temps et dès le plus jeune âge des crises suraiguës, des irrptions d'un état d'exception qui, à cause de son intensité, met en activité des centres nerveux habituellement en sommeil. Ainsi, dès le berceau, l'enfant incirconcis a une tendance à engendrer deux *moi*, c'est-à-dire deux moitiés de moi qui professeront de ne pas se connaître mutuellement.

Le moi habituel, normal et raisonnable, sera d'autant plus équilibré, assis, installé, qu'il sera insensible; l'autre, à la tête de ses légions inconscientes et armé de tout un appareil sensuel, sensoriel, émotif et imaginaire, sera d'autant plus virulent dans ses irrptions ou infiltrations qu'on l'aura mieux aveuglé et abruti en lui niant la raison. Tout cela déjà est en œuvre bien avant que se produise l'éveil sexuel. A l'adolescence, la crise devient souvent fatale : le rêve érotique assume parfois des proportions gigantesques et, par la masse de subconscient qu'il manœuvre, peut s'élever jusqu'au collectif, devenir exaltant et stupide, violent et incontrôlable, et, ramené à sa véritable nature animale, il peut alors culbuter les cervelles de malheureux incirconcis qui, à l'appel amoureux de leurs Fuehrers, n'ont plus qu'à se précipiter à reculons dans la Durée pour enfin perdre leur conscience dans le sang de ce *totem* qu'ils ont voluptueusement retrouvé. A ce moment-là, un sûr instinct leur dit qu'Israël, le « Fils aîné » de Dieu, fidèle au pacte de la circoncision dont le but est la genèse de l'humain, est leur ennemi irréductible. (*Tu diras à Pharaon : Ainsi parle l'Éternel : Israël est mon fils, mon premier-né. Je te dis : laisse aller mon fils pour qu'il me serve; si tu te refuses de le laisser aller, voici, je ferai périr ton fils, ton premier né. Ex., iv, 22-23.*) Je ne puis me livrer dans cette lettre à des commentaires bibliques, mais quel que soit le sens que l'on veut donner à ces mots « Fils de l'Éternel », que Jésus fait siens, la simple honnêteté exige que si on ne leur accorde ici qu'une valeur de métaphore, elle est métaphore aussi dans la bouche de Jésus. Par contre, si l'on préfère que le mot Fils, pour Jésus, ait un sens charnel, il doit être charnel aussi pour Israël. J'admets que l'on choisisse n'importe quelle commune mesure, mais l'emploi de deux mesures est une fraude.

La circoncision à huit jours ramasse et coordonne l'énergie vitale de l'individu, unifie le corps en un état d'éveil constant et maîtrisable, relie les appareils sensoriel et sexuel en sublimant l'érotisme avant même qu'il ne perçoive sa propre nature, enfin irrigue et féconde de ce fait l'intelligence aux sources mêmes du moi par une incessante osmose entre le psychologique et le physiologique. La sexualité a perdu alors son caractère sanglant et mystérieux, elle n'écoute plus l'appel des ténébreux abîmes, elle a franchi le stade animal, et elle, qui fut l'ennemi, a entraîné Israël dans la grande aventure de l'individuation.

Mais ce sujet est si vaste que je renonce à le développer tant soit peu, et me contente de vous l'avoir signalé, dans l'espoir que ces quelques mots inciteront les physiologues et les psychologues à rechercher dans cette direction la clé de l'énigme biblique. Je voudrais ainsi avoir contribué à démontrer qu'Israël n'existe pas. Je veux dire qu'il n'existe pas en tant qu'entité. Il y a une première Alliance (la circoncision) avec le Mouvement de l'Univers, qui permet à celui-ci de se proclamer chair. Il y a une deuxième Alliance avec ce même Mouvement de l'Univers qui, par le truchement de Jésus, se proclame Personne. C'est la première Alliance qui rend possible la seconde. Je dis qu'elle la rend possible : j'emploie pour cela le temps présent. Car on ne m'a pas démontré que Jésus n'est pas vivant, qu'il n'est pas revenu maintes fois sur la Terre, qu'il ne nous a pas coudoyés et parlé, qu'il n'a pas imploré ses tortionnaires, les faux Chrétiens, les antisémites qui, en son nom, en frappant Israël, enfoncent encore des clous dans ce corps qui n'en peut plus.

Quant aux Charles Morgan, qu'ils reposent dans la paix d'esprit que leur dispensent leurs liens mystiques avec leurs rois. Le lien mystique qui relie Israël à Jésus, cette non-entité et ce roi dépossédé, sanglant et nu sur une croix, ce lien, seuls peuvent le vivre et en mourir ceux qu'il engage. Et les autres, qui trouvent qu'Israël n'est pas fidèle à son pacte avec Dieu ou qu'au contraire il lui est trop fidèle, ceux-là, s'ils connaissent mon Père, qu'ils aillent le Lui dire.

Mon cher Ballard, je vous ai décrit sommairement mais de mon mieux divers mouvements historiques. Puissent-ils tous, un jour, s'orienter résolument vers la Genèse de l'Homme. Et voici comment vous pourrez juger les individus et les groupes d'individus par rapport à cette direction : ceux qui « laissent aller Israël » sont les Justes.

Janvier 1946.

CARLO SUARÈS.

QUELQUES CAUSES D'INCOMPRÉHENSION ENTRE L'ISLAM ET L'OCCIDENT

Un Européen et un Musulman désireux de se faire une idée l'un du monde de l'Islam l'autre de l'Occident, rencontreront-ils les mêmes obstacles? Tant s'en faut. L'un de ces hommes se trouvera, dès le départ, fortement avantage. L'Européen bénéficiera de l'effort accompli par un grand nombre de découvreurs. Son embarras, considérable du reste, sera celui du choix. L'Islam, les Musulmans (choses, on le conçoit, assez différentes; aussi différentes, par exemple, que le Catholicisme et les Catholiques!) ont été étudiés par un si grand nombre de savants, d'artistes, de philosophes d'Occident, qu'on voit apparaître ici une fois de plus ce mal paradoxal de l'ère actuelle : l'ignorance par découragement devant la masse des notions engrangées, l'ignorance par foisonnement des possibilités de devenir connaissance!¹

Il n'existe, par contre, guère de travaux d'Orientaux pour faciliter à des Orientaux la connaissance de l'Occident. Un Musulman devra commencer par apprendre une langue européenne, puis s'attaquer, pour ainsi dire sans aide, aux formidables entassements de la culture occidentale. Les difficultés seront encore aggravées du fait de la situation politique. A cause de celle-ci, les œuvres de polémique ont précédé, dans l'Orient moderne, l'effort de la critique et de la sympathie. Encore que compréhensible, le parti pris de dénigrement des valeurs occidentales crée une atmosphère peu favorable.

Ainsi, surabondance de matériaux d'un côté, pénurie de l'autre. Ici, une sympathie s'efforçant de ne rien fausser, balayant à tout instant l'horizon de ses puissants projecteurs. Là, un sentiment ombrageux, procédant à un tir de barrage, couvrant les

1. La seule collection d'une revue comme *Les Etudes Islamiques* constitue une mine de documents et d'aperçus. Mais, hélas! combien une publication aussi remarquable touche-t-elle de lecteurs?

retranchements de l'amour-propre oriental d'un épais rideau de gaz. On voit à quel point la partie est inégale, et les devoirs particuliers qui en résultent pour l'Occidental.

Cependant, considérable est le nombre des Orientaux qui se voient lancés, bon gré mal gré, dans une difficile aventure; infime celui des Européens disposés à recueillir, au prix de quelques veilles, le fruit de l'admirable effort de nos orientalistes. Ce dernier mot n'a pas encore d'équivalent en Islam. L'absence d'*occidentalistes* s'y trouve toutefois compensée par la présence de l'Européen comme tuteur dans un certain nombre de pays musulmans. L'envahissement de ces pays par notre technique, le développement de l'instruction à l'occidentale, l'utilisation, comme instrument d'étude de l'Europe, des langues européennes elles-mêmes, conduisent toutes les classes de la population à se prononcer sur nos façons de vivre. Les réactions apparaissent, du reste, assez différentes, selon qu'il s'agit des ruraux ou des citadins, du menu peuple ou des classes dirigeantes, des jeunes gens ou des hommes mûrs, de l'élément masculin ou du féminin. (On a tort de ne faire état, presque toujours, que de l'opinion des intellectuels. Il faut voir là l'une des causes les plus sérieuses d'incompréhension, par l'Occidental, de la masse orientale.) Une telle étude dépassant de beaucoup les limites forcément étroites de cet article, je me bornerai à envisager le problème à sa pointe, c'est-à-dire chez les Musulmans et les Européens instruits venus étudier l'Occident en Occident, l'Orient en Orient.

Cette catégorie paraît, en effet, digne d'une attention particulière. Formée de part et d'autre de voyageurs, et de voyageurs en état d'observer, d'expérimenter au besoin, c'est chez elle qu'on s'attendrait à rencontrer le minimum d'incompréhension. Or, il s'en faut de peu que ce minimum ne soit un maximum. Tel est le fait paradoxal qu'il convient d'expliquer.

Écartons d'abord le cas des Européens résidant en pays musulman parce qu'ils y ont des intérêts ou y exercent des fonctions². Inimaginable est l'ignorance de la plupart de ces Occidentaux en fait de vie et de psychologie musulmanes. Il est vrai que là encore on rencontre le meilleur à côté du pire : quelques travaux remarquables sur l'Islam sont dus à des fonctionnaires, à des dirigeants européens. Mais l'immense majorité ne témoigne aucune curio-

2. On ne trouverait pas, parmi les Orientaux, de contre-partie à ce cas. Les Musulmans fixés en Europe appartiennent presque tous au bas peuple.

sité. L'auto, qui oblige à décrire un cercle dominical plus large autour de la résidence, rend moralement plus casanier encore si possible, en diminuant les occasions de contact. Dévoreuse de temps, d'argent, cette même auto fait qu'on ne lit presque plus. Les romans n'ont pas plus de succès que les travaux des spécialistes. L'Européen d'Orient ne s'intéressera aux Orientaux que le jour où il se verra contraint d'entrer dans cette voie. D'ici là, aucune force ne sera capable d'empêcher, par exemple, un Français de transporter en Orient son pantalon à rayures et le boulevard de Verdun. On sait que les Romains n'en usaient pas différemment. L'avouerais-je ? A cet égard, le Français m'est apparu peut-être encore plus imperméable que l'Anglais!

Cette ignorance volontaire ne présente du reste pas tous les inconvénients qu'on pourrait croire. L'essentiel, en Orient, pour l'Occidental, c'est de représenter honorablement l'Occident. La compréhension ne vient qu'après. Les Orientaux le sentent, qui, d'instinct, préfèrent les Européens soucieux de « conserver leur type ». C'est ainsi que parler arabe n'est pas forcément considéré, en pays arabe, comme une recommandation et une introduction.

La fonction de guide bénévole ne manque pas d'intérêt pour quiconque a tant soit peu la pratique des milieux orientaux. Au bout d'un certain temps, les questions posées par les voyageurs, leurs sujets d'étonnement, se ramènent à un certain nombre de réactions-types correspondant, les unes à des états-types d'ignorance, les autres à des tempéraments-types de voyageurs. On peut abandonner sans remords à leur destin la troupe, plus nombreuse qu'on ne pense, de ceux qui s'étant bouché le nez à la descente du bateau ne recommencent à respirer qu'après avoir repris possession du pont. Le monde regorge de ces va-t-au-Caire que le différent désarçonne, toujours pleins de méfiance, de peur, toujours déçus, et qui jamais n'oseront regarder dans les yeux le visage de la misère orientale.

Une autre variété, qu'on pourrait appeler « trembleurs déguisés », sourit aux marchands, sourit à la mule, sourit aux voyous, sourit aux portiers, et traite le malin petit guide en fils adoptif, au moins jusqu'à l'instant du règlement de comptes. Parmi ces distributeurs automatiques de sourires, quelques-uns ne sont pas mus par la pusillanimité; la rue arabe agit, hélas! vraiment sur eux comme un cocktail. Mais ces flirteurs à coup de foudre dépensent tant d'ardeur les deux premiers jours qu'on les voit se

refroidir, brusquement, comme des enfants auxquels on a fait cadeau d'un kaléidoscope.

La charité la plus élémentaire commanderait de ne pas faire mention de telles vocations d'ignorance si ces attitudes ne traduisaient quelques-unes des causes les plus radicales d'incompréhension de l'Orient par nous autres Occidentaux de l'Ère de l'Affiche et du Jouet, si, parmi ces gens, on est forcé de le dire, ne figurait des chargés d'enquêtes, des psychologues professionnels!

A côté de ceux qui considèrent le voyage comme une friandise qu'ils croquent ou suçotent publiquement en faisant des mines, il en est qu'on voit reparaître chaque année — comme ces seigneurs du désert qui reviennent à l'oasis au temps des dattes. Nos transhumants laissent à l'herbe le temps de repousser sur les pâturages par eux tondu jusqu'à la roche. Toute leur personne crie que l'Orient n'a plus de secrets pour eux. Leur genre de compréhension pourrait se caractériser ainsi : pendant la première semaine de leur premier séjour, ces esprits vifs, brillants, aimables, à coups de questions, de simili-contacts, ont certes assimilé, compris beaucoup plus de choses que n'auraient su le faire en un an des organisations moins cavalières. Seulement, au cours de cette semaine-là, tout a été classé, étiqueté de façon commode, impertinente et définitive. Ils ne chercheront désormais que des confirmations de leur « point de vue ». Pour eux, l'opération de comprendre s'arrête à cette chose détestable, traîtresse : avoir compris. Ils ne semblent pas soupçonner que comprendre c'est débarrasser, à chaque instant, ses pores des enduits sécrétés par la compréhension, que c'est, essentiellement, ne se tenir jamais pour satisfait de la petite secousse chère à ces Messieurs effleurs-papilloteurs...

Trop de gens intelligents, en Occident, se savent intelligents! Trop de gens intelligents ont cru que le fin du fin consistait à donner à la galerie l'illusion qu'on a compris! Trop de gens intelligents, pour être devenus des as dans l'art d'insinuer, sont arrivés à une surprenante maîtrise dans celui de se prendre eux-mêmes pour dupes! Le public encourage volontiers ce genre d'audace. Il aime à trouver dans les discours de ceux à qui a été confié le soin de le renseigner la sécurité, l'assurance. Hélas! il ne s'agit guère que du genre d'assurance qui éclate dans le ton de certaines grandes dames à verbe volontiers haut — comme l'a finement noté l'auteur des *Célibataires*.

L'état de gracieuse ébriété où le « voyage en Orient » met nos dionysiaques se trouve être précisément, sans qu'ils s'en doutent, le moins propre à les faire prendre au sérieux par cette foule dont le contact leur fait multiplier les sourires, les haltes, les pirouettes, les « c'est amusant », les « c'est délicieux », les « c'est inouï ». Le Musulman a un sentiment exigeant de la tenue. Tout comme en Occident, l'homme correct se reconnaît aussitôt à un certain nombre de signes. Savoir distinguer ces signes évite déjà des confusions trop grossières. Atteindre au sentiment dont ils ne sont que la manifestation visible constitue le cheminement obligé de quiconque veut s'insinuer dans les profondeurs du conscient et de l'inconscient oriental. La politesse d'un peuple et son impolitesse ne sont-elles pas ce peuple lui-même ?

A l'extrémité de toutes les avenues de la politesse musulmane, on trouve une affirmation : « Lâ ilaha ill' Allah. » Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu. C'est-à-dire : Il est. Lui, Dieu. Lui, le seul grand. Lui, l'Unique. Lui, le seul qui sait³. Un deuxième plan de la grandeur est figuré par les Prophètes, intermédiaires entre le Créateur et la créature; spécialement par Mohammed, sceau de la Prophétie. Aussi le *credo* musulman ajoute-t-il au Lâ ilaha ill'Allah : Mohammed rassoul Allah, Mohammed est l'envoyé de Dieu. Puis vient l'exemple fourni par la vie de Mohammed. (Cet exemple influe sur un grand nombre de détails extérieurs : tenue, démarche, coupe de la barbe, etc...) Puis l'exemple des premiers califes. Puis l'exemple et les conseils donnés par les Imams (Pères de l'Église) et les saints. Puis la foule de renseignements complémentaires dus aux sages qui, par la suite, se sont révélés aptes à tirer des conséquences pratiques du Trésor originel, luttant ainsi contre l'affaiblissement de la clairvoyance au fur et à mesure que le temps éloigne les croyants des sources de lumière.

Ceci posé, qu'est, en principe, le Musulman vraiment poli ? Celui qui possède le mieux sa tradition, celui qui en toute circonstance réussit à la rendre vivante, agissante, en lui et dans les autres, celui qui sera jugé le moins indigne de servir de modèle à ses enfants, à ses proches, à ses voisins, aux habitants de son quartier, de sa ville, aux simples passants, aux voyageurs — à l'Humanité tout entière. Cette politesse doit donc exprimer un certain nombre de convictions. Par exemple, que ce monde n'a

3. Je n'envisage ici la *Chahada*, c'est-à-dire le *credo* musulman, que du point de vue exotérique.

que peu d'importance. Que le regard doit glisser sur les misères et les vulgarités inséparables de notre petitesse. Qu'à aucun instant le croyant ne doit perdre la pensée de Dieu. Ou encore que plus on médite la Parole plus on se sent écrasé par sa puissance. Ou qu'étudier, c'est d'abord s'être rendu digne de recevoir l'Enseignement. De là le grand principe de la courtoisie musulmane, la « *hachouma* », terme, dit un orientaliste, « qui signifie à la fois : pudeur, honte, timidité, réserve, c'est-à-dire *tout le contraire de la spontanéité*... Un jeune homme bien élevé est « hon-teux », il ne parle que si on lui adresse la parole, il baisse les yeux, il disparaît si on vient à parler de lui... La *hachouma* interdit de parler fort, de se mettre en colère ou de paraître excité, de dire ses vérités à quelqu'un en présence de témoins...⁴ »

On distingue sans peine les liens de la *hachouma* avec l'idéalisme musulman et le mimétisme qui en découle. Le rôle du croyant est de s'instruire — du berceau à la tombe, a dit Mohammed. Mais pas de s'instruire à l'occidentale, dans le but de s'armer soit pour la vie pratique, soit pour la recherche « désintéressée ». Le but fixé par Dieu pour les sociétés comme pour les individus est l'élévation. Le Musulman ne s'élève pas en cherchant à découvrir des vérités nouvelles, mais en méditant les traditionnelles, en les « réalisant » de mieux en mieux, en se rapprochant de l'exemple donné par les plus compréhensifs, les meilleurs, en se lançant à leur suite, si l'on est de taille à tenter l'aventure, sur les routes qui conduisent vers Lui, Dieu; routes qui ont nom l'une la *ma'arifa*, la Connaissance, l'autre la *Mahabba*, l'Amour. La *hachouma* commence donc par traduire le sentiment qu'on doit avoir de la prééminence et des difficultés de cette tâche. Si les sages, les vieillards, donnent l'exemple de la réserve, comment des jeunes gens ne baisseraient-ils pas les yeux quand on leur marque quelque intérêt? Tant d'obstacles les séparent encore des modèles sur lesquels ils doivent tenir levés les yeux de leur cœur et de leur esprit!

Nombreux sont encore, dans les villes saintes de l'Islam (saintes parce qu'elles sont comme des monastères pour gens du siècle, parce que la population s'y considère comme formant une seule famille), les Musulmans parfaitement courtois. L'allure, les manières, non seulement des maîtres de la jeunesse, mais des artisans, des notables, des administrateurs, rappellent celles de nos ecclésiastiques. Le costume accentue la ressemblance. Il semble avoir été calculé pour produire le maximum d'effet au point de vue de l'édification. Tout le contraire de la spontanéité, certes; et le souverain, le lieutenant de Dieu, donne l'exemple, comme

4. M. Brunot.

c'est son rôle. Dans les moments où il se montre au peuple, ses gestes, ses expressions obéissent à de subtiles et impérieuses traditions. Un visage sérieux, en même temps que serein, doit exprimer les soucis et les joies austères de ce qui sert de trame au quotidien en terre d'Islam.

Façade, dira-t-on, rituel, qu'il faut écarter pour trouver l'âme profonde. Mots vite prononcés! L'Orient pourrait se définir, dans son ensemble, le continent du Rite. (En Occident, de plus en plus nombreux sont, parmi nos brillants échantillons d'humanité, ceux qu'on voit s'épuiser à sécréter eux-mêmes leurs rites, quittes à s'apercevoir tôt ou tard qu'il s'est agi d'une simple redécouvertel) Qui, dans un peuple, ne voit pas le plus exigeant, ne voit rien. Le pire n'est du reste pas moins difficile à détecter que le meilleur — dont, à la vérité, le pire sort souvent, comme, du pire, peut sortir le meilleur. Nous gardant d'aventureux, de blessants jugements, voyons pour quelles raisons la *hachouma* a beaucoup de chances d'échapper à l'attention de l'Occidental. (Tant d'Européens ont pu vivre des années parmi les Musulmans sans avoir jamais soupçonné son existence, qu'on ne saurait être surpris que tel soit le lot du passant!) La première de ces raisons saute aux yeux. A une époque et dans des pays où la « libre pensée », l'esprit critique, ont fini par transformer jusqu'aux manières et jusqu'aux croyances des prêtres eux-mêmes, comment soupçonner chez d'autres l'existence — la survivance, diraient volontiers quelques-uns — d'une politesse à fondement métaphysique, non pas religieuse parce qu'humaine, mais humaine parce que religieuse ?

Et pourtant c'est essentiellement à cause de tels enchantements que le voyageur est passé dans un autre monde, qu'il ne se trouve plus en Occident, mais en Orient. Indiscernable pour le profane, une lumière magique plane sur toute ville d'Orient, qui, en se posant sur les êtres et les choses, leur donne leur vrai visage, restitué à chaque geste sa portée, sa résonance : la lumière de la Tradition. Comme certaines armées d'envahisseurs trouvent le vide devant elles, le voyageur n'aperçoit pas ce qui constitue le vrai Orient, ses très ostensibles richesses. La *hachouma*, en particulier, se dérobe... (De même pour l'Oriental de passage à Paris : garçons de café, cochers, chauffeurs, pisteurs, entremetteurs, aigrefins, auront été les principaux protagonistes du drame de la connaissance de l'Ouest!) L'amabilité, l'impudence du voyou oriental, cynique, insinuant, volontiers pédagogue, admirablement doué pour masquer l'essentiel et monter en épingle

l'accessoire (qui seul rapporte), représentent précisément les antipodes de la *hachouma*.

Qui pis est, même le Musulman sérieux commence à se comporter avec l'Européen comme celui-ci désire qu'on se comporte avec lui. La *hachouma* ne joue plus pour ceux qui ont donné des preuves qu'ils n'en saisissaient pas la signification et les nuances. C'est seulement à la faveur de circonstances exceptionnelles (par exemple, à Fez, la grande prière annuelle en plein air ou une entrée de sultan) que l'Occidental sera surpris, décontenancé, d'apercevoir sur des milliers de visages les effets d'une discipline commune, celle de la *Oumma*, de la Mère, comme disent les Musulmans, c'est-à-dire de la Communauté des Fidèles.

D'autre part, l'Occident commence à mordre sur l'Orient de toute la force des acides du meilleur et du pire. Dans toutes les classes de la population on assiste à la formation d'hybrides. S'occidentaliser, pour un Musulman, qu'il s'agisse d'un manoeuvre, d'un chauffeur ou d'un étudiant, ce n'est pas seulement porter des chaussettes, venir à la cravate, au veston. C'est, par dessus tout, s'entraîner à faire l'esprit fort. Un anticléricalisme musulman se développe dans les pays restés jusqu'ici des citadelles de la Tradition. Chez ces gens, la *hachouma* n'apparaît plus, pour la raison qu'elle a cédé la place à un mimétisme contraire. C'est l'Européen qu'on s'efforce d'imiter. Et l'Européen libre-penseur. Cet Européen n'a guère de contacts, précisément, qu'avec ceux qui s'estiment plus ou moins « libérés ». L'état d'esprit des Musulmans qui commencent à distinguer, dans leur tradition, entre ce qui peut être retenu et ce qui devrait être rejeté, vient rendre plus malaisée la tâche de qui veut atteindre le cœur profond de l'Orient. En effet, des hommes qui s'estiment à l'avant-garde de leur temps et de leur pays sont gênés, vis-à-vis de l'Européen, par tout ce qui risque d'apparaître à celui-ci comme entaché de superstition ou de primitivité. Tels les enfants de Noé couvrant la nudité de leur père, ils s'efforcent de distraire l'attention, d'égarer la curiosité. Alors que par exemple les acteurs sincères d'une cérémonie à caractère ésotérique montreront, vis-à-vis de l'observateur étranger, la susceptibilité de l'initié, un Oriental « affranchi », ennemi des confréries, vous dira : « Ne regardez pas ça. Ce n'est pas l'Islam. » Qu'il s'agisse de ce sentiment de honte, de cette *hachouma* inversée ou de la *hachouma* traditionnelle, l'Orient ne peut être étudié, compris, que malgré les Orientaux. On n'imagine pas les ruses déployées par ceux-ci, même après des années d'intimité, pour dépister une sympathie qui leur paraît toujours sujette à caution.

On le voit par le seul exemple de la *hachouma*, la foule musulmane n'a son vrai visage que pour qui a pénétré son secret. Et ce secret, c'est d'être demeuré un peuple profondément et *extérieurement* religieux. Si l'on se plaçait à d'autres points de vue : sentiment de la nature, de la beauté, rôle de l'art, essence de la justice, attitude en face de la misère, etc., on arriverait par des chemins différents à la même prééminence du sacré. Voilà pourquoi étudier des Musulmans occidentalises n'est plus étudier l'Islam.

Tout ce qui vient d'être dit peut s'appliquer au cas du Musulman venu voir de ses yeux cet Occident dont tout l'Orient pense qu'il est un abîme d'impiété, d'orgueil, d'immoralité. (L'Orient, a dit un calife, c'est l'Esprit; l'Occident, c'est l'Or.) Quoi de plus propre à égarer à son tour l'Oriental qu'une politesse comme la française, où le souci de montrer le nombre de choses dont on se prétend revenu tient la place que l'on sait ? Les Orientaux (a dit France) ne comprennent pas l'ironie. L'Oriental s'inscrit en faux là contre; et il est vrai que lui aussi pratique et aime l'ironie. Oui, *mais pas les mêmes formes d'ironie*. La grande, l'amère, la meurtrière ironie, celle qui touche aux drames du cœur secret, lui échappe, ou alors lui semble criminelle. Comment discernera-t-il que la *hachouma*, la honte, joue aussi chez nos sceptiques pour dissimuler non plus le pire, mais le meilleur ? Une moitié de l'humanité ne se laisse aller à ses impulsions les moins reluisantes qu'en se dissimulant sous le manteau du sacré. L'autre moitié s'ingénie, au moment même où elle agonise du désir du mieux, à se composer un masque de bacchante. « *Dix péchés sous l'œil de Dieu, recommande la pudeur orientale, plutôt qu'un seul sous l'œil de l'homme.* » Tous les péchés sous l'œil de l'homme; à défaut, l'aimable scandale de leur simulacre, rétorque notre cynisme, plutôt qu'une vertu fondée sur la crainte et sur l'illusion. En pays musulman, avons-nous dit, attitudes, costume, tout vise à l'édification; la vie religieuse est en même temps la vie tout court; les villes sont des villes-monastères⁵. N'est-ce pas, en gros, exactement le contraire dans l'Occident moderne ? Nos croyants, nos contemplateurs sont retranchés du monde. L'Occidental est celui « *qu'on ne voit pas prier* », et pour cause : d'infranchissables murailles rendent invisible la carmélite, alors qu'un éclairage brutal impose nos *stars* à l'attention

5. On imagine, dès lors, l'effet produit par nos films, par notre littérature policière et pornographique.

soupçonneuse du voyageur. Nous sommes le pays où l'aumônier aux armées se croit obligé de porter le bonnet de police de travers, de fumer la pipe⁶ et de sacrer, toutes choses scandalisantes pour qui ne comprend pas qu'en France avoir de la tenue c'est d'abord, dans la plupart des cas, affecter de n'en pas avoir. Notre besoin de simplicité, de bonne foi, nous joue ce tour vis-à-vis de l'Oriental, de nous faire conserver, jusqu'à l'extrême vieillesse, des allures de potaches, de gamins jamais sortis de l'âge ingrat. L'Occident aussi ne peut être étudié par des Orientaux que *malgré les Occidentaux*.

On commence à distinguer le mécanisme en vertu duquel les plus grands ennemis de l'Occident se recrutent parmi les Orientaux qui pensent avoir le mieux compris l'Occident. Le contraire ne serait-il pas surprenant ? Qu'on pense aux préjugés de l'Anglais moyen, ou de l'Allemand, ou de l'Italien, contre l'esprit français ou vice-versa ! (En ces matières, l'Almanach finit toujours par avoir raison.) Même s'il s'agit d'Occidentaux jugeant des Occidentaux, seuls les voyageurs doués — et pas nécessairement les plus grands esprits, n'oublions pas les sarcasmes de Dostoïewsky horripilé par la politesse du boutiquier de Paris ! — ont des chances d'atteindre une mentalité dans ce qui permet de lui assigner un rang dans l'humain. Il n'y a qu'un nombre infime de chances pour que l'Oriental, si distingué soit-il, ne trébuche pas dans les séries de pièges échelonnés sous ses pas.

On sait à quel point dans une ville comme Paris les milieux hautement vivants et honorables sont difficiles à joindre pour un étranger et particulièrement pour un Oriental. Circonstance aggravante, l'Occidental de valeur qui, à Paris, recherche la compagnie des Orientaux appartient presque toujours à cette catégorie de gens qui chérissent l'Orient comme on chérit un rêve, et jettent feu et flamme contre le déchaînement et les aberrations de notre individualisme. Attitude exactement opposée à celle de l'Oriental occidentalisé, qui cherche à masquer les faiblesses des siens ! Loin de couvrir telle ou telle plaie, l'Occidental est un terrible arracheur de voiles. Son amour des choses telles quelles prend volontiers les allures de la confession publique, d'un délire de la nudité. Pourquoi ses amis orientaux ne le croiraient-ils pas sur parole ? Il faut une bien longue expérience des deux lobes de l'adamique cerveau pour savoir qu'il ne faut pas plus se fier à l'Occidental déchirant l'Occident qu'à l'Oriental célébrant l'Orient.

6. A Fez, par exemple, le fils, même devenu chef de famille, ne fume pas en présence de son père.

En réalité, à Paris, à Londres, à Berlin, à Rome, ce sont les autres Orientaux que retrouve l'Oriental. Et ce sont ces groupes d'Orientalux déjà fort occidentalisés qui constituent, en Occident même, les plus ardents foyers du jeune « patriotisme » oriental.

Autrement dit, le sentiment anti-occidental de l'immense majorité des intellectuels orientaux crée entre eux des liens si puissants que l'on voit s'atténuer jusqu'aux antiques antipathies et incompatibilités provenant de la « race », de la croyance. Cela est si vrai qu'en Orient nos politiques d'Occident se trouvent avoir à arbitrer des coalitions d'Arabes et de Juifs contre des Juifs (Palestine), à combattre des coalitions de Musulmans et de Chrétiens (Égypte, Syrie). Dans le Maghreb, il n'est pas rare de voir de jeunes Juifs paraître avoir oublié ce que leur a valu l'occupation européenne, et employer les forces qu'ils nous doivent à rompre des lances en faveur de leurs « frères » musulmans.

Les causes de cette redistribution des énergies doivent être cherchées, si paradoxal que cela paraisse, dans le prestige — justifié ou non — de l'Occident, dans l'influence qu'exercent nos idéologies sur la nouvelle vie de l'Orient. L'occidentalophobie se trouve être un hommage que l'Orient rend à l'Occident. Hommage pas tellement flatteur! Compte tenu des exceptions, on peut formuler cet autre axiome : plus un Oriental s'est occidentalisé, plus il a des chances de devenir un ennemi de l'Occident.

Pourquoi? Pour un monde de raisons parmi lesquelles celle-ci : qu'*occidentalisé* tend à devenir synonyme de *laïcisé*. Juifs, Chrétiens, Musulmans, se trouvent soudain plus près les uns des autres par le fait d'un attiédissement de leurs fois respectives. Même si la croyance demeure, le fait qu'elle se désincarne tend à combler les fossés. La lettre divise, l'esprit élève, le scepticisme (du moins momentanément) rapproche.

De même, la notion occidentale de nationalité, étrangère à l'Orient traditionnel, a conquis l'Orient moderne. Il suffit de parcourir journaux et revues pour constater que les arguments, la phraséologie, le ton, bref que tout l'appareil d'attaque contre l'Occident a été emprunté à l'Occident. (Au plus mauvais Occident.) Battre l'Occident avec ses propres armes, tel est le rêve des jeunes Orientaux. Sur l'objectif libération, aucun désaccord. (Les divergences ne concernent que le but second.) Pour l'immense majorité, cette libération doit permettre une occidentalisation plus poussée, plus audacieuse, une évasion totale hors d'une tradition estimée pourrie, dont on reproche aux puissances occupantes de chercher à prolonger le règne par intérêt. (Ce qui

constitue une vue assez simpliste du problème.) Ainsi apparaîtra sur la Terre une nation moderne de plus, avec élections, assemblées délibérantes, budget de l'Instruction Publique cousin germain de celui de la Marine et de la Guerre, dont le principal souci sera le souci bourgeois de conservation et d'accroissement des richesses, du prestige... O bonheur! On pourra, dès lors, appliquer aux filiales de notre Occident bien-aimé le proverbe arabe : le fils de l'Oie est nageur. Et il n'y aurait bientôt plus d'Orient si quelques Orientaux, plus perspicaces, ne veillaient.

D'une façon générale l'imitation de l'Occident conduit les Orientaux à l'occidentalophobie parce qu'ils n'ont pas su distinguer entre les forces qui ont fait la grandeur de cet Occident et celles qui agissent comme ferment de décomposition. C'est aussi qu'ils veulent brûler les étapes, renchérissant sur notre hâte. Un jeune Oriental parti de l'idée (très discutable) de la supériorité de l'Occident prétend, après dix ou quinze ans de brillantes études à l'occidentale, recueillir tous les fruits de son effort. *Or ces fruits ne sont pas ceux qu'envisagerait un jeune Occidental ayant accompli le même effort.* L'imagination, la sensibilité orientales, ne trouvant plus de contrepoids dans l'austère, la rigide, la toute puissante Tradition, ont tendance à concevoir la vie dans tous les ordres, aussi bien pratique que spéculatif, comme une série de foudroyantes et fructueuses razzias. Les résistances opposées par notre propre tradition vont blesser et aigrir une conscience dans laquelle n'a pas pénétré le sentiment de ce qu'est véritablement, en son essence, le meilleur Occident, c'est-à-dire une civilisation basée sur le mépris d'un certain nombre de mises en scène, d'audaces et de réussites, de convoitises. L'Orient aussi est cela en principe sinon en fait. On imagine la déconvenue de l'Oriental *laïcisé* qui, s'étant éloigné d'un Orient qui le liait, finit par rencontrer un Occident peut-être encore plus astreignant, plus inflexible. Les fruits empoisonnés de l'incompréhension, voilà ce qu'il lui sera donné de récolter, au lieu de ceux dont rêvait sa fièvre. Bien entendu, ce n'est pas à lui-même qu'il s'en prendra de sa déconvenue.

Pour un tout petit nombre d'Orientaux, demeurés, ceux-là, d'authentiques Orientaux, la lutte engagée contre l'Occident sur le terrain politique doit permettre à l'Orient de redevenir un Orient fidèle, de substituer à une Tradition pourrissante la Tradition vivante. Telle apparaît, par exemple, en dehors de l'Islam, la tentative des grands Hindous, l'apostolat d'un Tagore, d'un Gandhi. C'est, du reste, parmi ces Orientaux qu'on rencontre les

hommes qui savent le mieux discerner les valeurs secrètes de l'Occident, qui lui rendent justice tout en le combattant, qui ont su formuler quelques-unes des oppositions fondamentales entre les deux hémisphères et amorcer ainsi des possibilités de synthèse. Ces champions de l'Orient sont, en réalité, des champions de l'humain. Et en effet, leurs conceptions les plus spécifiquement orientales éveillent dans nos cœurs un singulier écho. Par ces grands Planétaires, nous soupçonnons qu'il pourrait bien y avoir deux lobes non pas seulement dans l'adamique cerveau, mais dans le cerveau de n'importe quel homme parvenu à un certain niveau.

Un jour, je demandais à un Oriental (il arrivait de Paris pour passer quelques mois dans son pays) ses impressions sur l'Occident. La réponse fut celle que j'attendais; je feignis cependant de m'en étonner. L'Occident? Mécanique, matière, avarice, orgueil, prévarication! Quoi! dis-je, vous aussi? Vous aussi vous utilisez ces clichés? Mais, objecta-t-il, est-ce que ce langage n'est pas celui des meilleurs parmi les Occidentaux?

Je répondis : raison de plus pour qu'il ne soit pas celui des meilleurs parmi les Orientaux! C'est l'honneur de l'Occident qu'il se trouve parmi ses enfants de si âpres procureurs de Dieu. Pour les mêmes motifs l'honneur ne commande-t-il pas à l'Oriental de chercher dans l'Occident le meilleur plutôt que le pire, dans l'Orient le pire autant que le meilleur?

Achevant de mettre sabre au clair, je m'écriai :

— Renversons les rôles! Vous êtes à Paris, Oriental en train de chercher à comprendre l'Occident. J'arrive brusquement du Caire ou de Damas, moi Occidental parti dans ces contrées pour recueillir quelques bribes du legs de votre sagesse. Je vous fais visite; vous me demandez ce que je pense de cet Orient, dont j'arrive. Je réponds : « Décadence! Pharisaisme! Orgueil-prêtre! Paresse, vices, préjugés, superstitions! Misère morale encore supérieure à une effroyable misère physique! » Comment jugeriez-vous ce jugement? Cependant, vous arrivez tout droit de Paris pour me confirmer que j'appartiens à la plus ignoble fraction de l'humanité. Espèce de politicien!

Mon ami riait (l'une des qualités de l'Oriental est son amour de la discussion, de la très libre discussion), mais il ne répondit rien, et pour cause. Son intelligence n'était pas aussi basse de plafond qu'il le semblait. Ce qu'il aurait pu me dire, il n'osait pas, il ne voulait pas me le dire. Il suffit de formuler la réponse

à sa place pour atteindre le cœur du problème et contempler ainsi les forces en présence dans le plus vaste conflit qui ait jamais dressé l'une contre l'autre deux moitiés de l'humanité.

Avant de la formuler, cette réponse, condons un peu schématiquement ce qui précède en quelques propositions destinées à marquer les frontières du pire.

1. — L'Occident, étudié, imité par un nombre croissant d'Orientaux, se voit considéré de plus en plus par ces mêmes Orientaux comme un adversaire contre lequel toutes les armes sont bonnes.

2. — Aux yeux de ces Orientaux, l'Occident est *un*. Le fait de nos divisions est interprété par eux comme un signe de folie quasi providentiel. (Ceux que Jupiter veut perdre...)

3. — Leur haine de l'Occident conduit petit à petit les Orientaux à l'union. Pendant ce temps, en Orient même, on voit chaque État européen s'ingénier à exciter les Orientaux contre le reste de l'Europe. Donc : Occident déchiré n'hésitant pas à prendre l'Orient pour champ clos; Orient formant bloc (au moins dans le secret des cœurs).

Maintenant, disons ce que mon ami m'aurait dit s'il n'avait eu, comme tout Oriental, le souci de sauver la face :

« Il n'y a aucune raison pour qu'un Oriental se comporte vis-à-vis de l'Occident comme peuvent se comporter les moins incompréhensifs parmi les Occidentaux vis-à-vis de l'Orient. »

Cette affirmation, à son tour, aurait reposé sur deux postulats; deux postulats d'une nature telle que jamais Oriental, à ma connaissance, n'a encore osé les utiliser autrement qu'en prodiguant les ressources de la plus subtile prudence.

L'Occident étant, par définition, celui qui lève indiscrètement les voiles, que mes amis orientaux me pardonnent de me comporter, en la circonstance, en brute d'Occident!

Premier postulat...

Avant de faire pénétrer le lecteur de ma propre « race » sur ce terrain tabou, je m'excuse des mises au point qui vont devenir nécessaires. En Occident, nous sommes tous un peu comme le monsieur surinstruit, trépidant, en train d'interroger sur le régime soviétique quelqu'un qui a voulu aller y voir : « Ah! vous avez passé deux ans là-bas? Diable! Eh bien! en deux mots que pensez-vous du système? » *En deux mots! (L'en-deux-motisme*

apparaît à l'horizon de maints assassinats de la vérité comme une Erinnye qui venge les poètes!) Donc :

Premier postulat. — L'Orient⁷ hait l'Occident!

Deuxième postulat. — L'Orient hait l'Occident parce que celui-ci s'estime supérieur à l'Orient. Or l'Orient, en dépit d'un certain nombre de faiblesses et d'infirmités momentanées, se considère comme immensément supérieur à l'Occident.

L'Orient hait l'Occident⁷ : exprimée avec des mots d'Occident, cette affirmation ne correspond qu'à un aspect de la réalité. Nous, d'Occident, ne sommes pas seulement les gens de *l'en-deux-mots*, mais ceux du *de-deux-choses-l'une*. Notre intelligence demeure semblable à ces grands félins de la préhistoire chers à Rosny : elle se jette avec fureur sur toute proposition contraire à une proposition reconnue vraie. L'Oriental est remarquable par la propriété opposée, c'est-à-dire par l'excellent ménage que peuvent faire au sein de son esprit des propositions contradictoires. La haine, chez lui, n'empêchera jamais « les sentiments ». Amour-haine, ou haine-amour, comme on voudra, telle est la douce-amère animosité dont l'Oriental poursuit l'Occidental, animosité susceptible de se muer par moments en affection aigre-douce! Sur les causes de cette haine, l'affaire ne saurait être considérée comme réglée ni par les remarques précédentes ni par le commode : « Notre ennemi, c'est notre maître. » N'existe-t-il pas plus d'un État musulman indépendant? Cependant, chaque jour davantage, l'Orient se sent *un*.

Haine il y a parce qu'il y a incompréhension. Haine il y a parce qu'il y a compréhension. Et cette incompréhension, cette compréhension, à leur tour, se voient viciées par la haine, et, par effet second, fournissent à la haine. On hait quelqu'un pour ne le point avoir compris; d'autres fois, ou un peu plus tard, pour l'avoir trop bien compris.

Fanatisme contre fanatisme : voilà ce qu'on trouve en réalité au fond des éprouvettes. Il est un fanatisme de l'Oriental et un fanatisme de l'Occidental. Plus exactement, il est des fanatismes, dont quelques-uns à peine conscients ou tout à fait inconscients.

7. L'Orient des intellectuels, s'entend.

Cela même chez les savants d'Occident, chez les plus chevaleresques parmi nos modernes chevaliers de l'hypercritique!

Essayons de démêler, dans les deux camps, quelques racines de ce chiendent.

Les Occidentaux au courant des choses de l'Islam peuvent se diviser, grosso modo, en trois catégories : les Chrétiens pratiquants et militants, les pharmaciens Homais militants (la descendance d'Homais prospère étrangement en Afrique et en Asie), les tenants de l'esprit critique « pur ». L'analyse des fanatismes propres à chacun de ces groupes demanderait à elle seule un volume. Mieux vaut ne pas s'embarquer sur ces galères et constater que, pour des raisons différentes, parfois contradictoires, l'Occidental (avec sa hantise du progrès) a désormais le sentiment d'une « avance » de plusieurs siècles. Constatons également qu'en gros l'Occident représente (ou se figure représenter!) l'observation, l'expérimentation, les vérités conquises en face de la vérité révélée, une périlleuse liberté en face de l'esclavage, etc...

L'Orient, lui, nous reproche une critique insuffisante de l'esprit critique. Ce dernier, tel que le conçoivent le plus grand nombre des Occidentaux, serait volontiers appelé par les Orientaux esprit primaire. Le fait qu'il y ait lieu de distinguer, parmi nos savants, entre ceux qui en seraient manifestement infectés et les autres, n'a pas beaucoup d'importance, au sentiment de l'Orient : en effet, dans l'Occident moderne, en biologie comme en sociologie, qu'il s'agisse des êtres uni-cellulaires ou des sociétés humaines, ce sont les opinions des mécanistes, des apôtres du physico-chimique, qui ont imprégné et modelé les masses, et qui par suite impriment son élan à l'ensemble de la machine. Les commandes seraient donc passées aux mains de cet esprit primaire. Les ennemis jurés de l'erreur apporteraient un fanatisme enfantin à dénoncer le fanatisme d'esprits en réalité beaucoup plus libres que les leurs. A l'observation et à l'expérimentation dans le plan matériel, l'Orient oppose son observation, ses expériences dans d'autres plans. Un sentiment large et profond du psychique lui fait préférer une autre technique de la découverte, de la redécouverte. La condition *sine qua non* de toute compréhension, en dehors de la grâce, du don, lui paraît de ne pas couper délibérément les ponts entre ce qu'on voit et ce qui est, entre le signe et la chose signifiée, entre la mort et la vie, de ne pas murer la vieille âme adamique, fuyant, à l'exemple de Caïn, sa Nécessité, dans la ville d'enfer sur la porte de laquelle Tubalcaïn écrit : « Défense à Dieu d'entrer. »

En d'autres termes, c'est à ce bas monde que l'Occident s'accroche comme à la suprême réalité, alors que l'Orient cherche cette réalité dans le transcendantal.

— Que voudriez-vous nous imposer, en définitive ? tissent les plus dignes d'être entendus parmi les Orientaux. L'explication du supérieur par l'inférieur ! Même en admettant que le supérieur (c'est-à-dire la conviction que ce monde est intelligence, amour, etc...) ne puisse parvenir à expliquer un monde incompréhensible — erreur pour erreur, nous préférons de beaucoup la nôtre ! Vous taillez, disséquez, séparez à merveille, Messieurs d'Occident ! Mais où est l'édifice surgi des ruines ? Votre surhomme nous paraît tendre de plus en plus à un sous-homme ! Vos dialectiques relèguent le héros et le saint parmi les accessoires de l'Ère baptisée par vous dédaigneusement : Ère métaphysique — désormais remplacée, à vous en croire, par l'Ère critique, que nous appellerions volontiers, nous, Ère de l'Infraphysique ! En tout cas, les primaires que vous êtes en train de nous fabriquer en série nous imposent une image bien rabougrissante de nous-mêmes. Le primaire oriental est dès aujourd'hui, de toutes les espèces de primaires, la plus attristante. Prenez garde, en vous l'agrégeant, qu'il ne vous apporte pour demain la désagrégation et la mort !

Haine-amour : ces mots prennent maintenant leur vrai visage. Qui dit Orient, dit Tradition. Tradition pourrie et Tradition vivante. Les grands Orientaux nous redoutent, nous combattent, dans la mesure où ils voient en nous des adversaires de la Tradition vivante ; ils nous estiment dans la mesure où nous leur faisons prendre conscience de l'œuvre de pestilence accomplie chez eux par la Tradition pourrie. Quelques Occidentaux ont distingué ce drame. Parmi eux, on en trouve qui se sont rangés résolument du côté de l'Orient, jugeant que lui seul avait conservé le sens de la Tradition vivante. (C'est-à-dire du Trésor de la Sagesse et de l'Expérience humaines, que cette sagesse, cette expérience, soient considérées, en leur germe, comme d'origine humaine ou non humaine.)

J'ai déjà dit que le fanatisme oriental était surtout développé chez les Orientaux ralliés en apparence à l'esprit critique.

Ce fanatisme tient à une idée qui est, pour ainsi dire, en Orient, dans l'air : l'idée d'élection. Même chez un Musulman qui se proclamerait athée — et il arrive qu'un Occidental vivant en Orient reçoive de telles confidences ! — le dernier résidu qui subsiste de l'Islam (comme d'ailleurs du Judaïsme chez les Juifs d'Orient laïcisés) consiste dans une indéracinable croyance en la supériorité de sa race, de sa nation, de son esprit, sur n'importe quel autre groupe d'hommes. Le croyant devenu un incroyant conserve dans la vie laïque le privilège attaché à son ancienne condition de croyant. On reconnaît l'erreur dans laquelle tom-

bent toutes les castes du monde. Il est bien difficile de renoncer d'un seul coup à l'orgueil de mettre Dieu dans son jeu! Même si la partie consciente de l'être a décrété d'y consentir, il arrive que l'inconscient regimbe, parfois plusieurs générations durant. « Ils ont mangé des raisins verts et les dents de leurs enfants en ont été agacées. » Tel Oriental « affranchi » des chaînes du dogme n'attend que la quarantaine ou la cinquantaine pour redevenir... ce qu'au fond il n'a jamais cessé d'être! Inutile de dire qu'il arrive à l'Occidental sceptique immergé en Orient de découvrir avec surprise, dans maint idéalisme dont il se croyait libre, une manière de patrie. Mais cet Occidental, dans l'immense majorité des cas, ne pensera point pour cela appartenir à un peuple élu — au sens oriental du mot, c'est-à-dire distingué, honoré par Dieu comme dépositaire, véhicule, héritier de sa Parole et de sa Volonté.

On finit donc par trouver, des deux côtés, comme cause déterminante et réciproque d'incompréhension, un « j'en sais plus que toi, je pense mieux que toi, donc je suis plus que toi ». Complexe de supériorité chez l'Occidental, complexe à la fois de supériorité et d'infériorité chez un grand nombre d'Orientaux. Le groupe formé par ces derniers offre des symptômes de *sensibilisation* : il est particulièrement pénible d'être considéré comme inférieur pour qui s'est estimé de tout temps supérieur. D'où les vastes phénomènes de condensation auxquels il est possible d'assister dans le camp oriental, la formation continue d'un bloc Orient contre l'orgueil jugé exorbitant de l'Occident.

En présence des apprêts de cet ample tournoi, on ne peut s'empêcher de penser à la scène sur laquelle s'ouvre la *Bhagavad-gîtâ*, à ces armées de dieux rangées farouchement en face l'une de l'autre, entre lesquelles Khrisna prie Bhagavân — le Seigneur des Seigneurs, la Sagesse Éternelle — de faire avancer son char. En apercevant dans les deux camps des amis, des parents, l'invincible Archer laisse retomber son arme et pleure, décidé à ne pas prendre part à une lutte impie : « *Comment, ayant tué les nôtres, pourrions-nous jamais être heureux, ô Mâdhava?* » Pourtant la bataille aura lieu; un cours de métaphysique réchauffera le héros. « *Tu t'apitoies là où la pitié n'a que faire, et tu prétends parler raison! Mais les sages ne s'apitoient ni sur qui meurt ni sur qui vit.* » L'Archer combattra parce qu'il aura réalisé que rien ne meurt, sinon des formes, que l'essence de tout demeure,

« éternelle, indestructible, infinie », que, matrice des mondes, le Sacrifice est à la fois aliment, breuvage, ivresse, agonie, renaissance.

De même la mêlée Orient-Occident — commencée depuis longtemps, mais qui tend à devenir planétaire, — n'a pu être évitée — ne devait pas l'être. La confusion lamentable de quelques-uns est de se figurer que cette bataille doit nécessairement se faire à coups de bombes asphyxiantes. En de tels assauts mythiques, les cadavres représentent autant d'erreurs! Bataille qui, volontiers, a recours aux combats singuliers, bataille à coups de livres, d'articles, de congrès, de ligues, où l'on voit la retraite, la méditation, la prière, redonner souffle et combativité à maint Lazare! Bataille dans laquelle il faut voir un épisode de ce que Mohammed a appelé le *grand djihad*, la guerre sainte *contre soi-même*, — d'une de ces mêlées qui augmentent la température du creuset intérieur, laissant espérer d'imprévisibles transmutations. Bataille où, comme dans les anciens mystères, du multiple cherche à surgir l'un, du différent le semblable. « O toi qui entres au Caire, dit un proverbe arabe, tes semblables y sont par milliers. » Bataille du *non* et du *oui*, de la révolte et de l'acceptation, pour la reconnaissance finale de l'Occident et de l'Orient; pour le nouvel enthousiasme, la nouvelle liberté, le nouveau sacrifice — et la nouvelle chute, le nouvel endurcissement, la nouvelle fatalité. Rapprochement d'électrodes jusqu'à ce que brille dans un plus grand nombre d'âmes le flambeau dont parle le Coran, *qui s'allume avec l'huile d'un arbre béni, d'un olivier qui n'est ni de l'Orient ni de l'Occident, et dont l'huile brûle quand même le feu ne la touche pas. C'est lumière sur lumière. Dieu conduit sa lumière vers celui qu'il veut et propose aux hommes des paraboles; car il connaît tout.* Bataille, en effet, de paraboles, de symboles, d'emblèmes, beaucoup plus que de *credos*... Certes, l'Orient et l'Occident, en ce champ clos du cœur profond, depuis longtemps sont aux prises; le vieil Orient amoureux de la Nuit, avec le grésillement continu de sa plainte, sur laquelle les bannières penchent leur devise rafraîchissante, le très oriental « j'écoute et j'obéis »; l'Occident migrateur, prêtre de l'Aurore, soufflant, comme au temps des gourous, dans ses conques, et répétant, tant il est demeuré lui-même depuis l'aube des temps glaciaires, tant sa révolte est aussi tradition — répétant, comme faisaient ses officiants dans le sacrifice de l'enivrant soma : « *Suis le large espace! Du bien va vers le mieux: Du mieux va vers le meilleur! Pour la grandeur, aujourd'hui, éveille-nous, ô Aurore!* »

FRANÇOIS BONJEAN.

LES CAUSES DE L'INCOMPRÉHENSION ENTRE L'EUROPE ET LES MUSULMANS ET LES MOYENS D'Y REMÉDIER

Qu'il y ait de l'incompréhension entre l'Europe et les Musulmans, c'est incontestable. Beaucoup d'Européens se plaisent à dire que la cause essentielle en est la religion. Le Christianisme et l'Islam ayant vécu en adversaires depuis treize siècles, il n'est que naturel qu'ils ne puissent point se comprendre. Cette idée est fautive; s'il y a une part de vérité là-dedans, cette part vaut tout au plus celle qui se trouve dans l'idée que la France et l'Angleterre ne pouvaient se comprendre avant 1914, ayant été, avant cette date, des adversaires séculaires. Personne ne peut admettre un argument pareil, car, en fait, les deux pays se comprenaient toujours à merveille, et les idées démocratiques qui soulevaient la France en 1789 prenaient racine dans la révolution anglaise de 1688 et dans les chartes qui en étaient le résultat. De même, l'Europe profitait beaucoup, au moyen âge, des efforts scientifiques et philosophiques des Musulmans de l'empire abbasside. Il n'est peut-être pas exagéré de dire que ce sont les Musulmans qui ont ouvert les yeux de l'Europe sur la civilisation et la philosophie grecques par les traductions arabes qu'ils ont faites de Platon et d'Aristote, et par leurs commentaires. Ni la religion chrétienne ni la religion musulmane n'ont empêché l'assimilation par l'Europe de l'effort musulman.

Une autre preuve que cette idée est fautive, c'est que les deux religions ont de l'univers la même conception. La création du monde, l'au-delà, le bien et le mal, toute la morale, sont pareils dans les deux religions, sauf l'idée foncièrement unitaire de l'Islam vis-à-vis de la trinité chrétienne et quelques faits historiques ayant rapport à l'histoire sainte. Ces différences ne sont pas de nature à entraîner l'incompréhension qui a poussé aux croisades et qui persiste encore entre l'Europe et les Musulmans.

D'autre part, l'Europe prétend avoir évolué, dépassant l'état théologique et l'état métaphysique jusqu'à « l'état positif ». Cet état n'admet pas que l'on puisse faire de la religion un « *casus belli* », tout en admettant que les intérêts économiques peuvent causer les plus grandes guerres que l'humanité ait connues jusqu'aujourd'hui.

Or, cet « état positif » n'admet pas que la religion soit par sa logique même une cause d'incompréhension entre deux peuples ni entre l'Europe et les Musulmans.

Un Européen peut probablement dire : il est peut-être vrai que la religion n'est pas en soi la cause de l'incompréhension, mais cela n'empêche pas que le fanatisme des Musulmans en soit la cause. Ceci n'est pas moins erroné, et je n'hésite pas à dire que s'il y a fanatisme, ce ne sont point les Musulmans qui sont les fanatiques. Les faits le démontrent à l'évidence. Quand Bonaparte vint en Égypte en 1798, il s'allia aux Ulémas, le clergé musulman en quelque sorte, pour réussir à administrer le pays. Si l'expédition française n'a pu réussir en Égypte après le départ de Bonaparte, c'est parce qu'elle a trop méconnu le sentiment national égyptien, faisant trop cas du sentiment religieux. Or, si le fanatisme musulman sévissait chez les Égyptiens au degré que les Européens se figurent, il aurait suffi des déclarations de Napoléon, de Kléber, de Menou, qui avaient les Ulémas musulmans avec eux, pour gagner le pays à leur cause. Mais comme le sentiment religieux ne primait pas le sentiment national, toute la mise en scène religieuse s'écroulait à cette occasion et le sentiment national prenait vite le dessus.

Un autre fait montre l'inexistence du fanatisme chez les Musulmans. Dans la guerre de 1914, la majorité des pays musulmans se rangèrent du côté des Alliés, bien que la Turquie se fût ralliée à l'Allemagne. La forte propagande qui fut faite pour éveiller ce prétendu fanatisme chez les Musulmans, afin d'épouser la cause du pays du calife, n'a point eu de succès. Les pays musulmans regardaient avant tout leurs intérêts nationaux, les intérêts de l'avenir.

La Turquie actuelle présente un troisième fait probant. Elle s'est tournée entièrement vers l'Europe pour se régénérer. Je ne la juge pas. Mais étant et restant un pays foncièrement musulman, elle fait ressortir par son attitude l'évidence que ni la religion ni le fanatisme ne peut être la cause de l'incompréhension entre l'Europe et les Musulmans.

Pour mieux chercher ces causes, il faut remonter un peu le courant de l'histoire. Trente ans s'étaient à peine écoulés depuis

la mort du prophète arabe Mahomet qu'un empire islamique immense s'était formé. Ce n'était pas une idée de colonisation qui poussait les Musulmans à faire leurs conquêtes. C'était, avant tout, leur zèle à répandre dans le monde cette foi dans le Dieu unique et à détruire toutes les traces du paganisme. Cent ans après, d'autres conquêtes étaient entreprises. La même idée y poussait les Musulmans, mais avec moins de chaleur, avec moins de zèle religieux. L'idée de conquête pour la conquête, l'idée de colonisation, côtoyait alors l'idée de convertir le monde à la nouvelle foi. Cinquante ans plus tard encore, on vit de nouvelles conquêtes, mais cette fois l'idée de conquête pour la conquête prédominait. La conversion à l'Islam se faisait alors parce que l'Islam était victorieux. Cette évolution, dans les conquêtes musulmanes, de l'idée pure de propager la foi à celle de conquérir pour coloniser fut pour beaucoup dans les causes des croisades. Des historiens ont d'ailleurs dit que les croisades étaient des guerres politiques autant que des guerres religieuses, et que l'appel à la religion était fait par les rois pour soulever les peuples et hausser la force morale des combattants.

Des siècles s'étaient écoulés jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs au XV^e siècle. Cette conquête asiatique fut pour le monde musulman le contraire de ce qu'elle fut pour l'Europe. L'Europe ressentit un choc qui la réveillait, qui la faisait renaître. Pour le monde musulman, la conquête turque créait un état tout nouveau. Les conquérants n'avaient, avec les Musulmans qu'ils subjuguèrent, aucun lien que celui de la religion. Ni lien de race, ni lien de langue, ni lien de pensée. Et cette religion ne représentait pour les Turcs qu'un drapeau de guerre servant à châtier tout pays musulman qui ne supportait pas facilement le joug turc. Il en résulta que le monde musulman s'engourdit au moment où l'Europe renaissait à une vie intellectuelle et morale très active.

Mais cette renaissance européenne ne ressemblait en rien à la révolution spirituelle qui s'était faite huit siècles auparavant en Arabie sous l'influence de Mahomet. La réforme luthérienne ne combattait guère que des détails de pratiques religieuses et non pas le fond des choses. Aussi cette révolution ne pouvait-elle emporter l'Europe entière. Cette réforme eut pourtant le résultat de préparer le terrain au cartésianisme et finalement à la science et à la philosophie positive.

Pendant que cette lente évolution essentiellement intellectuelle agitait l'Europe, le principe des nationalités s'y accentuait pour devenir la base de sa vie politique future. Il est vrai que ce principe a toujours existé en Europe, mais jamais avec la force qu'il

acquies après la Renaissance. Ce principe a conduit les nations européennes à penser à l'expansion hors d'Europe afin d'éviter des guerres entre elles. C'est ainsi que commençait la politique coloniale européenne qui est la véritable cause de l'incompréhension entre l'Europe et les Musulmans.

Expliquons-nous. Au XVII^e siècle, le profond philosophe Leibnitz conseillait au grand Louis XIV de creuser dans l'isthme de Suez un canal joignant les eaux de la Méditerranée et de la mer Rouge. Ce n'était pas dans le but de propager sa philosophie que Leibnitz a donné ce conseil; c'était pour ouvrir le chemin de l'expansion européenne en Afrique et en Asie. L'Espagne avait déjà ses colonies en Amérique qui lui rapportaient de l'or. Il fallait des colonies aux autres puissances européennes. A la même époque, les négociations avec la Turquie aboutirent aux capitulations faites aux Chrétiens résidant en pays musulmans pour leur faciliter le séjour et le commerce. Personne ne pensait alors à civiliser l'Orient, ce beau prétexte de conquête ingénieusement trouvé deux siècles plus tard. Et la Sublime Porte prodiguait les capitulations aux différentes puissances européennes pour en arriver enfin à la clause de la nation la plus favorisée. Le commerce européen prit ainsi racine en Orient pour préparer le terrain à la civilisation coloniale.

Un accident, heureux ou malheureux, je n'en sais rien, accélérât la marche de cette civilisation coloniale. C'était la grande industrie. Pour s'assurer des débouchés, les pays européens rivalisaient dans la conquête des colonies. Ces colonies devaient être traitées comme débouchés pour les produits industriels et comme champs pour produire des matières premières pour l'industrie, et rien de plus.

Cet esprit colonial était à son apogée quand la Révolution française agitait l'Europe avec ses idées de liberté, d'égalité, de fraternité, pour établir le droit du peuple de se gouverner et poser ainsi la base de la démocratie actuelle.

Comment concilier les deux esprits contraires, la liberté et la colonisation? C'est difficile à concevoir. Les gens de la Révolution n'hésitaient pourtant pas devant cette difficulté. Les principes nouveaux de la Révolution devaient se limiter à l'Europe et non pas la dépasser. Quand Bonaparte était venu en Égypte, ce n'étaient pas les principes de liberté qui le poussaient à franchir la Méditerranée, c'était pour s'opposer à la mainmise de l'Angleterre sur l'Égypte afin de contrecarrer l'action britannique aux Indes. C'était l'esprit colonial et rien d'autre qui commandait l'action de la France et de l'Angleterre en Égypte. En fait, les principes de liberté, de fraternité et d'égalité n'ont jamais

orienté la marche de l'Europe en Orient ni dans les pays musulmans.

Il fallait pourtant trouver un principe justificatif de la conquête européenne de l'Orient. Ce n'était pas difficile. Ces peuples colonisés sont des peuples inférieurs; et il faut les instruire, les élever au niveau de la civilisation nouvelle, les former et les exercer à se gouverner proprement selon les idées démocratiques. C'était ingénieux. Et si ces sentiments avaient été sincères, les peuples colonisés n'auraient eu qu'à se féliciter de cet esprit d'altruisme. Ces peuples croyaient naïvement à cette sincérité et voulaient de toute leur force s'assimiler la civilisation et la culture européennes. Mais bien vite ils s'avisèrent que leurs efforts s'accommodaient mal avec les intentions des maîtres de l'heure. En effet, la civilisation européenne se fonde sur la science et sur le capital industrialisé. Ces peuples voulaient rattraper les trois siècles pendant lesquels l'Europe les avait devancés. Ils croyaient que les principes de fraternité et d'égalité imposaient à l'Europe le devoir de leur venir en aide pour avoir leur part de science et du capital industrialisé, comme faisaient les premiers Chrétiens et les premiers Musulmans qui propageaient de toute leur force les principes de leur religion. Rien n'en fut. Depuis le commencement du XIX^e siècle les Égyptiens voulaient acclimater en Égypte les sciences et l'industrie, et la chance commençait à favoriser leur espoir. Après l'occupation anglaise, cet espoir était bien plus grand. On avait toutes les raisons de croire que l'Angleterre exporterait en Égypte sa civilisation avec ses cotonnades. On s'attendait à voir des universités créées, l'instruction générale répandue, de grandes industries installées. Cet espoir fut bientôt déçu. On accusait les peuples conquis d'infériorité et, qui pis est, on prétendait que la religion musulmane était la cause de cette infériorité. Lord Cromer, représentant de la Grande-Bretagne en Égypte, déclarait catégoriquement dans ses rapports officiels que le but de l'instruction en Égypte ne doit point dépasser la création de fonctionnaires dociles pour l'administration. Le progrès de l'Égypte qui intéressait l'Angleterre, c'était le progrès matériel dans la production du coton et des autres matières premières dont la consommation et l'industrie britanniques avaient besoin. Et il faut reconnaître que l'Angleterre a fait beaucoup pour ce progrès matériel de l'Égypte comme pays producteur de matières premières. Mais toute demande d'installer une industrie quelconque pour industrialiser le capital égyptien fut rejetée, ou bien des obstacles insurmontables étaient mis. Ce qui se passait en Égypte se passait dans les autres pays colonisés. C'est la concurrence coloniale à outrance qui contribua à amener la paix armée et les guerres mondiales. Une politique pareille ne peut être sûre

de son lendemain et ne peut avoir confiance en rien. L'Europe n'avait pas naturellement confiance dans ses colonies. Les colonisés, à plus forte raison, n'en avaient pas dans les intentions de l'Europe. Et ils ne pouvaient ainsi point se comprendre.

Les peuples conquis n'avaient pas confiance, non seulement parce que l'Europe les traitait en inférieurs, mais aussi parce qu'elle appliquait chez ces peuples les principes qu'elle rejetait comme nuisibles chez elle. La France a décrété la séparation de l'Église et de l'État, a dépossédé les clergés de leurs biens, a déclaré l'État laïque. Pourtant le gouvernement laïque français prodigue de l'argent aux missions qui prétendent répandre le Christianisme. Il faut être juste et reconnaître que ces missions religieuses, aussi bien françaises qu'américaines, anglaises ou autres, ont fait bien des œuvres humanitaires en Orient. Elles ont construit des écoles, des hôpitaux, ont fait des œuvres de charité. Mais les missions laïques ont fait autant dans ce domaine. Or, comment expliquer cette contradiction qui fit chasser les missions religieuses de leurs propres pays pour les protéger ailleurs, sinon par cet esprit politique colonial qui traite les pays conquis selon des principes combattus dans les pays européens ?

Une autre cause de malentendus est que quelques éléments indésirables en Europe ont émigré dans les pays colonisés pour y faire fortune sans avoir aucun scrupule quant aux moyens employés pour faire cette fortune. Il suffit de lire le livre déjà vieux d'Edmond About, *Le Fellah*, pour se faire une idée de ces moyens. L'usure en est peut-être le plus moral.

Décus, comme nous l'avons dit, les peuples musulmans avaient senti qu'ils ne devaient compter que sur leurs propres efforts. Leur espoir de succès, il faut bien le reconnaître, n'était pas très grand. Cela ne les arrêta pas de pousser plus loin leurs efforts, ayant toujours confiance dans la justice suprême de Dieu.

Rien n'empêcherait pourtant la compréhension mutuelle entre l'Europe et les Musulmans s'il se trouvait des hommes de bonne volonté des deux côtés pour entreprendre cette tâche.

Mais où trouver ces hommes ? Parmi les écrivains, les philosophes, les hommes de science ? Je dois dire, non sans respect, que ces hommes supportent une grande part de responsabilité dans l'incompréhension actuelle. La majorité d'entre eux oublient qu'ils ont une mission humaine, une mission qui plane au-dessus des frontières. Ces écrivains, philosophes et savants, mettent souvent leur talent ou leur génie au service de leur politique nationale. Personne ne peut nier que cela soit leur devoir quand leur patrie est en danger. Mais cela arrive peu souvent. Et les politiciens sont là pour manœuvrer pendant la paix, pour

éviter autant que possible la guerre. Durant ces périodes, les humanistes, écrivains et autres intellectuels devraient soutenir la cause de la liberté et de la collaboration entre les peuples.

La liberté des peuples comprise de la même façon que la liberté des individus, liberté reconnue pour tous, sans égard à leur fortune ou à la force matérielle, et la collaboration sur cette base entre les peuples, voilà le moyen de la compréhension.

M. H. HAEKAL.

SAYFUL-ISLAM

On a coutume, dans le monde occidental, de considérer l'islamisme comme une tradition essentiellement guerrière, et par suite, lorsqu'il y est question notamment du sabre ou de l'épée (*es-sayf*), de prendre ce mot uniquement dans son sens le plus littéral, sans même penser jamais à se demander s'il n'y a pas là en réalité quelque chose d'autre. Il n'est d'ailleurs pas contestable qu'un certain côté guerrier existe dans l'islamisme, et aussi que, loin de constituer un caractère particulier à celui-ci, il se retrouve tout aussi bien dans la plupart des autres traditions, y compris le christianisme. Sans même rappeler que le Christ lui-même a dit : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée¹ », ce qui peut en somme s'entendre péjorativement, l'histoire de de la Chrétienté au moyen âge, c'est-à-dire à l'époque où elle eut sa réalisation effective dans les institutions sociales, en fournit des preuves largement suffisantes; et, d'autre part, la tradition hindoue elle-même, qui certes ne saurait passer pour spécialement guerrière, puisqu'on tend plutôt en général à lui reprocher de n'accorder que peu de place à l'action, contient pourtant aussi cet aspect, comme on peut s'en rendre compte en lisant la *Bhagavad-Gîtâ*. A moins d'être aveuglé par certains préjugés, il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, car, dans le domaine social, la guerre, en tant qu'elle est dirigée contre ceux qui troublent l'ordre et qu'elle a pour but de les y ramener, constitue une fonction légitime, qui n'est au fond qu'un des aspects de la fonction de « justice » entendue dans son acception la plus générale. Cependant, ce n'est là que le côté le plus extérieur des choses, donc le moins essentiel : au point de vue tradi-

1. S. Matthieu, x, 34.

tionnel, ce qui donne à la guerre ainsi comprise toute sa valeur, c'est qu'elle symbolise la lutte que l'homme doit mener contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Dans les deux cas, du reste, et qu'il s'agisse de l'ordre extérieur et social ou de l'ordre intérieur et spirituel, la guerre doit toujours tendre également à établir l'équilibre et l'harmonie (et c'est pourquoi elle se rapporte proprement à la « justice »), et à unifier par là d'une certaine façon la multiplicité des éléments en opposition entre eux. Cela revient à dire que son aboutissement normal, et qui est en définitive son unique raison d'être, c'est la paix (*es-salâm*), laquelle ne peut être obtenue véritablement que par la soumission à la volonté divine (*el-islâm*), mettant chacun des éléments à sa place pour les faire tous concourir à la réalisation consciente d'un même plan; et il est à peine besoin de faire remarquer combien, dans la langue arabe, ces deux termes, *el-islâm* et *es-salâm*, sont étroitement apparentés l'un à l'autre².

Dans la tradition islamique, ces deux sens de la guerre, ainsi que le rapport qu'ils ont réellement entre eux, sont exprimés aussi nettement que possible par un *hadîth* du Prophète, prononcé au retour d'une expédition contre les ennemis extérieurs : « Nous sommes revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte » (*rajanâ min el jihâdil-açghar ila ' l-jihâdil-akbar*). Si la guerre extérieure n'est ainsi que la « petite guerre sainte³ », tandis que la guerre intérieure est la « grande guerre sainte », c'est donc que la première n'a qu'une importance secondaire vis-à-vis de la seconde, dont elle est seulement une image sensible; il va de soi que, dans ces conditions, tout ce qui sert à la guerre extérieure peut être pris comme symbole de ce qui concerne la guerre intérieure⁴, et que ce cas est notamment celui de l'épée.

2. Nous avons développé plus amplement ces considérations dans *Le Symbolisme de la Croix*, chap. viii.

3. Il est d'ailleurs bien entendu qu'elle ne l'est que lorsqu'elle est déterminée par des motifs d'ordre traditionnel; toute autre guerre est *harb*, et non pas *jihâd*.

4. Naturellement, ceci ne serait plus vrai pour l'outillage des guerres modernes, ne serait-ce que du fait de son caractère « mécanique », qui est incompatible avec tout véritable symbolisme; c'est pour une raison similaire que l'exercice des métiers mécaniques ne peut servir de base à un développement d'ordre spirituel.

Ceux qui méconnaissent cette signification, même s'ils ignorent le *hadith* que nous venons de citer, pourraient tout au moins remarquer à cet égard que, pendant la prédication, le *Khatib*, dont la fonction n'a manifestement rien de guerrier au sens ordinaire de ce mot, tient en main une épée, et que celle-ci, en pareil cas, ne peut être autre chose qu'un symbole, sans compter que, en fait, cette épée est habituellement en bois, ce qui la rend évidemment impropre à tout usage dans les combats extérieurs et accentue par conséquent encore davantage ce caractère symbolique.

L'épée de bois remonte d'ailleurs, dans le symbolisme traditionnel, à un passé fort lointain, car elle est, dans l'Inde, un des objets qui figuraient dans le sacrifice védique⁵; cette épée (*sphya*), le poteau sacrificiel, le char (ou plus précisément l'essieu qui en est l'élément essentiel) et la flèche sont dits être nés du *vajra* ou foudre d'Indra : « Quand Indra lança la foudre sur Vritra, celle-ci, ainsi lancée, devint quadruple... Les Brâhmanes se servent de deux de ces quatre formes pendant le sacrifice, alors que les Kshatriyas se servent des deux autres dans la bataille⁶... Quand le sacrificateur brandit l'épée de bois, c'est la foudre qu'il lance contre l'ennemi...⁷ » Le rapport de cette épée avec le *vajra* est à noter tout particulièrement en vue de ce qui va suivre; et nous ajouterons à ce propos que l'épée est assez généralement assimilée à l'éclair ou regardée comme dérivée de celui-ci⁸, ce que représente d'une façon sensible la forme bien connue de l'« épée flamboyante », indépendamment des autres significations que celle-ci peut également avoir en même temps, car il doit être bien entendu que tout véritable symbole renferme toujours une pluralité de sens, qui, bien loin de s'exclure ou de se contredire, s'harmonisent au contraire et se complètent les uns les autres.

Pour en revenir à l'épée du *Khatib*, nous dirons qu'elle

5. Voir A. K. Coomaraswamy, *Le symbolisme de l'épée*, dans *Études Traditionnelles*, n° de janvier 1938; nous empruntons à cet article la citation qui suit.

6. La fonction des Brâhmanes et celle des Kshatriyas peuvent être ici rapportées respectivement à la guerre intérieure et à la guerre extérieure, ou, suivant la terminologie islamique, à la « grande guerre sainte » et à la « petite guerre sainte ».

7. *Shatapatha Brâhmana*, I, 2, 4.

8. Au Japon notamment, suivant la tradition shintoïste, « l'épée est dérivée d'un éclair-archétype, dont elle est la descendante ou l'hypostase » (A. K. Coomaraswamy, *ibid.*).

symbolise avant tout le pouvoir de la parole, ce qui devrait d'ailleurs paraître assez évident, d'autant plus que c'est là une signification attribuée très généralement à l'épée, et qui n'est pas étrangère non plus à la tradition chrétienne, ainsi que le montrent clairement ces textes apocalyptiques : « Il avait en sa main droite sept étoiles, et de sa bouche sortait une épée à deux tranchants et bien affilée; son visage était aussi brillant que le soleil dans sa force⁹. » « Et il sortait de sa bouche¹⁰ une épée tranchante des deux côtés pour frapper les nations¹¹... » L'épée sortant de la bouche ne peut évidemment avoir d'autre sens que celui-là, et cela d'autant plus que l'être qui est ainsi décrit dans ces deux passages n'est autre que le Verbe lui-même ou une de ses manifestations; quant au double tranchant de l'épée, il représente un double pouvoir créateur et destructeur de la parole, et ceci nous ramène précisément au *vajra*. Celui-ci, en effet, symbolise aussi une force qui, bien qu'unique en son essence, se manifeste sous deux aspects contraires en apparence, mais complémentaires en réalité; et ces deux aspects, de même qu'ils sont figurés par les deux tranchants ou d'autres armes similaires¹², le sont ici par les deux pointes opposées du *vajra*; ce symbolisme est d'ailleurs valable pour tout l'ensemble des forces cosmiques, de sorte que l'application qui en est faite à la parole ne constitue qu'un cas particulier, mais qui d'ailleurs, en raison de la conception traditionnelle du Verbe et de tout ce qu'elle implique, peut être pris lui-même pour symboliser dans leur ensemble toutes les autres applications possibles¹³.

L'épée n'est pas seulement assimilée symboliquement à la foudre, mais aussi, de même que la flèche, au rayon solaire; c'est à quoi se réfère visiblement le fait que, dans le pre-

9. Apocalypse, I, 16. On remarquera ici la réunion du symbolisme polaire (les sept étoiles de la Grande Ourse, ou le *sapta-riksha* de la tradition hindoue) et du symbolisme solaire, que nous allons retrouver aussi dans la signification traditionnelle de l'épée elle-même.

10. Il s'agit de « celui qui était monté sur le cheval blanc », le *Kalki-avatāra* de la tradition hindoue.

11. *Ibid.*, XIX, 15.

12. Nous rappellerons notamment ici le symbole égéen et crétois de la double hache; nous avons expliqué ailleurs (*Les pierres de foudre*, dans *Le Voile d'Isis*, n° de mai 1929) que la hache est tout spécialement un symbole de la foudre, donc un strict équivalent du *vajra*.

13. Sur le double pouvoir du *vajra* et sur d'autres symboles équivalents (notamment le « pouvoir des clefs »), voir les considérations que nous avons exposées dans *La Grande Triade*, chap. VI.

mier des deux passages apocalyptiques que nous avons cités tout à l'heure, celui de la bouche de qui sort l'épée a le visage « brillant comme le soleil ». Il est d'ailleurs facile d'établir, sous ce rapport, une comparaison entre Apollon tuant le serpent Python avec ses flèches et Indra tuant le dragon Vrita avec le *vajra*; et ce rapprochement ne saurait laisser aucun doute sur l'équivalence de ces deux aspects du symbolisme des armes, qui ne sont en somme que deux modes différents d'expression d'une seule et même chose¹⁴. D'autre part, il importe de noter que la plupart des armes symboliques, et notamment l'épée et la lance, sont aussi très fréquemment des symboles de l'« Axe du Monde »; il s'agit alors d'un symbolisme « polaire », et non plus d'un symbolisme « solaire », mais, bien que ces deux points de vue ne doivent jamais être confondus, il y a cependant entre eux certains rapports qui permettent ce qu'on pourrait appeler des « transferts » de l'un à l'autre, l'axe lui-même s'identifiant parfois à un « rayon solaire¹⁵ ». Dans cette signification « axiale », les deux pointes opposées du *vajra* se rapportent à la dualité des pôles, considérés comme les deux extrémités de l'axe, tandis que, dans le cas des armes à double tranchant, la dualité, étant marquée dans le sens même de l'axe, se réfère plus directement aux deux courants inverses de la force cosmique, représentés aussi par ailleurs par des symboles tels que les deux serpents du caducée; mais, comme ces deux courants sont eux-mêmes respectivement en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères¹⁶, on peut voir par là que, en dépit de leur apparente différence, les deux figurations se rejoignent en réalité quant à leur signification essentielle¹⁷.

Le symbolisme « axial » nous ramène à l'idée de l'harmo-

14. Comme la foudre, le rayon solaire est aussi regardé comme vivifiant ou comme meurtrier suivant les cas; de même, la lance d'Achille, ainsi que la lance de la légende du Graal, avait le double pouvoir d'infliger des blessures et de les guérir.

15. Sans pouvoir insister ici sur cette question, nous devons tout au moins rappeler, à titre d'exemple, le rapprochement des deux points de vue dans le symbolisme grec de l'Apollon hyperboréen.

16. Sur ce point encore, nous renverrons à *La Grande Triade*, chap. v.

17. Voir notre étude sur *Les armes symboliques*, dans *Études Traditionnelles*, n° d'octobre 1936. Suivant certains historiens anciens, les Scythes représentaient la Divinité par une épée plantée en terre au sommet d'un tertre; celui-ci étant l'image réduite de la montagne, on trouve réunis ici deux des symboles traditionnels de l'« Axe du Monde ».

nisation conçue comme le but de la « guerre sainte » dans ses deux acceptions extérieure et intérieure, car l'axe est le lieu où toutes les oppositions se concilient et s'évanouissent, ou, en d'autres termes, le lieu de l'équilibre parfait, que la tradition extrême-orientale désigne comme l'« Invariable Milieu¹⁸ ». Ainsi, sous ce rapport, qui correspond en réalité au point de vue le plus profond, l'épée ne représente pas seulement le moyen comme on pourrait le croire si l'on s'en tenait à son sens le plus immédiatement apparent, mais aussi la fin même à atteindre, et elle synthétise en quelque sorte l'un et l'autre dans sa signification totale. Nous n'avons d'ailleurs fait que rassembler ici, sur ce sujet, quelques remarques qui pourraient donner lieu à bien d'autres développements; mais nous pensons que, telles qu'elles sont, elles montreront suffisamment combien, qu'il s'agisse de l'Islamisme ou de toute autre forme traditionnelle, ceux qui prétendent n'attribuer à l'épée qu'un sens « matériel » sont éloignés de la vérité.

RENÉ GUÉNON.

18. C'est ce que représente aussi l'épée placée verticalement suivant l'axe d'une balance, l'ensemble formant les attributs symboliques de la justice.

II
INFLUENCES
ET
ECHANGES

CONTACTS DE LA SPIRITUALITÉ MUSULMANE ET DE LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE

L'héritage que la spiritualité d'Al Ghazàli et de l'Islam en général reçut de sources extra-islamiques, surtout chrétiennes, a été, à mon avis, moins exploré qu'il ne le méritait. Certains savants ont même passé ces sources sous silence ou les ont dédaignées comme inaptes à expliquer l'origine de la spiritualité dans l'Islam. L'on a tout au plus reconnu, sous ce rapport, l'indéniable fond dogmatique d'origine judéo-chrétienne latent dans le Coran, et qui est, dans une certaine mesure, favorable à éveiller dans les âmes des idées et des émotions de nature ascétique; mais au-delà de cette influence, de caractère suggestif fort éloigné, c'est à peine s'ils se risquent à faire un pas, attribuant les multiples et étroites ressemblances qu'offrent les deux spiritualités chrétienne et islamique à de pures coïncidences, explicables par le parallélisme psychologique de l'évolution autonome de ces deux théologies dans le domaine dogmatique et moral. Ils excluent presque, à priori, tout autre processus imitatif, de date postérieure, conscient ou inconscient, des idées ou pratiques spirituelles du monachisme oriental par les ascètes musulmans. Selon ces savants, la simple méditation des versets coraniques suffit pour éveiller dans l'esprit et le cœur des dévots une idéologie spirituelle analogue à celle du Christianisme. Le plus étonnant dans une pareille attitude est de voir que lorsqu'il s'agit d'autres sources possibles, par exemple les théosophies panthéistes de source hellénistique, perse ou indienne, et l'idéologie néo-platonicienne ou bouddhiste, l'on n'a plus recours à l'hypothèse même du parallélisme psychologique, mais l'on admet sans scrupule l'imitation littéraire en guise d'explication scientifique des rares et souvent peu étroites analogies qu'offrent avec les sources précitées les systèmes métaphysiques et les rites excentriques de certains soufis hétérodoxes.

Dans divers travaux, j'ai essayé, depuis des années, de réagir contre une pareille orientation, erronée selon moi. Pour ce faire,

j'ai insisté sur le fait positif de la constante et intime cohabitation de l'Islam avec le Christianisme et son monachisme.

Goldziher avait attiré l'attention sur les influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam et, avant tout, sur l'ascétisme musulman des premiers siècles. Mes lectures de l'*Ihyâ* d'Al Ghazâli m'avaient déjà offert un ensemble beaucoup plus copieux que le sien de textes de saveur évangélique attribués par l'Islam naissant à Jésus et à Mahomet. Ces textes projetaient sur l'hypothèse insinuée par Goldziher une clarté si extraordinaire que je crus de mon devoir de les extraire, incontinent, du contexte doctrinal de l'*Ihyâ*, dans lequel ils paraissaient insérés, et de les publier dans la *Patrologia Orientalis* de Graffin et Nau; et dans les *Mélanges Browne*. Des deux bonnes centaines de textes qui s'y trouvent recueillis parmi la tradition islamique la plus antique, il en est beaucoup qui mettent dans la bouche de Jésus des sentences de la plus haute spiritualité concordant, selon la lettre ou pour le moins selon l'esprit, avec les conseils évangéliques, ou bien apparentés à la doctrine ascétique et mystique des Pères du désert. Pour ce qui touche à ces derniers, leurs exemples héroïques d'austérité et de mortification se trouvent parfois attribués à Jésus lui-même avec une candeur ingénue qui vaut bien une démonstration en faveur de l'origine chrétienne de la spiritualité islamique. Plus d'une centaine de ces textes proviennent, nous l'avons dit, d'une seule œuvre d'Al Ghazâli, l'*Ihyâ*. Ces textes apparaissent tout au long des pages de cet ouvrage, insérés par l'auteur dans le corps de la doctrine, en guise d'autorités documentaires qui lui donnent de solides fondements et des preuves d'une valeur démonstrative non moins convaincante que celle des versets coraniques et des paroles de Mahomet, auprès desquelles Al Ghazâli les fait figurer comme autant de textes révélés.

Le relevé des idées spirituelles exprimées dans tous ces textes permettrait d'élaborer le sommaire d'un traité chrétien d'ascétique purificative et illuminative, voire même des premiers degrés de l'échelle mystique. De fait, l'*Ihyâ* n'est pas autre chose, en ses deux derniers volumes : le lecteur ne saurait ne pas éprouver la forte impression chrétienne que les pages de l'*Ihyâ* produisent, même si l'on en supprimait les faits et dires attribués à Jésus et grâce auxquels Al Ghazâli illustre et établit sa doctrine. Aussi bien, quand ces textes s'insèrent dans la doctrine la conviction se rend maîtresse de l'esprit, si jamais ce dernier avait été, jusque-là, hésitant.

Telle est bien avant tout l'impression d'ensemble que par notre travail nous espérons susciter chez le lecteur, sans parler de la persuasion plus ou moins concrète qui pourra découler des pa-

rallèles particuliers entre les idées et images « ghazâliennes » et leurs modèles chrétiens. Malheureusement, l'état de nos connaissances ne permet pas, pour le moment du moins, de donner à la démonstration de pareilles analogies le caractère pleinement positif et analytique qu'elle requiert. Cette tâche exige de vastes, prodigieuses et patientes recherches dans un domaine à peine abordé de nos jours : nous voulons dire le champ de la spiritualité nestorienne et jacobite, aussi bien byzantine que syriaque et perse. Lammens, Tor Andrae, K. Ahrens et F. Nau se sont appliqués à exposer, dans ces dernières décades et à des points de vue différents mais convergents, le milieu ethnique, social et religieux dans lequel l'Islam fit son apparition et réalisa sa prodigieuse expansion; quant au préjugé si accrédité depuis des siècles, qui attribue cette diffusion si rapide surtout à la violence des armes, il doit être ou rejeté ou réduit pour le moins à un rôle tout à fait de second plan qui facilita et permit le succès de beaucoup d'autres facteurs de caractère spirituel sans lesquels la force brutale de la guerre sainte aurait été stérile.

Fouillant les sources syriaques contemporaines, l'abbé F. Nau a démontré que déjà avant Mahomet des millions d'Arabes, partis d'Arabie pour se fixer en Palestine, Syrie, Mésopotamie et une partie de la Perse, avaient été instruits par des missionnaires et des moines, nestoriens et monophysites. Ces Arabes étaient, au moins par leur milieu ambiant, chrétiens dans une certaine mesure; ils professaient la croyance en un seul Dieu, créateur et rémunérateur, Allah, faisaient la prière, le jeûne et l'aumône. Ceci explique (avec d'autres causes concomitantes d'ordre politique, racial et économique) la diffusion rapide de l'Islam parmi les Arabes des régions précitées et les infiltrations ascétiques qui apparaissent très tôt dans la vie religieuse des néophytes, en relations constantes, depuis déjà des siècles, avec les moines et clercs chrétiens dont les monastères et les églises abondaient dans leurs pays. La plus large hospitalité était effectivement accordée, dans ces couvents, non seulement à toutes classes d'indigents et d'infirmes, mais aussi aux simples voyageurs et pèlerins qui pouvaient trouver en ces lieux le repos, l'accueil hospitalier et la nourriture, sans parler du spectacle exemplaire et suggestif de la vie ascétique et du culte chrétien des moines en plus de l'instruction gratuite que pouvaient leur donner oralement les cénobites dans leurs exhortations et homélies.

Tor Andrae, sous ce rapport, est allé jusqu'à supposer que le schéma ordinaire de semblables sermons chrétiens se reflète très fortement dans les prédications que le Coran nous garde de Mahomet. Dans ces dernières, les bienfaits divins de la création et de la conservation sont exaltés, la reconnaissance à l'égard de

Dieu est exigée de l'homme par le moyen de la foi et des bonnes œuvres, les terribles scènes du Jugement dernier et autres événements ultimes sont évoqués pour pousser les âmes à la crainte et à l'espérance d'une vie future. A un même point de vue, K. Ahrens a découvert aussi dans le Coran, surtout dans les sourates mecquoises, les idées eschatologiques, les pensées pieuses et même jusqu'aux formules d'homélies édifiantes en usage constant dans l'église chrétienne syriacque. Les allusions bibliques abondent à ce point que différents passages du Coran dénotent plus de trente réminiscences de textes empruntés à l'Évangile de saint Matthieu et une soixantaine tirées d'autres livres du Nouveau Testament, sans compter un ensemble imposant d'idées, d'images et expressions qui sans dépendre directement de passages bibliques révèlent par leur ton une orientation chrétienne et monastique. En sorte que si le livre sacré de l'Islam portait, insérés dans son texte, des germes évangéliques, il était très naturel que la littérature du « Hadith » (traditions) les favorisât dans la suite et les développât de bonne heure, en accord avec l'esprit des premiers néophytes, arabes de race, mais déjà christianisés dans une certaine mesure par le milieu ambiant.

L'on comprend le parallélisme si étroit que la religion coranique offre, en ses rites, avec les pratiques chrétiennes et monacales. L'abbé F. Nau a bien mis en évidence ces analogies en comparant les prescriptions sur le jeûne du ramadân avec l'austérité du carême chez les Arabes chrétiens de Mésopotamie, et plus encore avec les exemples héroïques d'abstinence et de mortification donnés par les moines antérieurs à l'Islam. La prohibition de la chair étouffée et de la viande de porc ont, aux yeux de ce savant, une origine identique. Il en est de même pour le précepte de l'aumône et la recommandation de la charité, tous deux contenus dans les paraboles évangéliques, pour l'emploi de la formule : « S'il plaît à Dieu » (« In cha'a Allah ») empruntée littéralement à l'épître de saint Jacques (chapitre iv, versets 13-15), le pèlerinage à la Mecque imité des pèlerinages à Jérusalem et au mont Sinaï, la prière rituelle avec ses prosternations profondes et répétées. Ce sont là autant de pratiques qui évoquent éloquentement le souvenir des cérémonies en usage parmi les moines, les anachorètes et les ermites de la Thébaïde.

Cependant, si ces récentes études d'arabisants, de syriologues et d'islamologues ont ouvert des horizons insoupçonnés sur la préhistoire de l'Islam dans ce qu'il renferme de religion populaire, elles démontrent encore davantage la nécessité d'entreprendre de nouvelles recherches sur la littérature ascétique et mystique des églises orientales, melchite ou orthodoxe, nestorienne et jacobite, dans le but d'y découvrir des modèles immé-

diats possibles que la spiritualité islamique imita dès ses origines.

Grégoire Abû-l-Faraj, ou Bar Hebraeus, évêque chrétien de l'église syro-jacobite, fut célèbre au XIII^e siècle de notre ère. Écrivain d'une prodigieuse érudition, polygraphe fécond en langue arabe et syriaque, ses livres de théologie, d'ascétique et de mystique furent, de son temps comme de nos jours, l'aliment spirituel des chrétiens syriens. Or, comme vient de le montrer Wensinck par de sérieuses collations de textes, Bar Hebraeus ne fit que copier à la lettre de longs passages de l'*Ihyâ* d'Al Ghazâli pour rédiger ses deux plus célèbres ouvrages de caractère spirituel intitulés *Le livre de la colombe* et l'*Ethicon*. Ce fait constitue par lui-même toute une démonstration en faveur du sens chrétien de la spiritualité d'Al Ghazâli. En effet, si un écrivain tel que Bar Hebraeus, très versé dans l'ascétique des Pères de l'Église orientale, n'a pas hésité à tirer profit des idées spirituelles d'Al Ghazâli dans la composition de ses deux ouvrages de type monastique, la cause en doit être, sans nul doute, que l'imitateur s'aperçut de l'accord parfait de ces idées avec la pensée chrétienne. Les parallèles minutieux de Wensinck dans son étude démontrent, en effet, que non seulement les deux livres de Bar Hebraeus sont calqués sur le plan des différents traités de l'*Ihyâ* dans lesquels Al Ghazâli étudie les vices, les vertus et les degrés de la perfection spirituelle (pénitence, renoncement, humilité, patience, recueillement, prière, emploi du temps, veille, amour divin, gnose ou intuition mystique, etc.); mais le savant islamologue remarque que les deux ouvrages précités reproduisent presque toujours les idées, souvent les images et les exemples, parfois même les paroles et les citations poétiques de l'*Ihyâ*. Bar Hebraeus se contente de voiler avec soin, pour éviter tout scandale, la source, en apparence islamique, de son inspiration. Bien plus, ce silence, parfaitement explicable, ne diminue en rien la signification du fait, car Bar Hebraeus n'aurait jamais osé faire un si flagrant plagiat s'il n'avait été bien convaincu de l'étroite parenté que la spiritualité d'Al Ghazâli offrait avec celle des Pères et des écrivains monastiques de l'Église chrétienne orientale qu'il cite en même temps.

Le cas de Raymond Martin, dominicain espagnol, contemporain de Bar Hebraeus, pour être d'un autre genre n'en est pas moins probant. En effet, au lieu de s'en tenir, comme les scolastiques, à utiliser les seuls ouvrages des philosophes musulmans, il tira parti, pour son *Pugio Fidei* et son *Explanatio Symboli*, de textes ghazâliens ayant trait à des sujets de théologie dogmatique, ascétique et mystique et extraits du *Tahâfut*, du *Maqsad*, du *Munqid*, du *Mizân*, du *Maqâsid* et du *Miskât*, sans parler de l'*Ihyâ*.

L'impression que de telles citations font sur l'esprit est peut-être plus forte que celle des plagiats palliés de Bar Hebraeus, car Raymond Martin les donne franchement sans le moindre scrupule, comme preuves vraiment démonstratives d'idées spirituelles authentiquement chrétiennes, qu'il appuie à la fois sur des textes évangéliques et patristiques, laissant supposer que les textes d'Al Ghazâli proviennent, à son avis, de la même source idéologique¹.

MIGUEL ASIN PALACIOS.

1. Cette étude, traduite de l'espagnol par M. M. Baréa, est extraite de l'introduction de l'ouvrage du savant islamologue de Madrid, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, publié par les Écoles d'Études arabes de Madrid et de Grenade.

CONVERSATION A MARRAKECH...

RÉVOLUTION INTELLECTUELLE DANS L'EUROPE...

CECI SE PASSAIT EN 1169...

INTRODUCTION

Abd el-Wâh'id el-Marrakouchi raconte cette histoire qui prend, pour l'historien de la pensée et l'exégète de l'intelligence, des proportions d'une exceptionnelle grandeur : « Quand je pénétrai auprès du prince des croyants, Aboû Ya'qoûb », raconte Averroès, « je le trouvai seul avec Aboû Bekr ben Thofaïl, qui se mit à faire mon éloge et à donner des renseignements sur ma famille et sur mes ancêtres en y ajoutant des compliments que je ne méritais pas. La première chose que me dit le prince, sitôt qu'il se fût enquis de mon nom, du nom de mon père et de ma généalogie, fut celle-ci : « Quelle est leur opinion — c'est-à-dire l'opinion « des philosophes — relativement au ciel ? Est-ce une substance « éternelle ou bien a-t-il eu un commencement ? » Je restai tout confus et craintif, et invoquai quelque prétexte pour ne pas répondre, niant m'être jamais occupé de philosophie, car j'ignorais ce qu'Ibn Thofaïl lui avait dit à ce sujet. Le prince comprit mon trouble, se tourna vers Ibn Thofaïl et se mit à discourir sur la question qu'il avait faite. Il rapporta ce qu'Aristote, Platon et tous les autres philosophes ont dit à ce sujet, et exposa, en outre, les arguments qui leur ont été opposés par les théologiens musulmans. Je remarquai en lui une puissance de mémoire telle que je n'en aurais pas soupçonné même chez les savants qui s'occupent de ces matières et y consacrent leur temps. Le prince, cependant, sut si bien me mettre à l'aise qu'il m'amena à parler à mon tour et qu'il put voir quelles étaient mes connaissances sur ce sujet. Lorsque je me retirai, il me fit gratifier d'une somme

d'argent, d'une précieuse robe d'honneur et d'une monture¹. »

L'histoire doit s'écrire en contemplatif. C'est la contemplation qui nous aide, en effet, à atteindre le fond même de la réalité, et il nous semble important pour l'histoire de la pensée médiévale de prendre une conscience réelle, objective et vivante de cette scène de Marrakech qui a pour acteurs : Aboû Ya'qoûb Yoûsouf ibn Abd el-Moumen, Abou Bekr Mohammed ibn Abd el-Malik ibn Mohammed ibn Thofaïl el-Qaïci et le cadî Aboû 'l-Wâh'id Mohammed ibn Ahmed ibn Mohammed ibn Rochd. Cette première conversation avait été fixée par de Boer² à 1153. Renan, qui rapporte ce texte, s'était prudemment abstenu de la dater³. L. Gauthier⁴, qui lie l'entretien avec le second dont nous parlerons plus loin, lui assigne comme date le début de 1169. Nous croyons qu'aucune de ces dates attribuées par les historiens à cette première conversation n'est absolument exacte et rigoureusement précise.

Aboû Ya'qoûb Yoûsouf n'a succédé à son père Abd. el-Moumen qu'en 1163. L'entretien dont nous parlons est donc postérieur à cette date, ou au moins contemporain. De plus, le prince s'enquiert de la généalogie d'Averroès et de son père. Ce qui nous permet peut-être de supposer que le père d'Averroès vivait encore. Dans le cas contraire, le narrateur, qui écrit quelques années plus tard, eût sans doute omis cette partie de l'interrogatoire. Comme le père d'Averroès mourut en 1168, la première conversation de Marrakech serait donc antérieure à cette date. A ce faible indice, on peut ajouter quelques remarques plus tangibles. D'après notre texte, Averroès n'avait encore, à cette époque, acquis aucune notoriété : « Il commença, dès lors, d'être connu et d'exercer une influence. »

Cette influence et cette renommée, cependant, Averroès était déjà à même de l'acquérir, puisque son fameux *Colliyât* aurait été composé avant 1162⁵. Si cette date est exacte, l'entretien de Marrakech aurait suivi d'assez près la composition du *Colliyât*, puisque cet ouvrage ne jouissait pas encore d'une grande notoriété; ce qui nous rapproche de la prise du pouvoir d'Aboû Ya'qoûb Yoûsouf, donc très probablement en cette année 1163. Nous verrons plus loin que les circonstances de la seconde conversation sont bien différentes.

1. Abd el-Wâh'id el-Marrakouchi, *Histoire des Almohades*, traduction de Fagnan, Alger, 1893, p. 209.

2. T.-J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, p. 165.

3. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, pp. 14-19.

4. L. Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie et ses œuvres* (Publication de l'École des Lettres d'Alger), Paris, Leroux, 1909, p. 13-17.

5. E. Renan, *op. cit.*, p. 61.

*
**

A. — PRÉPARATION LOINTAINE D'UNE CONVERSATION

Abou Ya'qoub a succédé à son père Abd el-Moumen en 1163. Le sultan almohade portera l'Islam africain à l'apogée de sa gloire. Marrakech, à cette époque, est devenue le centre de la puissance musulmane. Il y a un siècle à peine que cette ville du Sud-Marocain est entrée dans l'histoire. Jusqu'à l'arrivée des Almoravides, il n'existait à cet endroit, situé à soixante kilomètres au nord de l'Atlas, qu'une plaine marécageuse. Les Almoravides y avaient séjourné de 1062 à 1143. Occupés à lutter contre les émirs andalous autant que contre les Chrétiens, ces nouveaux occupants avaient étendu leur puissance sur toute l'Afrique du Nord. Ces envahisseurs étaient venus du Sénégal. Réunis en ribat, sorte d'ordre religieux guerrier avec, comme ambition, la guerre sainte⁶, ils étaient partis, sous la direction d'un chef, Yahya ben Ibrahim, qui de son voyage à la Mecque en 440 (1048-1049) avait rapporté un idéal purement et spécifiquement religieux. Le Coran, la lettre du Coran, le Coran de la Mecque plus que le Coran de Médine pèsera de tout son poids sur les destinées de cette dynastie dont il orientera les actes et les gestes. Ces Almoravides, berbères du Sud, nomades islamisés sur le tard, seront toujours des Musulmans de scrupule, des emmurés de la lettre coranique. On dirait que les immensités de leur pays saharien n'ont réussi qu'à limiter leur intelligence. Les Almoravides resteront toujours des apeurés de l'esprit. Ibn Khaldoun n'éprouve aucune sympathie pour ces voilés, ces gens du litham que des circonstances purement accidentelles ont convertis au rite malékite : « Les nations à demi sauvages ont tout ce qu'il faut pour conquérir et pour dominer. Ces peuples parviennent à soumettre les autres parce qu'ils sont assez forts pour leur faire la guerre et que le reste des hommes les regarde comme des bêtes féroces. Tels sont les Arabes, les Zénata et les gens qui mènent le même genre de vie, savoir les Kurdes, les Turcomans et les tribus voilées (les Almoravides) de la grande famille sanhadjienne⁷. »

Pour Ibn Khaldoun, le succès des conquêtes est en raison inverse du degré de civilisation. Cette infériorité des Almoravides se manifeste aussi dans le domaine intellectuel. Il est bon de

6. Sur les Ribat, voir Georges Marçais, *Notes sur les Ribat*, dans *Mélanges Basset*, tome II, pp. 288 sq.; id., *Manuel d'art musulman*, tome I, Paris, 1926, pp. 45-46.

7. Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes*, trad. de Slane, t. I, p. 303.

mettre brièvement en relief cette déficience congénitale, si l'on veut saisir d'une façon vivante l'importance intellectuelle et la valeur, pour l'histoire intérieure de l'Islam, de la première conversation de Marrakech en 1163.

Abd el-Wâh'id el-Marrakouchi — auquel il faut toujours se reporter pour l'histoire de cette époque — nous dépeint les Almoravides comme collés au fiqh, à la jurisprudence, c'est-à-dire, en définitif, à la lettre de la religion qui cesse ainsi d'être un ferment de vie en perdant toute sa sève.

La philosophie était naturellement exclue du royaume. Persécutés aussi, ceux qui aurait dû avoir droit de cité dans une société islamique qui cherche à se comprendre, les théologiens et même les soufis. Yousof ben Tâchfin alla même jusqu'à faire brûler les ouvrages d'Al-Ghazzâli qui commençaient à pénétrer dans le Maghreb :

Nul n'avait accès auprès du prince des Musulmans Yousof ben Tâchfin, ni n'avait sur lui quelque influence que ceux qui connaissaient la science du droit pratique d'après la doctrine malékite. Aussi les traités de cette école étaient alors en faveur et servaient de guides, à l'exclusion de tout ce qui n'en était pas, si bien qu'on en vint à négliger l'étude du Saint Livre et des traditions (*hadith*); aucun homme célèbre de cette époque ne s'est entièrement occupé de ces deux genres d'études, et l'on allait alors jusqu'à traiter d'impie quiconque s'adonnait à l'une ou l'autre branche de la philosophie scolastique... Quand les ouvrages d'Abou H'âmid Ghazzâli pénétrèrent dans l'Occident, le prince les fit brûler et menaça de la peine de mort et de la confiscation des biens quiconque serait trouvé détenteur de quelque fragment de ces livres; les ordres les plus sévères furent donnés à ce sujet (Abd el-Wâh'id, *op. cit.*, pp. 148-150).

Les Almoravides avaient raison. S'ils voulaient rester strictement fidèles au Prophète, ils devaient eux aussi regarder comme élément de déchéance et de division toute spéculation rationnelle.

En Espagne, à la même époque, c'est-à-dire au début du XI^e siècle, on « vit s'opérer peu à peu le démembrement de l'unité umayyade, et le moment n'était plus loin où toutes les régions de l'Espagne musulmane proclameraient leur indépendance sous un chef andalou, slave ou berbère, où se formeraient les nombreux états des moulouk al-Tawâ'if... En tout cas, quelques dizaines d'années à peine avaient suffi à ébranler et à renverser à tout jamais l'édifice pourtant si solide qu'avaient élevé les grands princes umayyades, parmi lesquels domine dans l'histoire islamique la grande figure de Abd al-Rahmân al-Naçir, l'un des plus grands souverains du moyen âge et du monde musulman⁸ ».

8. E. Lévi-Provençal, art. *Umayyades*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, tome IV, p. 1065.

C'est l'époque à laquelle Yoûsouf ben Tâchfin va intervenir, comme réformateur, — c'est toujours le cas en Islam, — réformateur d'un Islam andalou bien relâché.

Malgré tous ces désordres, et à cause de cela, l'Espagne du Sud présente, chez les Reyes de Taïfas, « une suite de fêtes et de solennités; à la cour affluaient les littérateurs, dont les poèmes éternisaient et parfumaient le souvenir de ces princes, imprimaient sur le temps fugitif la louange de leurs hauts faits⁹ ». La science, c'est essentiellement la poésie, la poésie d'adulation et aussi celle d'amour, pages d'éloquence qui venaient s'achever dans un secrétariat d'émir. La poésie était alors comme l'antichambre de la politique. Le portrait que Marrakouchi trace de l'Espagne, à l'époque de « l'envahissement » de Yoûsouf ben Tâchfin, est, certes, flatteur : « L'Espagne est la vraie capitale, le centre du Maghrèb el-Akça; la somme de ses mérites, la généralité des gens de talent de toutes sortes en tirent leur origine et sont regardés comme lui appartenant; c'est dans ce pays que se lèvent les soleils et les lunes des sciences; il est le centre et le pivot des talents; nul climat n'a de température plus égale, un air plus pur, des eaux meilleures, des plantes plus odorantes, des rosées plus abondantes, des matinées plus agréables, des soirées plus douces. Les plus remarquables des savants espagnols de tous genres se rendirent auprès du prince des Musulmans (Yoûsouf ben Tâchfin), si bien que sa cour ressemblait à celle des Abbassides à leurs débuts, et que ce prince et son fils étaient entourés d'une telle affluence des plus remarquables secrétaires et littérateurs que jamais aucun siècle ne vit pareille chose¹⁰. » Mais la science dont il est question, c'est la rhétorique. La science des Umaiya avait bien atteint son apogée avec Hâkam II (961-976); Ibn Gebirol, qui vécut environ entre 1020-1070, avait bien connu al-Kîndî et al-Fârâbî qui, sans lui, n'auraient eu guère de lecteurs à cette époque; mais Ibn Gebirol ne vivait pas en terre musulmane. Dans cette partie de l'Espagne, la grandiose bibliothèque d'Hâkam II était brûlée¹¹, et la culture littéraire de Mo'tadid, que vante avec enthousiasme Abd el-Wâh'id, est comme celle de ses contempo-

9. Abd el-Wâh'id, *op. cit.*, p. 64.

10. *Ibid.*, p. 138.

11. La bibliothèque d'el-Hâkam II aurait contenu 40.000 volumes. Le catalogue en comprenait 44. Ce Khalife de Cordoue se serait appliqué à susciter des traductions gréco-arabes, au dire de G. Marçais, *op. cit.*, p. 409. Ce fait est douteux, mais ce qui reste certain, c'est qu'el-Hâkam II était grand amateur de livres et qu'il en faisait acheter en grandes quantités en Orient. Ce fut El-Mansour qui « livra aux flammes les ouvrages matérialistes et philosophiques que renfermaient les bibliothèques d'El-Hâkam, en présence des principaux savants, et ce fut de sa propre main qu'il procéda à ces exécutions » (Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*).

rains, toute de rhétorique : « Ce prince ressemblait à Hâroûn el-Watek Billâh l'Abbasside par la finesse de son intelligence et par ses vastes connaissances littéraires; ses vers se déployaient semblables à de riches tentures, et les poètes et les littérateurs abondaient autour de lui plus nombreux qu'on n'avait jamais vu dans aucune cour d'Espagne¹². » Pour ressembler aux Abbassides de Bagdad, il manquait à ces Abbassides de Séville, El-Mo'tadid et El-Mo'tamid, à cette poussière de princes, l'amour de la philosophie. Ibn Bâdjja traversa cette période, non point parce qu'il était philosophe, mais à cause de ses connaissances médicales. La médecine fut longtemps, en Orient et dans l'Empire musulman africain, la porte de la philosophie, comme les médecins avaient été les premiers et les plus efficaces des ambassadeurs. Mais ce qui venait d'Orient était suspect à cette époque. Osaybia raconte à ce sujet un petit trait qui, s'il est même exagéré, n'en demeure pas moins significatif : c'est pendant la vie d'Abu'l'Alâ-ibn Zohr ibn Abî Merwân, c'est-à-dire à l'époque d'El-Mo'tamid qui sera absorbé par les Almoravides, « que le Canon d'Avicenne fit son apparition en Occident. Dans son livre intitulé *Et Tasrih bi'l-Meknûn fi taftûn el-qânûn* (La manifestation des choses cachées ou Introduction au Canon), ibn Jemî el-Misrî raconte qu'un marchand apporta de l'Irak un exemplaire du Canon établi avec le plus grand soin et l'offrit, à titre d'hommage, à Abu'l'Alâ-ibn Zohr qui ne l'avait jamais eu entre les mains jusqu'alors. Lorsqu'il l'eût examiné, il en fit peu de cas et le laissa de côté, sans lui donner place dans sa bibliothèque. Puis il prit l'habitude d'en déchirer les pages pour y inscrire les ordonnances qu'il remettait aux malades qui venaient le consulter¹³ ».

Les Almohades auront fort à faire pour remonter le courant de la raison pure et redonner à l'Islam africain un souffle revivifiant. A peine nés, les Almoravides étaient déjà mûrs pour la disparition. De nouveaux conquérants se préparaient à les supplanter. Ils n'étaient pas arabes, eux non plus, mais, contrairement aux Almoravides, c'étaient des sédentaires qui avaient le sens de l'équilibre et du stable dans leurs conceptions religieuse, intellectuelle et militaire.

Ils prétendaient conquérir le pouvoir au nom d'une doctrine. Leur entrée avait été préparée par un nouveau Mahdi dont, chose étrange, l'avenir glorieux avait été prédit par Al-Ghazzâli comme une revanche de l'esprit¹⁴.

12. Abd el-Wâh'id, *op. cit.*, p. 86. Quand on mettra en relief la culture intellectuelle des Reyes de Taïfas, il ne faudra jamais perdre de vue que cette culture est essentiellement une culture de rhéteurs.

13. G. Colin, *Avanzoar, sa vie et ses œuvres*, Paris, Leroux, 1911, pp. 16-17.

14. Abd el-Wâh'id, *op. cit.*, p. 155.

Du premier coup, les Almohades, qui allaient devenir la dynastie la mieux établie et la plus équilibrée des empires musulmans de l'Afrique du Nord, se posaient en adversaires des Almoravides. Ibn Toumert est un des plus grands politiciens de l'Islam. D'une part, il s'appuyait sur le Coran, mais, d'autre part, surtout, il le dépassait pour établir sa puissance : « Le Mahdi qui parut à la suite des Almoravides invita les hommes à soutenir la cause de la vérité et reprocha vivement aux habitants du Maghreb leur éloignement pour les doctrines d'El-Achari, théologien, dont il s'était déclaré le sectateur; il les blâma de leur attachement au principe suivi par les anciens Musulmans qui, au lieu d'expliquer le texte du Coran d'après son esprit, le prenaient dans son sens littéral, ce qui, selon les Acharites, conduisait à des résultats très graves. Il donna à ses partisans le nom d'*El Mouwahhidin* (Almohade ou unitaire), manière indirecte de condamner la doctrine des Almoravides¹⁵. »

Ibn Toumert (1077-1078, 1087-1088), originaire d'une famille pieuse, choqué par la perversion des mœurs dans laquelle s'effritaient les Almoravides, commença à discuter contre les légistes. Ces derniers « argumentaient sur des points tels que ceux-ci : les voies de la science sont-elles en nombre limité ou non ? Les principes du vrai et du faux sont au nombre de quatre : le savoir, l'ignorance, le doute et la supposition. Il n'eût pas de peine à les vaincre, si bien que parmi eux se trouvait un Espagnol intelligent et non moins intolérant que lui, Malik ben Wouhaïb, qui conseilla, mais inutilement, à Ali de le faire périr. L'émir l'épargna et Ibn Toumert se réfugia à Aghmat, où il eut encore des discussions, et de là à Agalin, où il commença son apostolat d'une façon méthodique. Il ne se donna d'abord que comme réformateur des mœurs dans ce qu'elles avaient de contraire au Coran et à la tradition, puis, quand il eut conquis une certaine influence sur ceux qui l'entouraient, il passa à la prédication de ses doctrines, s'élevant avec violence contre la dynastie qui suivait « des doctrines mensongères » et déclara infidèle quiconque s'écartait de son enseignement, c'était prêcher la guerre sainte non pas seulement contre les païens et les polythéistes, mais encore contre les autres Musulmans¹⁶ ».

Dans le portrait que le Raoud el-Qirtas nous a laissé d'Ibn Toumert, on relève une phrase qui est un signe des temps : « D'après le Raoud el-Qirtas, Ibn Toumert avait la taille élégante, le teint brun, légèrement foncé, les sourcils séparés, le nez aquilin, les

15. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, loc. cit., t. I, p. 467; voit aussi pp. 53-54.

16. *Encyclopédie de l'Islam*, art. *Ibn Toumert*. Voir Abd el-Wah'id, *op. cit.*, p. 160.

yeux enfoncés dans l'orbite, la barbe peu fournie et un signe noir sur la main. Il avait de l'habileté, de la finesse d'esprit, une grande nature et peu de scrupules : il n'hésitait pas à verser le sang. En même temps, il connaissait par cœur les traditions du Prophète, il était savant et instruit dans les choses de la religion et possédait à fond la science du syllogisme¹⁷. »

L'ère de la grande philosophie musulmane de l'Occident commençait à poindre dans le beau ciel du Maghreb. Mais ce n'est encore que le début. L'atmosphère n'est pas encore complètement préparée pour les conversations de Marrakech. Des efforts restent à accomplir.

Ibn Toumert avait préparé la voie à Abd el-Moumen, son premier général et le bénéficiaire de son autorité. Abd el-Moumen naquit dans une « région où est bâtie, dans un site des plus pittoresques, la petite ville de Nédroma, célèbre dans l'histoire de l'Afrique du Nord pour avoir donné naissance à une des plus importantes dynasties musulmanes, celle des Almohades. L'origine de cette dynastie est associée à un mouvement religieux et politique qui, parti de l'Atlas marocain, se répandit bientôt dans tout le bassin occidental de la Méditerranée et créa un empire qui s'étendait de Tripoli au Portugal ».

Avec Abd el-Moumen, la philosophie fait un immense progrès, non point dans sa réalisation, mais dans l'atmosphère qui doit amener l'Islam occidental à la reprise des grandes traditions de Bagdad. Aristote n'est pas encore là. Mais il est sur le seuil. Bientôt on parlera ouvertement de lui : « Abd el-Moumen aimait et recherchait les savants qu'il comblait de bienfaits. Il les appelait de partout pour les faire vivre auprès de lui et dans le voisinage de la cour, leur attribuait de gros traitements, les exaltait et honorait publiquement. Il partagea les savants en deux catégories, ceux des Almohades et ceux des villes (de la cour), après que les Maçmouda eurent reçu d'Ibn Toumert ce nom d'Almohades, provenant du zèle avec lequel ils s'adonnèrent à l'étude de la foi, ce que n'avait fait jusqu'alors personne de leur région.

« Quant à Abd el-Moumen lui-même, c'était un homme aux hautes ambitions et au caractère pur, tout plein d'une dignité qu'il semblait tenir de race; il ne trouvait de satisfaction que dans les choses d'un ordre élevé¹⁸. »

Abd el-Moumen mourait en 1163 en laissant une nouvelle dynastie déjà bien assise, un empire étendu et un Islam revigoré. Il avait voulu faire sortir de la routine des traditions des esprits déjà trop enclins à s'endormir.

A Abd el-Moumen succédait Abou Ya'qoub Yousef. Ce prince

¹⁷. *Ibidem*.

¹⁸. Abd el-Wah'id, *op. cit.*, p. 175.

allait continuer magnifiquement ce que son père avait amorcé en fait d'intellectualité. C'était un bibliophile, par tempérament. On ne croyait lui faire de plus grand plaisir que de lui donner de beaux livres. C'est ainsi qu'à la conclusion de la paix entre lui et Guillaume II, roi de Sicile, on lui remit un magnifique Coran qui frappa l'imagination de ses contemporains¹⁹.

Si l'on croit l'historien des Almohades, — et on n'a aucune peine à le croire sur ce sujet, — Aboû Ya'qoûb avait les « vues larges et se montrait généreux et bienfaisant; le peuple, sous son règne, vécut dans l'aisance et s'enrichit. Ajoutez que ce prince avait un vif amour pour la science, qu'il recherchait avec ardeur. En outre, il avait quelque teinture du droit (fiqh), des connaissances suffisantes en littérature, très vastes en philologie et approfondies en grammaire, ainsi qu'il a été dit. La distinction de son intelligence et sa hauteur de vues l'amènèrent ensuite à s'occuper de philosophie, de plusieurs branches de laquelle il se rendit maître²⁰ ».

*
**

B. — LES CONVERSATIONS DE MARRAKECH

1. — *La première conversation, vers 1163*

En ce temps-là, Aboû Ya'qoûb est à Marrakech. Il vient de succéder à Abd el-Moumen. Le sultan est d'un aspect fort agréable : « Il avait le teint très clair et plutôt rougeâtre, les cheveux très noirs, le visage rond, la bouche et les yeux grands, la stature plutôt élevée, la voix claire, il était affable et courtois, parlait bien et était d'une société agréable. »

Près de lui, comme bien souvent, se tient Ibn Thofaïl. Le prince « avait pour lui beaucoup d'attachement et d'amitié, si bien que le philosophe restait parfois au palais plusieurs jours de suite, y couchant et sans en sortir ».

Ibn Thofaïl est un Musulman d'Espagne qui avait professé la médecine à Grenade. Comme beaucoup de médecins de cette époque, et parce que c'était une sécurité pour les chefs, il fut bientôt requis pour l'administration. Secrétaire du Gouverne-

19. *Ibid.*, pp. 218-219.

20. *Ibid.*, pp. 204-205.

ment de Grenade, il passe, en cette même qualité, au service de Sidi Aboû Sa'id, fils d'Abd el-Moumen, frère aîné d'Aboû Ya'qoub, qui le prend à son tour comme médecin, probablement dès sa prise de pouvoir et ensuite comme vizir. Les deux hommes sont faits pour se comprendre. Ils ont les mêmes goûts littéraires. Ibn Thofaïl ne « cessait d'attirer de partout les savants auprès du prince, dont il appelait l'attention sur eux et qu'il poussait à les honorer et à les appeler à lui²¹ ».

Le vizir est d'un tempérament optimiste : « Il se figurait que tous les hommes étaient doués d'un naturel excellent, d'une intelligence pénétrante, d'une âme ferme. Il ne connaissait pas l'inertie et l'infirmité de leur esprit, la fausseté de leur jugement, leur inconsistance; il ignorait qu'ils sont « comme un (vil) bétail et « même plus éloignés de la bonne voie » (Coran, xxv, 46)²².

Il a le culte de la raison, qui est faculté d'abstraction et, par conséquent, de dégagement des petites choses et de l'accidentel.

C'est pourquoi Ibn Khaldoun²³ n'aimait pas voir les intellectuels qui planent dans l'abstrait s'occuper de politique qui a pour domaine le concret : « Le monde sensible », dit Ibn Thofaïl, « c'est la patrie du pluriel et du singulier, c'est en lui que se comprend leur vraie nature; c'est en lui qu'apparaissent la séparation et la réunion, la localisation, la distinction numérique, la rencontre et la dispersion²⁴ ».

Dans son *Hayy ben Yaqdhân* qu'il écrira peu après 1169, Ibn Thofaïl s'appliquera à décrire avec finesse et avec un choix remarquable d'expressions la montée ascensionnelle de la raison jusqu'au degré le plus sublime de l'abstraction.

Le *Hayy* n'est pas seulement une histoire de la raison; il est surtout une réaction contre tout le parti juridique de l'Islam, si favorisé sous les Almoravides²⁵, une satire de l'époque.

Le *Hayy* est encore l'apologie de l'enthousiasme de nature qui s'efforce de briser les formes cadavériques de l'administration et du droit. C'est un livre de jeune écrit pour des vivants.

Ibn Thofaïl ne pouvait manquer de présenter Ibn Rochd au sultan. Les deux médecins, Ibn Thofaïl et Ibn Rochd, se connaissaient déjà. Il est probable qu'Avenzoar avait servi de trait d'union. Ce dernier, né vers 1080-1084 et mort vers 1161-1162, avait dédié en 1121-1122 son *Kitâb el-iqtisâd* (*Nécessité concernant la*

21. *Ibid.*, pp. 204, 208, 209.

22. Léon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*. Texte arabe avec les variantes des manuscrits et de plusieurs éditions et traduction française, 2^e édit., Beyrouth, 1936, p. 108.

23. *Prolégomènes, loc. cit.*, t. III, pp. 294-295.

24. Léon Gauthier, *op. cit.*, p. 90.

25. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes, loc. cit.*, t. I, p. 54.

conformation des corps) à Ibrahim ibn Yoûsouf ibn Tachfin et s'était rallié ensuite à Abd el-Moumen. Le savant médecin était fort connu et Averroès avait pour lui une grande admiration. Peu de temps avant l'entrevue de Marrakech dont nous parlons, Ibn Rochd écrivait au chapitre xxxi de son *Colliyât* que, depuis Galien, on n'avait vu de si grand médecin qu'Avenzoar, l'auteur du *Teysir*²⁶.

Il est certain qu'avant 1163 Ibn Thofaïl, Avenzoar et Ibn Rochd étaient en rapport d'études médicales, qu'ils se connaissaient et qu'Ibn Thofaïl avait déjà apprécié la tournure d'esprit d'Averroès. De plus, ce dernier était déjà venu à Marrakech, au moins en 1153, pour des projets d'écoles établis par Abd el-Moumen.

Averroès refait une fois de plus le voyage d'Espagne au Maghreb. Il a débarqué à Salé et, en neuf étapes, il a parcouru la route qui conduit de la bourgade du Bou-Regreg à Marrakech, qui jouissait déjà, à cette époque, d'une renommée de splendeur. « Si on la dit parfaite, ce n'est pas à cause de la perfection d'une de ses parties, mais de toutes²⁷. »

De marécage qu'elle était un siècle auparavant et que les Romains n'avaient pas connu, Marrakech est devenue grande capitale de l'Islam africain.

Au fond, les Almoravides y avaient assez peu travaillé pendant leur règne. Dans leurs intentions, ils ne visaient qu'à l'utile. Nomades guerriers et guerriers religieux, leurs œuvres auront toujours les marques de ce caractère. Nomades, ils n'avaient point pensé tout d'abord à s'établir à Marrakech. Le Nord les attirait. C'est sous la menace des Maçmoudiens qu'Ali ben Yoûsouf avait, vers 1120, entouré l'agglomération de murailles qui subsistaient sous le règne d'Abou Ya'qoub Yoûsouf²⁸.

En prévision des sièges qu'ils auraient à soutenir, Ali s'était préoccupé aussi d'établir un pont sur le Tansift et d'amener l'eau à Marrakech. Bientôt, il faudrait vivre à l'intérieur de la ville, y construire des palais et surtout des mosquées. C'est dans ce genre religieux que les Almoravides devaient tout naturellement exceller. La Qarâwiyîn et la Grande Mosquée de Tlemcem (1135) en sont les témoins magnifiques. Mais de la mosquée en briques construite à Marrakech par Ibn Tachfin, il ne reste rien à l'époque où nous sommes.

Il est difficile de porter un jugement objectif sur les Almoravides. Pour les uns, ces Sahariens sont restés des barbares; par

26. G. Colin, *Avenzoar*, p. 33. Il est évident que Colin confond ici Averroès avec son grand-père.

27. Abd el-Wâh'id, *op. cit.*, p. 308.

28. Voir G. Marçais, *op. cit.*, p. 346.

contre, des historiens modernes essaient de les venger de cette vilaine réputation. Les Lamtouna auraient fait le pont entre la civilisation andalouse des Reyes de Taïfas et la civilisation almohade.

Chronologiquement, ils ont été des intermédiaires. En fait, les Almoravides ont eu recours à des artistes andalous, peut-être des captifs, comme les Romains se sont servis des Grecs et des Byzantins pour embellir Rome et la Sicile. Mais il n'y avait point là de plan déterminé. Ce n'est qu'accidentellement et par nécessité que l'art almoravide est devenu un art andalou et que la poésie de l'Espagne pénétra dans le Maghreb. Ces nomades guerriers étaient par nécessité, par besoin de se défendre et de vivre, devenus des artistes d'emprunt. Ils étaient surtout des déliquescents de la pensée.

Ces considérations paraissent nous éloigner de notre sujet. Et cependant elles sont strictement nécessaires pour comprendre les conversations de Marrakech. Elles ne nous donnent pas seulement le cadre de la réunion entre Abou Ya'qoub, Ibn Thofaïl et Ibn Rochd, ce qui serait déjà d'un intérêt historique non négligeable, mais surtout elles nous expliquent radicalement le fond de ces conversations.

Remparts, palais de Yousof ben Tâchfin, le Dar el-Ommar²⁹, embryon d'urbanisme, c'est à peu près tout ce qui restait des Almoravides dans le Marrakech de Aboû Ya'qoub. Sa réputation de beauté lui vint presque entièrement des Almohades³⁰.

Peut-être y avait-il déjà à Marrakech ce merveilleux parc de l'Aguedal avec ses plantations d'oliviers, ses grandioses et si jolis bassins qu'il faut regarder le soir, au coucher du soleil, et qui aujourd'hui encore reportent notre imagination à l'époque almohade, évoquant devant notre esprit les fêtes nautiques, les ébats des baigneuses commandés pour le plaisir des yeux, l'excitation des sens, et les vengeances ténébreuses ensevelies dans ces eaux limpides.

Il me plaît de penser qu'Ibn Thofaïl et Averroès ont vu ces paysages enchanteurs. Ils y virent aussi les palais des sultans, celui d'Aboû Ya'qoub que les travaux de canalisation établis en plein air tenaient en perpétuelle fraîcheur, les maisons universitaires, les majestueuses mosquées³¹.

La première Koutoubia d'Abd el-Moumen était contiguë à celle qui nous ravit encore aujourd'hui et en avait les dimensions.

29. Le palais d'Ali ben Yousof, le Dar el-Hajar, maison de prières, avait été détruit par Abd el-Mumen, pour faire place à la seconde Koutoubia. Voir G. Marcais, *op. cit.*, p. 339.

30. Abd el-Wâh'id, *op. cit.*, pp. 308-309.

31. *Ibid.*, p. 179. Voir aussi p. 194.

Marrakech presque neuve était déjà Marrakech l'enchanteresse³².

Et cependant, chose étonnante, nous sommes loin, quoi qu'on en dise, de la civilisation andalouse, jouisseuse et trompeuse. Ibn Toumert savait deux choses : c'est que les rigides Almoravides étaient tombés dans cette même jouissance, la ruine des empires, comme dira constamment Ibn Khaldoun. Il savait aussi que leur conscience étroitement coranique les avait amenés à brûler les livres de El-Ghâzzâli.

Ibn Toumert, avant de venir assiéger Marrakech dans laquelle il ne pourra entrer, mais qu'Abd el-Moumen forcera en 1147, est déjà un réformateur et un adversaire conscient de la culture andalouse. Ibn Toumert commença par faire la guerre à la musique : « Le Mahdi Ibn Toumert, dont la voix rassemble les Maçmouda du Haut-Atlas, possédait sans doute une forte culture théologique, mais la littérature et les arts n'étaient pas son fait³³. »

Il semble, en particulier, décidément opposé à l'art musical. Une des premières manifestations dans les villes qu'il parcourt est de briser les luths et autres instruments de musique³⁴.

Il avait la même réputation pour les arts plastiques et on craignit qu'à son entrée à Fès, en 1145, il ne détruisît la Qarâwiyîn.

Quant à Abd el-Moumen, loin d'être un protecteur de la poésie, ce ne fut qu'à la fin de sa vie qu'il consentit à recevoir le « Syndicat » des poètes³⁵.

Avec Ibn Toumert et Abd el-Moumen, nous sommes en pleine réaction contre la dégénérescence religieuse, littéraire et politique des Almoravides. L'interprétation littérale du Coran est combattue; les juristes passent au second plan; les arts et la rhétorique ne sont pas en faveur; la porte est ouverte pour des discussions plus sévères et des réalisations plus austères. La raison conquiert son pouvoir au bénéfice d'un Islam mieux compris. La philosophie se prépare à entrer par la grande porte dans l'empire almohade. Les temps sont mûrs pour aborder maintenant un problème étrange, extraordinaire, quand on réfléchit à l'époque et au milieu : le problème aristotélicien dans l'Islam occidental.

Abou Ya'qoub, mieux qu'Ibn Toumert et mieux encore qu'Abd

32. Marrakech et Fès sont, pour l'historien et les connaisseurs de l'Islam, les deux villes évocatrices par excellence. Nous les avons visitées la dernière fois en 1944, et nous ne pouvons oublier M. Bolnoï, chef des Services municipaux de Marrakech, et M. Vicair, directeur à Fès, du Musée Batha. Avec de tels guides, on ne peut qu'aimer davantage encore ces joyaux du Maroc.

33. Son opposition à la littérature n'était probablement pas chez lui faiblesse de l'esprit, mais résolution de volonté, comme on peut le constater pour la musique.

34. G. Marçais, *op. cit.*, p. 302.

35. Abd el-Wâh'id, *op. cit.*, p. 183.

el-Moumen, connaissait les faiblesses morales et intellectuelles des Reyes des Taïfas, dont volontairement il se tenait éloigné.

Pendant son séjour à Séville, il avait surtout fréquenté les philologues, les grammairiens et les exégètes du Coran³⁶. Ce n'était point la poésie, mais les sciences qui l'attiraient, et il s'était laissé gagner par la philosophie.

« La distinction de son intelligence et sa hauteur de vues l'amènèrent ensuite à s'occuper de philosophie, de plusieurs branches de laquelle il se rendit maître; il débuta par la médecine et étudia la plus grande partie de l'ouvrage intitulé *Meliki*, du moins quant à la théorie, et sans s'occuper de la pratique. De là il passa à des branches de la philosophie d'un ordre plus relevé, et par son ordre on réunit sur ces matières des ouvrages dont la quantité égalait presque la collection formée par H'akem Mostançer billâh l'Omeyyade³⁷. »

Cette dernière remarque de Marrakouchi est des plus suggestives. Elle nous montre que même pendant son séjour en Espagne Abou Ya'qoub, négligeant la poésie andalouse, cherche à se rattacher à la grande tradition de Bagdad représentée par Hâkam II que Marrakouchi nous présente comme le modèle d'Abou Ya'qoub. Décidément, ces Almohades sont les adversaires de la culture andalouse et de l'imagination. Marrakouchi, qui se plaît à décrire les sociétés de Séville et de Cordoue par les productions poétiques, n'a trouvé pour illustrer, dans ce domaine, le règne d'Abou Ya'qoub, que les poésies d'Abou Bekr ibn Thofaïl³⁸.

Dans ce cadre ensoleillé et devant les montagnes neigeuses de l'Atlas, Ibn Thofaïl fait entrer devant le sultan le médecin Ibn Rochd, déjà amateur de philosophie. L'entrevue a l'aspect de la réception des grands jours. Ibn Thofaïl agit en seigneur de l'esprit. Il présente Ibn Rochd, dit quelques mots sur sa famille; le grand-père Abou'l Walid Mohammed qui fut cadi de Cordoue et qui avait acquis une grande célébrité comme jurisconsulte³⁹ et comme agent politique au service des Almoravides; il parle aussi du père d'Averroès qui, lui aussi, fut cadi de Cordoue. Ibn Thofaïl récite lentement le nom d'Averroès, qui est toute une généalogie : Abou'l Welid Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Rochd. Le sultan a écouté; il s'est rappelé ses propres souvenirs en

36. *Ibid.*, p. 204.

37. *Ibid.*, pp. 208-209. On raconte cependant que, peu de mois avant sa mort, Abou Ya'qoub récitait ce vers : « Le jour et la nuit ont enroulé ce que j'avais déployé, et les [vierges] aux grands yeux ont cessé de me reconnaître » (*ibid.*, p. 226). Il est cependant bien difficile d'admettre avec Marçais (*op. cit.*, p. 303) que la « culture de ce souverain berbère est nettement andalouse et que Séville lui tient plus à cœur que Marrakech ».

38. *Ibid.*, p. 205.

39. Renan, *op. cit.*, p. 12.

entendant Ibn Thofaïl, et subitement, sans préambule, le prince aborde le sujet principal, celui qui lui tient à cœur, auquel l'ont préparé Ibn Toumert et même son père Abd el-Moumen, qui n'avait cependant rien d'un intellectuel; sujet qui a fait mûrir dans son esprit des idées bien nettes sur la vanité de la civilisation andalouse, d'une part, et le matérialisme d'une religion de juristes favorisés par les Almoravides. Ce n'est point sur la lettre du Coran qu'il va entreprendre à brûle-pourpoint la conversation; ce ne sont pas des poésies qu'il va réciter : « Que pensent les philosophes sur le ciel ? Selon eux, le ciel est-il une substance, une substance éternelle ou une substance créée ? » Ibn Rochd ne s'attendait guère à pareille question. Il flaire un piège. La philosophie n'a pas bonne renommée, surtout la philosophie d'Aristote à laquelle se réfère le sultan Aboû Ya'qoûb. L'aurait-il fait appeler pour enquête ? Ibn Rochd en a peur. Il reste tout confus et craintif. Il s'évade par un mensonge en affirmant qu'il ne connaît rien à ces problèmes, qu'il ne s'est jamais occupé de philosophie.

Pourquoi donc Ibn Thofaïl ne l'a-t-il pas prévenu ? Cet embarras et cette crainte d'Ibn Rochd nous ouvre, sur les conditions faites à la philosophie, des aperçus bien significatifs. A l'époque de cette conversation, on a l'impression que les juristes l'emportent encore et que les droits de la raison ne peuvent être encore revendiqués à haute voix.

La question d'Aboû Ya'qoûb est déjà par elle-même un scandale pour l'époque, une position de raideur et de réaction contre le *fiqh*, un essai de libération de l'Islam que le sultan voudrait rationaliser. Ibn Rochd ignore les pensées secrètes du prince des croyants, qui paraîtraient incompréhensibles en Andalousie. Le sultan, sans attendre d'autres explications et comprenant bien tout ce qui s'agite dans le cerveau de son interlocuteur, le sort d'embarras en lui récitant lui-même sur ce point l'opinion d'Aristote, puis celle de Platon, puis celle des autres philosophes, et en même temps, pour les mettre en opposition et en contradiction, le sultan se met à exposer à Ibn Rochd l'opinion des théologiens musulmans. L'idée d'Aboû Ya'qoûb est claire. Dès cette époque, il a le projet de restituer à la philosophie le rang qu'elle occupait dans la Bagdad des Abbassides du IX^e siècle et de briser l'opposition des penseurs orthodoxes.

Ibn Rochd est à la fois étonné et rassuré. Il se met alors à expliquer à son tour ce qu'il sait sur ces problèmes difficiles.

*
**

2. — *La seconde conversation, au début de 1169*

Le temps a passé. Ibn Thofaïl a vieilli; tandis que dans la première conversation il paraissait plein d'allant, il pense maintenant, comme tout le monde, à l'époque où il était encore en pleine force : « Tu vois à quel âge je suis arrivé. » Étant né entre 1105 et 1110, il avait en ce moment entre 60 et 65 ans. De plus, il est surchargé de travail. Aux fonctions de médecin s'ajoute maintenant pour lui la charge de vizir. Et Ibn Thofaïl laisse transpercer dans sa conversation une légère pointe de regret. Il n'a plus le temps de s'occuper des études qui l'attirent. Et, de ce regret, nous pouvons conclure que déjà, en 1169, il a publié son *Hayy ben Yaqdhân*, le *Vivant, fils du Vigilant*.

De plus, depuis quelques années il a été à même d'apprécier davantage encore le talent d'Averroès. Le *Colliyât*, qui venait d'être publié à l'époque de la première conversation de Marrakech, a été accueilli avec gros succès et Ibn Rochd est maintenant devenu un célèbre médecin. Le *Colliyât* a donné occasion à un échange de vues entre son auteur et Ibn Thofaïl au sujet du chapitre des médicaments⁴⁰.

Ibn Rochd, de son côté, a évolué, lui aussi. Entre-temps, en effet, il a approfondi la philosophie d'Aristote. Il n'a encore rien publié, mais il connaît à fond les solutions du Stagirite sur les problèmes physiques⁴¹. Tout le monde connaît sa « haute intelligence, sa pénétrante lucidité et son application à l'étude ».

Tout autre apparaît aussi, dans cette seconde conversation, la mentalité d'Abou Ya'qoub. Depuis son avènement, il n'a cessé de penser à la philosophie. Mais aujourd'hui elle n'est plus pour lui un simple délassement de l'esprit, une curiosité intellectuelle. Abou Ya'qoub a beaucoup mûri. Il a réfléchi sur l'Islam qui se matérialise de plus en plus dans la lettre coranique et qui se trouve engagé sur une pente de mort par la faute et la ténacité quelquefois rancuneuse des juristes et des théologiens. Ces gens-là sont en train de creuser la fosse qui renfermera un jour les dépouilles osseuses d'une religion sans esprit. Abou Ya'qoub a réfléchi à tout cela, et la conclusion de ses méditations c'est que la philosophie est l'unique force qui existe pour revigorer un Islam qui étouffe dans des étau juridiques. La pensée d'Abou Ya'qoub rejoint celle d'Ibn Thofaïl telle qu'il l'a déjà exposée dans son *Hayy ben Yaqdhân*.

40. Renan, *op. cit.*, p. 79.

41. Nous le déduisons de ce fait que, un an à peine après la seconde conversation de Marrakech, Ibn Rochd publiera ses commentaires sur les *Parties des animaux*.

La raison est apparue à ces deux hommes comme une force de surélévation, la belle et grandiose manifestation de la vie. Pour le prince almohade, la philosophie est encore plus. Elle devient pour lui un moyen de gouverner les hommes en dirigeant leur esprit. Et si Aboû Ya'qoûb appelle aujourd'hui Ibn Rochd, ce n'est plus pour une simple question de philosophie, l'éternité du monde. C'est pour la vitalité de son peuple.

Les traductions d'Aristote, lui dit-il, sont obscures. Les commentaires des philosophes de Bagdad manquent de clarté. Nous avons besoin d'un Aristote plus lumineux et plus accessible. Peut-être Aboû Ya'qoûb pense-t-il, pour l'avenir de sa dynastie, faire mieux que les Abbassides et tout au moins supplanter leur influence par un plan culturel entièrement almohade. Cette pensée n'est peut-être pas étrangère à Aboû Ya'qoûb. La philosophie, en tout cas, lui paraît comme une base de gouvernement.

Le prince demande un Aristote accessible à tous, et il demande à Averroès de faire sien cet idéal.

Écoutons le récit exact de cette conversation tel qu'Abd el-Wâh'id nous le rapporte.

« Voici encore un récit relatif à Ibn Rochd et que je tiens du même disciple : « Aboû Bekr ben Thofaïl me fit un jour appeler et me dit : « J'ai entendu aujourd'hui le prince des croyants se plaindre de l'obscurité d'Aristote et de ses traducteurs et de la difficulté qu'il y a à les comprendre : « Plût à Dieu, disait-il, que quelqu'un analysât ces livres et en exposât clairement le contenu après s'en être lui-même pénétré, de manière à les rendre accessibles à tout le monde! » — Tu as en abondance tout ce qu'il faut pour un tel travail, entreprends-le! Connaissant ta haute intelligence, ta pénétrante lucidité et ta forte application à cette étude, j'espère que tu y suffiras. La seule chose qui m'empêche de m'en charger, c'est l'âge où tu me vois arrivé, mes occupations au service du prince, mon désir de m'appliquer à des choses à mes yeux plus importantes. — Voilà, continuait Aboû'l Welid, ce qui m'a porté à écrire les analyses que j'ai faites des divers ouvrages d'Aristote⁴². »

*
**

Une révolution, une des plus grandes révolutions de l'esprit vient de s'accomplir par cette dernière conversation de Marrakech. La civilisation suit le même cycle que le soleil. Par étapes successives, elle avance d'Est en Ouest. La grande culture philo-

⁴². Abd el-Wâh'id, *op. cit.*, p. 210.

sophique un moment stabilisée en Grèce, puis à Bagdad, achève maintenant son étape orientale. Par bonds, dont nous essayerons bientôt de fixer les jalons, elle se hâte maintenant vers l'Occident, et c'est à Marrakech qu'elle vient fixer son pôle. Nulle part ailleurs, elle ne pouvait trouver meilleur asile. Depuis trois siècles, un certain nombre de lettrés musulmans s'étaient familiarisés avec les spéculations philosophiques. Une forte tradition d'hellénisme pénétrait dans le Proche-Orient, prêt à s'effriter sous les coups de nouveaux envahisseurs de l'Est et sous les grignotements des Chrétiens; cette tradition cherche maintenant à s'implanter à l'Ouest. C'est la jeune dynastie almohade préparée pour ce rôle qui se charge de recueillir l'héritage de Bagdad, de renouveler et d'augmenter sa richesse.

La philosophie aura pour l'Empire almohade une autre utilité : elle desserrera l'emprise du matérialisme sur l'Islam et écartera les serres toujours plus mordantes du droit et de l'administration, qui font mourir empires et sociétés. Pour Abou Ya'qoub, la philosophie, d'un mot, fera glisser les traditions abbassides vers le Maghreb, stabilisera les esprits et rendra force et vie à l'Islam.

Ces considérations nous montrent qu'il est impossible de concevoir ailleurs, en Europe, ces conversations qui eurent lieu à Marrakech au centre de l'Empire almohade. Il faudrait développer cette pensée pour mettre en relief davantage encore l'originalité du plan intellectuel d'Abou Ya'qoub, qui, à cette époque, n'aurait pu trouver aucun écho ni à Paris ni à Oxford.

Cette conversation de 1169, qui porte toutes les marques spécifiques de l'Islam nord-africain, qui eût été impossible dans toute autre partie du monde, allait donc consacrer Averroès comme commentateur officiel d'Aristote, à tel point que cette fonction de *Commentateur* supplantera le nom même d'Ibn Rochd.

C'est toute l'évolution intellectuelle de l'Europe qui s'amorce à Marrakech. Aristote, la philosophie du stable et de l'équilibre, couronnement d'une raison qui a fixé ses lois, est devenu citoyen de l'Islam. Et tout de suite après 1169 apparaîtra toute la série de commentaires aristotéliens d'Ibn Rochd, les traductions arabico-latines de Tolède, la diffusion de ces travaux vers Paris et vers Oxford, leur pénétration dans la pensée chrétienne, et en fin de compte l'harmonie de la pensée française.

En 1169, Marrakech qui, un siècle auparavant, n'était encore qu'un marécage se trouve être, par toute une série de circonstances qui se conditionnent réciproquement et qui rendent inéluctable le cours des événements, le centre d'une formidable révolution de l'esprit. Marrakech réunit, en effet, en ce début de l'année 1169 trois hommes, trois Musulmans : Abou Ya'qoub, Ibn

Thofaïl, Ibn Rochd, dont la conversation et les résolutions allaient provoquer dans l'Europe pensante, et essentiellement dans l'Europe chrétienne, le plus grand choc intellectuel enregistré jusqu'ici.

Mais, par ailleurs, Aboû Ya'qoûb pouvait-il se douter que, par une singulière contradiction entre faits et intentions, cette philosophie dont il espérait un nouveau regain de vitalité pour la société islamique allait surexciter les vieilles rancunes de l'orthodoxie musulmane contre toute spéculation, de la tradition contre la raison, de la religion purement coranique contre tout effort de vie religieuse plus large et plus humaine ?

La réaction sera victorieuse et elle immobilisera l'Islam pendant des siècles.

P. G. THÉRY, O. P.

PÉRIPLÉS DE L'AMOUR EN ORIENT ET EN OCCIDENT

LES ORIGINES ARABES DE L'AMOUR COURTOIS

Seigneurs, vous plaît-il d'entendre un beau conte d'amour et de mort ? — Rien au monde ne saurait nous plaire davantage.

Ainsi débute le *Tristan* de Bédier, sûr d'émuouvoir en nous ce qu'il y a de plus profond — que nous soyons de l'Occident ou de l'Orient — dont un poète impie a osé dire qu'à jamais entre eux la communion ne serait possible! Antar et Abla, Majnoun et Leilah, c'est pour l'Orient la même coupe d'éternelle émotion que pour l'Occident Roméo et Juliette, Tristan et Yseult. Des œuvres admirables, à partir du moyen âge, ont mis en formules brûlantes cet amour courtois, qui depuis des siècles est la flamme secrète de la Psyché Occidentale, les résonances s'en prolongent indéfiniment du *Quichotte* de Cervantès, de l'*Astrée* de d'Urfé aux harmonies douloureuses du *Tristan* de Wagner, aux incantations mélancoliques du *Pelléas* de Maurice Maeterlinck et de Claude Debussy.

L'amour heureux n'est matière ni de conte ni de poème; ce qui exalte le lyrisme de tout l'Occident, plus que le plaisir raffiné des sens et les sombres délices des corps, c'est la passion, la souffrance d'amour. Que ce soit avec Shakespeare ou Novalis, Dante ou Apollinaire, Mme de La Fayette ou le Stendhal de *Lucien Leuwen*, Thomas Mann ou Maurice Baring, nous voyons dans la passion d'amour une puissance de vie plus haute, une promesse plus totale de métempsychose, quelque chose de par delà la félicité et la douleur, si au-dessus de nous-mêmes qu'à sa pointe extrême nous nous approchons de Dieu :

Arrive, arrive, ô la houri du Paradis, que Redouan, au monde,
Pour que je sois son esclave, apporte.

dit très bien Hafiz.

*
**

Ce souverain Amour, nous savons après l'historien Seignobos, qui ne fait que répéter Stendhal d'ailleurs, cet Amour courtois, nous savons que c'est — en Occident — une invention du XII^e siècle. Denis de Rougemont, dans son excitant et fallacieux traité de *l'Amour et l'Occident*, paru naguère, précise même qu'il est né dans la seconde moitié du XII^e siècle (nous verrons que la date peut être serrée encore de plus près) dans les milieux albigeois de la France du Sud, sous l'influence essentielle du dualisme persan, du manichéisme iranien, et qu'ainsi l'amour est une hérésie, comme le proclamait la bande de son livre, la pire des hérésies, l'hérésie angélique.

Démolir pierre par pierre l'édifice ingénieusement érudit qu'a construit sur cet anathématisme ce profond essayiste puritain serait tâche démesurée. La base en paraît absolument arbitraire. Denis de Rougemont explique cette apparition mystérieuse et soudaine de l'amour courtois au XII^e siècle, non moins mystérieuse et soudaine que celle, presque à la même date, de l'art gothique, de l'art français et de la lyrique moderne par quelque chose de plus mystérieux, de bien plus obscur encore, *obscurum per obscurius*, la doctrine albigeoise des cathares dont nous ne savons à peu près rien, sinon que son développement en France est contemporain de la naissance de l'amour courtois, de celle de l'ordre du Temple et de l'ordre de Cîteaux et, pour être complet, de l'opinion de la Conception Immaculée de la Vierge Marie!

Arbitraire pour arbitraire, pourquoi ne dériverions-nous pas l'amour courtois du *De diligendo Deo* de saint Bernard, qui est de 1126, ou des mystiques traités de son ami Guillaume de Saint-Thierry, si opportunément réédités par Dom Dechaney? Le jeu des généalogies intellectuelles est un jeu si plaisant que même un disciple de Karl Barth ne s'en peut défendre, mais nous ne l'imiterons pas.

La doctrine albigeoise n'est guère connue, un peu — très peu — que par les aveux que les tortures de l'Inquisition ont, au début du XIII^e siècle, extorqués aux infortunés occitans; la valeur des témoignages ainsi recueillis est des plus douteuse, mais ce qui semble ruiner la thèse de Rougemont c'est que — jamais, au grand jamais — les Albigeois, dans leurs aveux, n'ont fait la moindre allusion à la doctrine d'amour des troubadours provençaux dont bon nombre pourtant ont été suppliciés pour manichéisme. Certes, Rougemont a raison de noter que la première formulation de l'amour courtois dans la chrétienté occidentale est due aux troubadours provençaux, que pas mal d'eux furent

albigeois, manichéens, mais beaucoup d'autres étaient bons catholiques. Le premier de tous en date, le duc d'Aquitaine Guillaume, l'était même à un tel point qu'il prit part et à la grande Croisade de Jérusalem et à la croisade espagnole contre les Almoravides. C'est même, et il y faut insister, dans l'œuvre si complexe de ce prince poète, mort en 1126, et qui fut le grand-père de la célèbre Aliénor, reine de France puis d'Angleterre, que l'amour courtois et ses thèmes apparaissent pour la première fois en Occident.

Guillaume d'Aquitaine, s'il n'est pas le plus grand, est, répétons-le, le premier en date des poètes provençaux; Marcabru, Jaufré Rudel, Rambaud d'Orange, lui ont emprunté la plupart de leurs thèmes, l'entrelacement de leurs rythmes et de leurs rimes, la disposition de leurs refrains et jusqu'au détail de leurs strophes. Toute la poésie provençale dérive de ce féodal fastueux et brave.

Or, il est dans son œuvre, comme dans sa vie, une coupure singulièrement significative. Trois de ses poèmes sont antérieurs à la croisade, et ils sont d'une sensualité si peu retenue et d'une crudité si effrayante que son dernier éditeur a renoncé à en donner la traduction; mais après son séjour de 1101 en Syrie, où il s'était d'ailleurs rendu en compagnie de courtisanes et avait tellement scandalisé qu'au dire du chroniqueur Geoffroy de Vigeois on le tenait pour responsable de l'échec de cette croisade de secours, et surtout son séjour en Andalousie vingt années plus tard, sa lyrique est entièrement transformée. L'amour se revêt tout à coup, dans ses vers, de noblesse et de pureté; l'entrelacement de ses rimes se modifie et paraît calqué sur celui des poèmes andalous de style melhoun qu'on appelle zejels, a a a b; le refrain y joue le même rôle et à la même place, et comme dans ceux-ci il aime faire suivre le vers de sept syllabes d'un vers de cinq. De ces brusques mutations l'une au moins, celle du thème, a sans doute une de ses raisons dans la passion haute et profonde que le volage duc d'Aquitaine a vouée à la fin de sa vie à la vicomtesse de Châtellerault, mais le contraire est possible, et, en tous cas, cet amour passionné n'explique pas la nouvelle technique poétique qui devient tout à coup la sienne. Faut-il ajouter que nul n'a parlé d'une sympathie quelconque du prince poète pour les hérétiques manichéens dont il a laissé brûler plusieurs, et que la subtile doctrine d'amour qui devient soudainement la sienne n'a été rattachée par personne à la dogmatique cathare. Denis de Rougemont, pas plus que sa source fallacieuse Otto Rahn, n'en souffle mot, et Jeanroy, son érudit éditeur, a préféré ne pas rechercher d'où doctrines et techniques nouvelles lui pouvaient venir; génération spontanée, préfère-t-il penser, « pareille à une fleur qui

sortirait de terre sans racine et sans tige », floraison vraiment singulière et étrange!

Vers le même temps, Héloïse et Abélard, comme le rappelle en un admirable volume Étienne Gilson, faisaient l'épreuve d'une passion d'une force rare qui peut faire songer à celle de Guillaume IX pour la dame de Châtellerault. Par amour, Héloïse se fit nonne, déclamant en montant à l'autel, lors de sa prise de voile, la plainte de Cornélie dans la *Pharsale* de Lucain, cet autre andalou; par amour, Abélard composa de nombreux chants latins à la gloire d'une flamme, pure de toute concupiscence charnelle; mais on sait, ne serait-ce que par la ballade des dames du temps jadis de Villon, la cause toute physique qui le faisait cingler vers un tel havre. Ces chants sont d'ailleurs perdus, et nul ne sait si jamais ils furent connus outre-Loire. Le marquis de Valous, dans une curieuse étude sur « la poésie courtoise et les cloîtres », songe à des *epistolae amatoriae* comme celles de l'archevêque Hildebert de Tours et Baudry de Bourgueil, évêque de Dol, en Bretagne, adressées à des nonnes de grande naissance, jeux d'humanistes tout pénétrés des poètes latins classiques, et surtout d'Ovide, qui, malgré d'incontestables ressemblances, sont d'un esprit très différent de celui des poèmes de Guillaume IX.

Un arabisant espagnol Ribera, reprenant de très vieilles idées d'ailleurs, déjà indiquées par Sismondi, Fauriel et von Schack, a tenté d'établir que la poésie provençale dérivait de la poésie arabe d'Andalousie et spécialement, là est son apport, de deux genres poétiques : le *zejel* et le *muwassah* dont les strophes ressemblent singulièrement aux strophes provençales. Un arabisant américain Nykl a repris la démonstration plus en détail dans ses préfaces à une traduction anglaise du *Tawq El Hamama* d'Ibn Hazm et à une traduction espagnole du *diwan* d'Ibn Guzman. Ses preuves ont paru concluantes à un Massignon, un Garcia Gomez, un Palencia parmi les arabisants, à un provençaliste comme l'Allemand Appel. A un profane il semble bien que ce passionnant problème de littérature comparée a reçu des recherches de Nykl sa solution définitive. D'une part, en effet, la poésie latine médiévale — quand elle est rimée — n'offre aucun exemple de rythmes et d'entrelacement de rimes analogues aux poèmes provençaux, et, d'autre part, il est impossible de rattacher l'amour courtois à des antécédents antiques — du moins par la voie de la chrétienté occidentale — Platon, au XII^e siècle, était totalement oublié des lettrés du monde latin, et c'est Ovide, le lubrique Ovide, qui était le maître d'amour alors révérend. Ces faits sont en quelque sorte comme une preuve *a contrario* de l'hypothèse de Nykl.

Curieux de poésie, de musique et de danse, le duc d'Aquitaine s'est, à n'en pas douter, en dépit de son ignorance de l'arabe,

intéressé, comme bien d'autres croisés d'Occident, à la poésie, à la musique et à la danse de l'Espagne musulmane; or l'amour courtois était, au moment de son séjour en Espagne, un thème devenu tout à fait populaire de la poésie andalouse, un chanteur des rues comme Ibn Guzman y fait constamment allusion. Les relations en Espagne entre Chrétiens, Musulmans et même Juifs, étaient empreintes de tolérance, de politesse et parfois d'amitié; les roitelets chrétiens d'Espagne entretenaient des chanteuses et des orchestres arabes, les roitelets musulmans ont dans leur harem des Chrétiennes et des Juives. Une civilisation raffinée, parfois décadente et qui avait connu à Cordoue sa crise communiste (Rougemont dirait ici cathare), régnait dans tout ce qu'on appelait alors l'Andalousie de Saragosse à Malaga, de Valence à Lisbonne. Les femmes y tenaient depuis deux siècles une place très élevée. La princesse oméyade Ouallada et son salon littéraire de Cordoue, dont son amant le délicat poète vizir Ibn Zaïdun était la gloire la plus célèbre, avaient eu bien des émules. Une femme et une fille du fameux émir de Séville, Mutamid, ont laissé des vers exquis. Il n'est pas exagéré de dire que les espèces de cours d'amour qui vont se réunir autour des grandes dames de la France d'Oc et de la France d'Oïl ont eu leurs modèles à Séville et à Malaga, à Cordoue et à Grenade.

L'amour courtois andalou a été codifié, si l'on peut dire, dans un livre d'une fraîcheur charmante, du célèbre théologien Ibn Hazm, le *Tawq El Hamama*, le « collier de la colombe », peu après l'an mille. Il ne faudrait pourtant pas y voir une doctrine propre aux mystiques et aux fqih ni en chercher la source dans quelques réminiscences de Platon et de Plotin dont, à la même date, bien des doctrines étaient renouvelées en Espagne par ce curieux et profond philosophe Ibn Masarra dont l'abbé Asin Palacios a si bien montré l'importance, et qui d'ailleurs croyait les avoir empruntées à Aristote; les Musulmans lisaient alors sous son nom bien des apocryphes alexandrins dont le principal, la fameuse *Théologie*, est faite d'extraits plus ou moins arrangés de Plotin, elle sera deux siècles plus tard une des sources essentielles de la scolastique occidentale. Les poètes les plus profanes et les plus mondains, les seuls dont aient pu entendre parler Guillaume IX ou Marcabru, en développent les thèmes avec le même charme et la même profondeur. C'est le calife de Cordoue Al Hakam qui écrit :

La soumission est belle pour l'homme libre, quand il est esclave de l'amour.

Ou encore un de ses successeurs, cet infortuné Abd Er Rahman IV dont les touchantes amours avec sa cousine la princesse Habiba ont été si bien contées par Dozy, et qui, parlant de son mariage, affirme :

J'ai stipulé comme condition que je la servirai comme un esclave, et j'ai conduit vers elle mon âme comme ma dot d'amour;

et qui insiste ailleurs dans un autre poème :

Je lui ai donné mon royaume, mon esprit, mon sang et mon âme, et il n'y a rien de plus précieux que l'âme.

Aussi chez un Abd Er Rahman IV la sensualité est-elle d'une rare subtilité comme en témoignent ces autres vers :

O que longues sont les nuits depuis que tu t'es éloignée de moi !
Gazelle qui retardes l'exécution de ta promesse et qui n'accomplis pas la parole que tu as donnée !

As-tu oublié le temps où nous passions la nuit ensemble dans les roses.

Où nous nous embrassions comme s'emmêlent les branches
Tandis que les étoiles brillaient comme des perles dans du lapis-lazuli.

Abd Er Rahman IV était bien digne de l'amitié d'Ibn Hazm, qui proclame ainsi sa dévotion amoureuse :

Entre toi et moi, si tu voulais, il y aurait chose qui ne se perd point, secret au-dessus des secrets que le temps divulgue, secret caché à jamais.

Que si tu chargeais mon cœur de ce que nul cœur des autres hommes ne peut porter, ah ! que mon cœur serait aise !

Sois fière, je m'humilierai; tempore, je patienterai; orgueilleux, me voilà soumis; fuis, je m'avancerai; parle, je t'écouterai; ordonne, j'obéirai.

Comme nous sommes près, à l'autre extrémité de l'Islam, de ce pur quatrain du persan Djami :

Nous rencontrer, un jour, toi et moi, dans la plaine;
Nous en aller, toi et moi, seuls hors la ville.
Tu le sais, comme nous serions bien ensemble, toi et moi,
Alors qu'il n'y aurait là que toi et moi;

et à l'autre extrémité du temps, de ce poème du plus grand des poètes andalous d'aujourd'hui, Juan Ramon Jimenez :

Rencontre de deux mains
Chercheuses d'étoiles,

Dans les entrailles de la nuit!
 Dans quelle immense pression
 leurs blancheurs se sentent immortelles!

Douces, elles oublient toutes deux
 leur recherche inquiète
 et trouvent un instant
 dans leur cercle fermé
 ce qu'elles cherchaient seules.
 Résignation de l'amour
 infinie comme l'impossible!

Pères, dans son érudite et vaste thèse sur la poésie arabe d'Andalousie, remarque que ce sont des expressions fréquentes chez les Andalous, comme plus tard chez les Provençaux, que la dévotion de l'amour : *hukm al hubb*, la religion de l'amour : *dîn al hawâ*, la puissance de l'amour : *sultan al hawâ*.

Ainsi joue sur des sens divers un autre calife de Cordoue, So-leïman Al Mustâin :

Ne blâmez pas un souverain de s'abaisser ainsi devant l'amour, car l'humiliation de l'amour est une puissance et une seconde royauté.

Le plus souvent, le seul plaisir que recherche le poète est la présence aimée. La chasteté est un aspect coutumier de la dévotion de l'amant pour celle qu'il aime. Ibn Faradj le proclame dès le X^e siècle :

Souvent de la bien-aimée chastement je me suis écarté et j'ai rejeté loin de moi ce que désirait Satan.

Ma pensée a dominé la fougue de l'amour, et la noblesse de ma nature a résisté à ses assauts.

Abu Sadl compare l'amante à un jardin et dit subtilement :

Le jardin d'amour porte des fleurs qui ne font point de fruits.

Ibn Hafaga explique ainsi sa réserve :

La chasteté est de l'essence de mon être, celui qui aime passionnément le beau répugne à tout ce qui est bas.

Ibn Hazm, plus sévère encore, craint jusqu'à la rencontre de la bien-aimée :

Il est une peur en moi, c'est que mes yeux ne t'atteignent et qu'ensuite mes mains ne fassent s'évanouir ta pure image.

Aussi je ne veux point te rencontrer et c'est au songe seul que je demande de m'unir à toi.

Combien quand je dors est doux notre tête à tête, présente à mon cœur et celée à mes sens.

L'union des âmes n'est-elle pas mille fois plus noble que le mélange des corps.

Ibn Saraf semble déjà justifier contre un ancêtre de Nietzsche son ascèse érotique :

Chaste est celui qui a pour apanage la noblesse, et la chasteté n'est vertu que quand son serviteur possède la plénitude de sa force.

Il est difficile d'exprimer mieux ce qu'a de chevaleresque l'amour andalou. Le poète appelle le plus souvent, et en se servant avec insistance du masculin — ce qui a déconcerté les premiers traducteurs —, celle qu'il aime *Sayyidi* (mon seigneur) et *Mulaya* (mon maître). C'est un usage cher à Ibn Hazm et à Ibn Zaïdun, mais peut-être celui-ci songeait-il aussi ironiquement à l'impérieux caractère de sa maîtresse la spirituelle princesse Ouallada.

Le respect interdit même souvent à l'amant de nommer celle qu'il aime. C'est une loi pour Ibn Hazm :

Par respect et par déférence, il ne nous sied point de te donner ton nom;

comme pour Ibn Al Haddad :

Au secret de mon âme combien précieusement je cèle le nom de mon aimée.

Jamais je n'en prononce les syllabes et, pour le garder mieux, à tous je ne cesse de le rendre plus obscur par des énigmes.

Ibn El Labana, le fidèle ami de Mutamid, dissimule ainsi celle qu'il aime à Majorque :

Est-elle de Rama ou de Rome ? Appartient-elle à la postérité de César ou à celle de Noman, nul ne doit connaître qui elle est.

Aucun des *fqih* pourchasseurs d'hérésie, qui infestaient alors l'Islam comme la Chrétienté, ne songea qu'ici c'était une doctrine hétérodoxe et non la bien-aimée que le poète voulait hermétiquement voiler. Peut-être parfois s'agissait-il plus simplement de l'amour qui, depuis les Grecs, n'ose guère dire son nom. Cette règle de silence qui est, chez les troubadours, devenue le *Senhal* n'enclôt point un prudent ésotérisme théologique. Le mystère a toujours été cher en lui-même à l'ésotérique orientale, et cela même dans les très profanes *Mille et Une Nuits*.

Un thème analogue est commun aux deux poésies. La méfiance pour le trouble-fête, l'observateur jaloux, le *raqib*, le *wasi*, exact

correspondant du gardador ou du lauzengier provençal. Un souverain puissant comme Mutamid craint pourtant ces jaloux à qui « le dépit serre le col », et s'exprime ainsi :

Si les détracteurs (*wusat*, pluriel de *wasi*) savaient qu'à moi tu es unie comme au cœur l'amour et l'âme au corps,

Quelle serait leur rage ! Dans leur foie ennemi la jalousie et la haine darderaient des flammes.

Il serait vain de prétendre épuiser les lieux communs aux deux poésies : la démente des soupçons, les larmes et les veilles, l'intégrale folie de l'esprit, la langueur des corps, les souffrances et l'enfer de l'âme, la mort de l'amant, l'appel à un sage confident à qui un anneau : *hatem*, l'anel des Provençaux, sert de témoignage, l'enchantement des jardins printaniers, le jeu des oiseaux à l'aube, la plainte des fontaines, la beauté des nuits étoilées et l'éclat nocturne des clairs de lune. L'amour andalou unit la délicatesse la plus subtile à une fraîcheur singulièrement spontanée.

Comment traduire en un français sec la grâce de tel tableau d'Ibn Jafacha :

Ses regards, ils étaient pareils à ceux d'une gazelle effrayée, son cou on eût dit celui d'une biche pâle, au vin ses lèvres empruntaient leur pourpre et ses dents leur éclat à l'ivoire.

L'ivresse la faisait trembler dans sa robe dont la ceinture d'or la ceignait comme de pures étoiles s'entrelacent autour de la lune.

La main de l'amour nous a toute la nuit tissé une tunique de baisers que seule la naissante aurore a séparée de nos corps.

Ce poème d'Ibn Ammar est aussi exquis :

Craintive elle est venue, l'aimée qui possède mon cœur, évitant avec soin l'espion, de sa marche silencieuse et rapide.

Elle ne portait d'autres bijoux que sa parfaite beauté, et quand je lui ai offert la coupe de la bienvenue

Le vin dans sa bouche si fraîche est devenu rouge d'envie.

Avec la joie et avec les rires, j'ai bientôt pu la soumettre à ma volonté.

Puis, comme un oreiller d'amour, je lui ai offert ma joue que le bonheur faisait trembler.

Déjà la voici qui m'avoue : Il n'y a que dans tes bras que je puis connaître un sommeil pur.

Tandis qu'elle reposait à mes côtés, sans nombre furent les baisers que je lui ai volés.

Car qui pourrait rassasier son désir en cueillant les fleurs du jardin qu'il est seul à posséder ?

Pendant que cette lune sommeillait ainsi languide sur mon sein

L'autre lune qui — en vain — illuminait les cieux, jalouse, n'a pas tardé à s'obscurcir.

Alors la nuit a été saisie d'un brusque effroi et s'est ainsi plainte :
Ah ! qui donc m'enlève la splendeur du croissant d'argent ?

Elle ignorait, l'infortunée, que la lune véritable était endormie entre mes bras.

N'est-ce pas le mouvement même de la *Belle Matineuse* de Voiture ? La poésie andalouse profane, mondaine ou populaire, connaît donc tous les thèmes et la casuistique amoureuse des Provençaux, il suffit d'en référer à l'admirable étude de « L'amour provençal » qu'a donnée naguère René Nelli¹ pour les y retrouver tous, et cela déjà chez Guillaume d'Aquitaine, mais, comme Rougemont, c'est à la dialectique manichéenne que Nelli en demande le commentaire. Le message cathare aurait, s'il en était ainsi, reçu chez les occitaniens, que la théologie semble toujours avoir bien peu intéressés, et chez qui le catharisme semble plutôt le masque de l'antichlricalisme et du scepticisme, un accueil dont nous doutons fort. Les chasseurs d'hérésie, même en Islam, même à Byzance, ont trouvé commode de bloquer sous le vocable de manichéisme les doctrines les plus diverses et les plus contradictoires. Comme Simon Lossky le rappelait en un article récent de *Dieu Vivant* sur la « Théologie de la Lumière chez saint Grégoire de Thessalonique », celui-ci, qui fut un des plus tenaces adversaires des manichéens de Bulgarie, les Bogoumiles, a été pourtant accusé d'avoir pris chez eux sa méthode mystique ! Tout est assurément dans tout, et le grand Palamas, après les avoir expulsés des couvents du mont Athos, a bien pu, si l'on veut, les retrouver en lui-même ! Nous persistons à croire que le climat de l'Andalousie musulmane était infiniment plus séduisant pour un Guillaume IX que les spéculations gnostiques et abstruses des lointains disciples de Manès.

Mais d'où vient l'amour andalou ? Asin Palacios et Ribera inclinent à y voir une construction spontanée de l'âme espagnole, et, peut-être, Ibn Hazm et bien d'autres poètes andalous sont-ils, comme le veut Ribera, de race purement espagnole, cependant tel n'est point l'avis des plus intéressés eux-mêmes. L'exquise anthologie andalouse du poète marocain Ibn Saïd, qu'a si bien traduite Garcia Gomez, contient un poème d'Ibn Motarrif catégorique à cet égard et que voici :

Je suis, comme tu l'aimes et tu le veux, un amant passionné, un poète illustre, noble, généreux.

L'Irak a animé mon âme de son amour, Bagdad m'a conquis d'un seul de ses regards.

1. Numéro spécial : *Le génie d'oc et l'Homme méditerranéen*, Cahiers du Sud, 1943.

Quand la douleur se prolonge, quand le sommeil fuit loin de mes paupières, ma propre souffrance constitue mon repos.

Méthode qu'inventa Jamil et dont augmentent encore la sévérité ceux qui, comme moi, vinrent après lui.

C'est donc à Bagdad qu'il faut, au dire des Andalous eux-mêmes, chercher d'abord la source de l'amour courtois. Dès le X^e siècle, un chant d'Ibn Faradj de Jaen, familier du calife Hicham II de Cordoue, formulait nettement la règle de pureté de l'amour courtois. Or, Ibn Faradj est un imitateur avoué du grand théologien zahiride Ibn Dawud Al Isfahani de Bagdad, dont le *Kitab Az Zohra* est, au dire de Massignon, la première systématisation poétique de l'amour « platonique ». Intime des trois califes abbassides Mutamid, Mutadid, Muktafi — d'une farouche orthodoxie qui valut le martyre à Al Hallaj —, ce pur sunnite, qui appelait lui aussi tous ses ennemis manichéens, est ainsi l'ancêtre de l'amour andalou! Il nous donne le ton des cercles lettrés de Bagdad; sans doute cite-t-il, à côté de poètes arabes anciens, l'opinion de Platon, voire de Galien, mais si à Bagdad on lisait deux des dialogues de Platon où perce parfois son éthique amoureuse « Les Lois » et « La République », on n'avait point de traduction de « Phèdre » et du « Banquet » où elle est mise en forme. Même à cette date, il ne faut donc point exclure l'influence de Platon, mais elle ne faisait que renforcer la tradition arabe à laquelle songe Ibn Faradj en nommant Jamil et telle qu'elle est contenue, par exemple, dans le *Kitab Al Aghani* d'Abu Faradj, les deux problématiques érotiques sont des sœurs jumelles.

Henri Heine, dans un émouvant lied de son *Livre des Chants*, fait dire — lointain interprète de cette haute tradition — à un de ses héros qu'il s'appelle Muhammed et qu'il est de la tribu, noble entre toutes, des Banu Odhri où tous ceux qui aiment meurent de leur amour; or, les Arabes et beaucoup d'Andalous appellent l'amour courtois « hubb Odhri », l'amour odhri. Nous sommes ici sur un sol purement arabe, sinon purement musulman. Cette tribu Odhri, dont les troupeaux nomadisèrent dans le Hedjaz autour de Yanbo, avait avant le Prophète, donc au temps de la Jahilia, une réputation extraordinaire de délicatesse sentimentale, la chasteté y était requise du parfait amant. Jamil, le type idéal de l'amant odhri, que nomme comme son maître l'Andalou Ibn Faradj, mourut d'amour pour Buthaïna, après avoir brûlé longtemps pour elle. Quand son père la lui eut refusée, il calma sa peine en luttant contre la tribu de son rival et en récitant — comme le Cardenio de Cervantès et que Cervantès fait andalou — d'admirables vers, longtemps chantés dans tout l'Orient, jusqu'au jour où il succomba de désespoir. Cela évoque le mystique

musulman dont parle Massignon dans un de ses dialogues bibliques, qui répondait à qui lui reprochait de ne pas avoir l'amour : « Non, je n'ai rien des vrais amoureux, je n'ai que leurs sanglots. »

Cette haute passion désespérée, les Banu Odhri avouaient eux-mêmes que le culte en avait été poussé plus loin qu'eux par les Banu Amir, dont un héros Qais appelé Majnoun, le possédé, avait atteint les sommets environ quatre-vingts ans après l'Hégire. Majnoun avait rencontré sa Leilah dans une réunion de femmes et, comme le veulent Dante, Pétrarque et Shakespeare, s'en était épris au premier regard; il tua son unique chameau pour lui offrir un festin. Ce modèle de la générosité arabe ne put non plus obtenir d'un père revêché l'admirable jeune fille. Il erra lui aussi sur les collines du Najd, lamentant son infortune en vers touchants jusqu'au jour où la mort le réunit à lui-même. Il ne faudrait plus parler d'amour courtois ni d'amour andalou ou d'amour odhri, mais d'amour arabe, de ces Arabes à qui une tradition calomnieuse, qui remonte en Occident à la Renaissance, reproche à contresens une bestiale sensualité. Les grands poètes persans Nizami de Gandja et Djami ont consacré à Majnoun deux longs poèmes, et les Soufis ont vu en lui le modèle de l'âme qui, par ses multiples souffrances et sa totale abnégation, obtient dans la mort le baiser de Dieu. Le Prophète justifie lui-même en un hadith célèbre et de chaîne fort solide l'amour odhri :

Celui qui aime, qui s'abstient de tout ce qui est illicite, qui cache son amour et meurt de son secret, meurt en martyr.

Aussi un théologien musulman Nabolossi a-t-il, beaucoup plus tard, vu en Mahomet lui-même le type parfait de l'amant odhri. Déjà Djami, traitant dans son *Beharistan* de cette sentence fameuse, en épuise ainsi avec magnificence le sens si plein :

Celui qui se laisse aller à l'attraction de l'Amour divin, qui se confond avec les grâces de cet Amour, et se propose cette voie de pureté et de mystère, celui-là, lorsqu'il meurt, meurt en martyr. Si les inclinations de la nature et la passion concupiscente dominant en l'amant, ce sont là appétits charnels d'animaux, non vertus spirituelles de l'homme.

Chacun le sait bien, dès que véritablement il aime, — quoi qu'il en puisse être, hélas! de sa propre condition, — que tout amour est platonique, que tout amour est odhri, que tout amour est arabe, et, comme le dit si bien Alain, c'est peut-être, malgré son sexe haletant, Alcibiade qui le sait le mieux.

*
**

Fleur exquise du jeune printemps andalou et de la vieille âme arabe, l'amour courtois a conquis tout l'Occident. Prodigueuse odyssee dont il serait passionnant de parcourir toutes les escales. De Provence d'abord, et presque simultanément, il passa en France et en Italie tandis qu'en Iran, avec Hafiz, il rejoignait le courant platonicien et gagnait de là les Indes avec le poète odhri Fakl Ed Din Iraki. C'est, et voilà pour aimer les fervents de Spengler, à la fin du XII^e siècle que le Bengali Jayadeva rédige le *Gitagovinda*, si platonique, si odhri d'esprit, malgré la précision voluptueuse de tant de détails.

Gustave Cohen a décisivement montré ce que fut en France l'œuvre géniale du grand Chrétien de Troyes qui, lui-même, nous confesse qu'il écrivit ses romans courtois sur l'ordre exprès de la comtesse Marie de Champagne, fille de cette terrible Aliénor d'Aquitaine que chérit tant Aragon, et descendante directe de Guillaume IV. Que Chrétien de Troyes ait voyagé en Bretagne et en Angleterre n'est pas douteux, qu'après la composition de son premier roman *Erec et Enide* en 1162, où il n'est guère traité d'amour courtois, il ait été un des familiers de la cour de la comtesse Marie de Champagne et d'Henri le Libéral, prince non moins lettré que sa femme, et qu'elle l'ait consulté maintes fois sur les compliqués problèmes de casuistique amoureuse qu'elle aimait à faire discuter aux gentilshommes et aux clercs, c'est hors de question. Chrétien de Troyes avait débuté par une traduction d'Ovide, ce qui est aux antipodes même de l'amour courtois, dont tout à coup il devint le panégyriste. Il y a cependant dans *Erec* une nouveauté singulière, non seulement il y est question pour la première fois en français d'Arthur et de Tristan, mais le héros Erec au moment de combattre devant Arthur :

Erec regarde son amie
Qui moult pour lui doucement prie,
Et tout aussitôt qu'il l'a vue
Lui est sa force moult accrue.

C'est quelque chose de tout à fait inattendu dans les habitudes littéraires. Les chevaliers de nos gestes n'avaient jusqu'ici dédié leurs exploits qu'à Dieu et à l'empereur Charles, à partir de maintenant la femme va être le motif des plus extraordinaires combats.

Ceci ne nous éloigne qu'en apparence de l'amour andalou, car, en Orient, l'amour odhri subit la même évolution dans le merveilleux roman d'Antar, la *Sirat Antar*, dont, précisément, la der-

nière version est contemporaine de Chrétien de Troyes. Antar lui aussi voue son courage à l'exaltation de sa bien-aimée Abla par d'inouïes prouesses. Antar jure par Abla, par les yeux de Abla, il déclare sans cesse qu'il a vaincu par le nom de Abla. Le parallélisme de la *Sirat Antar*, et surtout du Lancelot de Chrétien, est saisissant, aussi saisissant que celui de son Perceval et des Majnoun de Nizami et de Djami, la chevalerie de l'amour céleste sublimant la chevalerie du plus haut amour terrestre. En France et en Iran, la transformation est réellement synchronique. Lancelot et Antar, Perceval et Majnoun sont étrangement frères, quoique les uns de Bretagne, les autres d'Arabie et de Perse, et l'on sait à la même époque la parfaite amitié qui lia, malgré ou à cause de leurs combats, le Chrétien à demi provençal Richard Cœur de Lion et Saladin le Musulman d'Égypte.

La vertu ennoblissante de l'amour enseigne au chevalier la prouesse, lui apprend à valoir, le fait monter en prix par une série d'épreuves voulues, le développe et l'accomplit. Tel est, selon Bédier, le sens secret de l'amour provençal enseigné par la comtesse Marie à Chrétien de Troyes. Il en est une autre signification, plus profonde encore, celle à laquelle s'est attaché Émile Dermenghem, le traducteur d'Ibn Al F'âridh, le sultan des amoureux, dans sa mystique étude des grands thèmes de la poésie amoureuse chez les Arabes²; c'est un sens non plus terrestre mais divin, celui du Perceval que Chrétien de Troyes ne put achever. Mais ici l'Occident semble avoir pris en lui-même son élan, car d'influences de la mystique musulmane sur la mystique chrétienne nous pensons, pour notre part, qu'il n'y en a eu — sauf peut-être à Byzance — que bien plus tard comme le veut Asin Palacios, dans l'Espagne encore si morisque du XVI^e siècle, au temps de Louis de Grenade, de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse de Ahumeda au nom presque arabe. Perceval, le chevalier aux armes vermeilles, s'il est le tard venu, fut aussi le très attendu, à lui seul en Occident a été donné d'achever le sublime périple qui de Platon et des Banou Odhri a conduit l'amour à son terme éternel qui n'est autre que son commencement, s'il est vrai du moins, comme l'enseignera cent ans plus tard saint Bonaventure, que l'amour ne soit qu'un don rendu au suprême donateur qui est l'Esprit-Saint, et qu'il soit pour cela la plus noble des dispositions humaines.

Tristan, Lancelot, Perceval, frères français, frères provençaux (le grand Arnaud Daniel écrivit un *Lancelot* malheureusement perdu), frères bretons de Djamil, de Majnoun et d'Antar ont, sous forme de traductions, conquis l'Italie et l'Allemagne, l'Angle-

2. *Le génie d'oc*, Cahiers du Sud, 1943.

terre et l'Espagne, comme ceux-ci ont conquis la Perse, le Caucase et les Indes. A la même coupe de vin mystique ont bu les fidèles d'Amour. C'est ce qu'exprimera après deux siècles le persan Djami :

Le mystère d'Amour circule parmi les créatures éternellement comme la lune dans les ténèbres et le soleil dans les nuées. N'ayant trouvé chez aucun humain la force de supporter le choc de sa vue, il se dirige voilé vers ceux qui savent voir.

A la poésie andalouse musulmane revient le souverain honneur d'avoir été l'organe de transmission de quelques-unes des plus hautes valeurs de l'Orient à l'Occident. Quant à l'objet de cette quête anxieuse des plus rares esprits des deux civilisations musulmane et chrétienne, il ne conviendrait d'en parler qu'au papillon de l'apologue hindou :

Celui-là seul connut le feu qui s'y brûla
Et lui seul pourrait dire qui jamais pour le dire
Ne reviendra.

CHARLES SALLEFRANQUE.

LA POÉSIE ARABE D'ANDALOUSIE ET SES RELATIONS POSSIBLES AVEC LA POÉSIE DES TROUBADOURS

Il peut paraître ambitieux, dans les limites forcément restreintes d'un article de revue, de parler à la fois de la poésie arabe d'Andalousie et de la poésie des troubadours. Mais le sujet se circonscrit très bien de lui-même dans le temps et dans l'espace : dans l'espace, tout d'abord, cela est évident, puisqu'il ne saurait être question que de l'Espagne et du Midi de la France. Dans le temps ensuite, car les premiers troubadours n'apparaissent que tout à la fin du XI^e siècle et au début du XII^e siècle, c'est-à-dire immédiatement après l'épanouissement de la poésie arabe d'Andalousie. L'âge d'or de la poésie andalouse n'est pas à situer dans la période de splendeur politique du Califat omeyyade d'Espagne, mais bien au XI^e siècle, au moment où, sur les ruines de la puissance califienne d'Occident, s'édifient de petits royaumes régis par des princes appelés Muloûk at-Tawâ'if ou Reyes de Taifas, c'est-à-dire Roitelets de principautés, nous serions presque tenté de traduire : seigneurs-rois de grands domaines féodaux.

Nous ne croyons pas apporter là une conception toute conventionnelle, et par conséquent entachée d'arbitraire, du développement de la littérature arabe en Espagne pendant les quatre siècles qui ont suivi la conquête de la Péninsule. C'est un fait indiscutable qu'aux VIII^e et IX^e siècles l'activité littéraire est presque nulle; à la fin du IX^e siècle, avec l'émir 'Abd Allâh, et au X^e siècle, avec les califes 'Abd ar-Rahmân an-Nâçir et al-Hakam II al-Mustançir, apparaissent les premiers poètes andalous dignes de retenir l'attention : al-Ghazâl, at-Taliq al-Marwânî et Sa'id ibn Djoûdî, peu connus jusqu'à ce jour, et surtout Ibn Hânî al-Andalusî et Ibn 'Abd Rabbih, contemporains d'al-Mutanabbî, appréciés du grand poète oriental, qui ont été favorisés par les événements historiques, le premier en s'attachant à la dynastie nais-

sante des Fâtimides en Ifrîqiya, l'autre en se faisant l'historiographe de 'Abd ar-Rahmân an-Nâçir.

Mais les uns et les autres ne sont bons versificateurs que dans la mesure où ils rivalisent avec les poètes orientaux. Il faut attendre la fin du X^e et le commencement du XI^e siècle pour trouver des poètes comparables aux Orientaux et s'en distinguant par des qualités spécifiquement andalouses. Je fais allusion ici à Aboû 'Umar Ibn Chuhaïd et à Ibn Hazm al-Andalusî, le premier, à peine connu, auteur de cette admirable *Risâlat al-tawâbi' waz-zawâbi'*, prototype de la *Risâlat al-Ghufrân* d'Aboû'l-'Alâ' al-Ma'arrî, sorte de *Divine Comédie* avant la lettre; le second, déjà entré dans le domaine de la littérature mondiale grâce à son *Tawq al-Hamâma* ou « Collier de la Colombe », traité génial sur l'amour, dont une traduction anglaise, due à M. Nykl, a paru à Paris en 1931 et dont le texte, publié à Leyde pour la première fois en 1914, a fait l'objet d'une réédition à Damas en 1349 = 1930¹.

Le XI^e siècle, à ses débuts, est tout aurolé par ces deux précurseurs; la poésie fleurit à leur suite avec une telle exubérance qu'on peut à juste titre considérer cette période comme le moment optimum de son épanouissement. Si elle présente des traits communs avec les productions de l'Orient, elle s'en distingue par les caractères originaux qu'elle doit aux conditions historiques particulières qui ont marqué le XI^e siècle. Avec la disparition de la dynastie omeyyade, la décentralisation multiplie les cours principales qui toutes, dans un souci de propagande, accordent une large place aux belles lettres; la vie provinciale devient très active; l'inspiration locale tend à prendre une place prépondérante. Ajoutons à cela un facteur primordial qui contribue à donner à la littérature son plus complet développement : nous voulons parler de l'affranchissement de la contrainte religieuse qui avait gêné le plein essor de la pensée au X^e siècle, surtout à l'époque d'Al-Mançour.

Nous voudrions essayer de dégager les caractéristiques générales de cette poésie au XI^e siècle; ce faisant, nous verrons se poser de lui-même le problème des origines de la poésie des troubadours en fonction de sa voisine d'Andalousie.

Que la poésie ait fleuri au XI^e siècle, il n'en est pas de meilleure preuve que les divans et les anthologies composés au XI^e siècle même ou tout au début du XII^e siècle. Nous nous bornerons à citer les divans d'Al-Mu'tamid, d'Ibn Zaïdoûn, d'Ibn 'Ammâr, d'Ibn Khafâdja et d'Ibn Hamdîs; les anthologies d'Aboû'l-Walîd

1. Une traduction française, due à M. Léon Bercher, paraîtra, avec le texte arabe en regard, une introduction et des notes, dans la *Bibliothèque arabe-française*, aux Éditions Carbonei, à Alger, en 1947.

al-Himyarî, d'al-Fath ibn Khâqân, d'Ibn Bassâm et d'Ibn al-Abbâr qui ne renferment que des poésies d'Andalous.

Il serait inexact de dire que l'influence de l'Orient a cessé de s'exercer en Occident. La préface d'Abou'l-Walîd al-Himyarî à son recueil de poèmes floraux *al-Badi' fi waçf ar-rabi'*, véritable manifeste de nationalisme littéraire, nous éclaire parfaitement à ce sujet :

« Les poésies de l'Orient, dit-il, ont retenu si longtemps notre attention qu'elles ont cessé de nous attirer et de nous séduire de leurs joyaux. D'ailleurs, nous pouvons nous en passer, car il n'est pas nécessaire d'avoir recours à elles quand les Andalous possèdent des morceaux de prose étonnants et des poèmes d'une beauté originale... Les Orientaux, malgré le soin qu'ils ont apporté à composer des vers, à écrire leur histoire, servis qu'ils étaient par la longue période pendant laquelle ils ont parlé arabe, n'arrivent pas à trouver dans leurs œuvres les comparaisons (*tachbîhât*) relatives aux descriptions que je relève dans les compositions de mes compatriotes (*ahl baladî*)... »

On ne secoue pas aisément une tutelle qui s'est imposée aux mœurs littéraires depuis au moins deux siècles. Ibn Bassâm, qui écrit au début du XII^e siècle, s'irrite encore contre ses compatriotes qui, dit-il, « lorsqu'en cette terre [lointaine d'Orient] ils entendent croasser un corbeau, ou que dans le fond de la Syrie et de l'Iraq ils perçoivent le bourdonnement d'une mouche, tombent prosternés sur le sol comme devant une idole ».

Tous les critiques et tous les littérateurs ont été d'accord pour reconnaître dans les poètes andalous de brillants peintres de la nature.

Cette nature, inerte ou animée, fournit des thèmes qui se rencontrent déjà, plus ou moins traités, dans la littérature orientale.

Certains, esquissés par l'Orient, prennent, ici, un développement qui semble envahir toute la production poétique; ce sont ceux qui traitent des villes, des palais et des lieux de plaisance; des vallons et des montagnes; des jardins et des vergers; des eaux dormantes et des eaux vives; de la mer et des vaisseaux. On pourrait les considérer, vu leur importance, comme essentiellement hispaniques. D'autres, au contraire, qui n'ont ici qu'une place accessoire, appartiennent au fonds commun de la littérature arabe; ils s'attachent à décrire tous les phénomènes atmosphériques (couchant, nuit, aurore, vent, nuage, pluie, grêle, neige, etc.), les corps célestes (soleil, lune, étoiles, planètes) et les animaux (domestiques et sauvages, fixés sur la terre ou volant dans les airs).

Toutefois, il importe de le remarquer, ces derniers thèmes, déjà ressassés par l'Orient et conventionnels par leur ancienneté,

leur fréquence et leur expression figée, ne sont pas repris tels quels. Le poète andalou sait leur insuffler une vie nouvelle, par une interprétation plus anthropomorphique de la nature qu'il tend à personnifier sans cesse et par un retour à la réalité qu'il coudoie, réalité non asiatique, mais andalouse, dans laquelle il puise la matière de ses images poétiques. C'est cette couleur locale qui confère à la littérature hispano-musulmane d'imagination, même dans les thèmes qui passent pour conventionnels, des traits particuliers qui la distinguent de l'orientale.

De tous les thèmes, la peinture des jardins est peut-être le plus familier aux écrivains arabes d'Espagne.

Le genre, qui a reçu le nom de *rawd'ıyyât* (de *rawd'*, pl. *riyâd'* : jardin), fournirait à lui seul l'objet d'une longue étude. L'Andalousie et l'Espagne tout entière semblent n'avoir été qu'un vaste jardin où les fleurs et les arbres déployaient leurs couleurs les plus séduisantes et leurs frondaisons les plus fraîches. Ce thème du jardin est d'ailleurs inséparable de celui du printemps et des premières pluies fécondantes qui marquent la fin de l'hiver et l'arrivée des premières chaleurs. L'Orient, avec presque tous les poètes 'abbâsides et surtout al-Buhturî, Ibn al-Mu'tazz, aĉ-Çanawbarî, ach-Charîf ar-Rad'î et Mi'yâr ad-Daflamî, avaient déjà abordé ce genre. Mais les Andalous le reprennent en y apportant une très grande ingéniosité, et ils arrivent à composer des vers originaux, non pas tant par les idées, mais par des mots plus expressifs ou par des métaphores plus évocatrices. Quelques-uns d'entre eux ont été appelés des *djannâns* ou « amateurs de jardins », comme Ibn Khafâdja, et de leur vivant même. Les citer tous serait hors de propos; mais nous ne croyons pas devoir passer sous silence les vers les plus caractéristiques du poète d'Alcira : d'Ibn Khafâdja, dont la renommée s'était transmise d'Espagne en Orient.

1. — Que de calices de fleurs dont le matin a fait descendre le voile en découvrant des joues couvertes de rosée,

2. — [on voit] dans un vallon où les bouches des marguerites ont tété la mamelle de toute nuée aux averses généreuses !

3. — La main de l'Eurus a répandu sur le giron de la terre les perles de la rosée et les dirhems des fleurs.

4. — Le rameau du terrain sablonneux s'était enveloppé dans son manteau et les [bras du fleuve tels des] cous s'étaient parés des bulles d'eau, ces joyaux.

5. — Je m'installais là où l'eau est comme la joue d'une personne riieuse et gaie et là où la rive ressemble à un favori qui commence à apparaître.

6. — La brise secouait de bon matin les [plantes telles des] chevelures des collines et la pluie fine humectait les visages des arbres.

7. — Je partageais mon regard entre les beautés d'une croupe de colline et celles d'une taille [aux replis prononcés] d'un bas-fond,
 8. — et l'*arâka* qui, à cause du ramier qui chantait dans ses branches au moment où l'aurore découvrait le front [lumineux] du jour,
 9. — agitait [de joie] ses rameaux flexibles, et souvent l'oiseau endossait le manteau que lui donnaient les fleurs.

Et encore ceux-ci :

1. — Souvent une *arâka* dressait un dais humecté de rosée au-dessus de nous, alors que les firmaments des coupes [y] faisaient leur révolution.
 2. — La base de son tronc était entourée de la voie lactée d'un ruisseau sur lequel les fleurs blanches éparpillaient leurs étoiles.
 3. — L'arbre avec sa *séguia* était comme une belle, la taille prise dans une ceinture.
 4. — La coupe de cristal conduisait [vers le domicile de l'époux] le vin comme une fiancée qu'on expose avec tous ses atours alors que les fleurs des branches s'éparpillaient à profusion,
 5. — dans un jardin où l'ombre avait l'opacité des ténèbres et où les fleurs s'étaient condensées en lumière;
 6. — jardin luxuriant où le marchand étendait pour moi ses étoffes rayées et où le parfumeur brisait son musc.
 7. — Le chant [des oiseaux] s'y élevait alors que la rosée avait humecté le visage de la terre et que les fleurs s'étaient éveillées.
 8. — L'eau [du canal], parée des bijoux de la rosée, ressemblait à un cou sur lequel les arbres avaient boutonné leurs collets de chemise.

En général, les poètes andalous nous font penser par leur vers au Généralife, c'est-à-dire au verger qui domine le jardin proprement dit; ce qu'ils retiennent surtout, c'est l'aspect vallonné d'espaces couverts de grands arbres ombreux au pied desquels courent des *séguias*, c'est la sensation de fraîcheur qui émane de ces jardins, oasis où, à la musique des oiseaux, se mêle le parfum des fleurs.

Avec les jardins, les fleurs sont, en effet, un des thèmes préférés des poètes andalous : les *nawriyyâl*, ou poèmes floraux, sont aussi nombreux que les *rawd'ïyyâl*; si, dans ce domaine encore, l'Occident n'a pas innové, du moins a-t-il marqué une dilection plus naturelle et plus sincère pour tout ce qui faisait la parure des jardins.

L'Andalou aime les fleurs, mais la liste de celles qu'il décrit dans ses vers n'est pas très longue; quelques-unes reviennent avec une fréquence frappante, comme le myrte, la marguerite, la violette, le narcisse, l'iris bleu, le violier, la pensée, le lis blanc, la jonquille, le nénuphar, la rose rouge et le jasmin; d'autres ne sont décrites qu'incidemment, comme la fleur de grenadier mâle ou balauste, de grenadier fructifère, le coquelicot ou anémone

rouge, le jasmin sauvage jaune, la fleur de lin, la fleur d'aman-dier, le narcisse en godets de noria ou narcisse porillon et la fleur de fève.

Il est curieux de noter qu'on ne rencontre jamais de description d'œillet, de basilic, de fleur d'oranger, de lavande, de marjolaine et de laurier rose, qui sont pourtant des fleurs bien méditerranéennes; mais le silence observé par les poètes n'implique pas forcément que ces fleurs aient été inconnues.

Faut-il apporter quelques citations? Retiendrons-nous la jonquille ou le narcisse, le jasmin ou la violette, la rose ou le violetier? Nous nous déciderons pour le narcisse à godets ou porillon, cette fleur phénoménale qui semble une création de nos horticulteurs modernes, mais qui est, comme on va le voir, déjà connue au XI^e siècle :

1. — Il a une coupe d'or dont le fond est étroit, mais s'évase vers le haut et qu'il montre pour être admiré.
2. — C'est un bouquet de parfum lorsqu'on flaire sa fleur et c'est un vase pour la bonne compagnie quand on veut des coupes.
3. — En inclinant le col à cause de l'ivresse du bien-être qui est en lui, il imite l'inclinaison de l'homme ivre qui se passionne pour le jeu.
4. — [ou bien il est] tel une belle femme svelte qui, dans sa robe en étoffe de soie verte, se lèverait pour les buveurs, tenant à la main une coupe d'or.

Les poètes andalous, dans leurs *nawriyyât*, ont montré un amour sincère pour la fleur; ils ont cherché avec évidence la plus grande précision dans les descriptions, sans trop verser dans la préciosité. Les fleurs qu'ils décrivent ont été vues autrement qu'à travers des souvenirs d'école. Les détails qu'ils donnent prouvent qu'ils ont fait leurs observations dans la nature même. Quel que soit le procédé employé pour rendre leurs impressions, ils cherchent toujours à animer la nature, et, dans les couleurs, les parfums et les formes, à retrouver un reflet de la civilisation matérielle dont ils peuvent voir les nombreuses manifestations autour d'eux. Si la fleur éveille dans leur esprit des idées de perles blanches, de cornalines, d'hyacinthes, d'or et d'argent, elle leur suggère tout aussi souvent des images dont les éléments poétiques sont empruntés à l'homme ou à la femme : les couleurs jaune et blanche leur rappellent l'amant malheureux ou la maîtresse insensible; le rouge, la joue de la vierge ou la confusion de la femme pudique, etc.

Ces rapprochements ne rappellent-ils pas l'habileté qu'avaient les troubadours, et les trouvères après eux, à interpréter le langage symbolique des fleurs : la rose, la violette, l'œillet, la marguerite, le souci, y jouaient leur rôle, tour à tour, ainsi que le

chèvrefeuille et les pompons richement nuancés de la renoncule dont le bon roi saint Louis ne dédaigna pas de rapporter de rares variétés de la Terre Sainte.

En donnant une telle ampleur aux descriptions de fleurs, les Andalous se sont, en quelque sorte, approprié un genre que les Orientaux avaient aimé, mais qu'ils n'avaient traité que comme un accessoire. La fleur, avec tout ce qu'elle éveille de couleurs et de parfums, est véritablement l'enchantement de la littérature andalouse du XI^e siècle.

L'étude des thèmes floraux serait incomplète si nous ne signalions les pièces de vers où le printemps et les fleurs servent de prélude au panégyrique d'un prince ou au portrait de la bien-aimée. Ces poésies sont nombreuses, plus nombreuses qu'on ne pourrait le supposer, car bien des descriptions de fleurs ou de jardins qui nous paraissent former un tout, dans l'état où les anthologues nous les ont transmises, n'étaient, en réalité, que des prologues à des développements que la rhétorique considérait comme plus nobles.

Si l'Andalous a une tendance à décrire les fleurs pour elles-mêmes et à généraliser ainsi un genre littéraire dont quelques Orientaux, comme ač-Çanawbari († 334 = 945), s'étaient montrés fervents, il n'est pas loin de considérer comme une loi, dictée par la nature même, d'entrer en matière par une description des jardins tout parés de fleurs, tels que l'Andalousie ou les autres provinces de l'Espagne pouvaient les étaler à leurs regards. Et c'est un thème que nous retrouverons chez les troubadours.

Quelle évocation plus poétique de l'amante que celle qui la décrit inséparable du printemps et de la rose, cette fleur, négligée et même méprisée des Orientaux, qui marque le mieux, aux yeux des Andalous, le renouveau des beaux jours ?

Nous ne résistons pas à la tentation de citer ce fragment d'Ibn al-Labbâna :

1. — Le printemps a pris son aspect séduisant et l'atmosphère sa légèreté : contemple donc la fraîche beauté de la terre et du ciel !
2. — Fais, en ce printemps, de celle qui ressemble à la rose, un vin [capiteux] dont le mélange avec de l'eau imite les bulles montantes de l'eau de rose.
3. — N'était l'étiollement de la rose, je dirais que c'est la joue de la bien-aimée quand la pudeur la colore.
4. — Que dis-je ? Nulle comparaison n'est possible entre la rose et la joue de celle qui ne change jamais le pacte de fidélité qui l'unit à toi.
5. — Les qualités de la rose ne sont rien au regard des siennes et le chant des oiseaux n'est rien auprès du sien.
6. — L'aurore comme le myrte tirent leur respiration des mouvements de son cou et de la beauté de son visage...

Les troubadours seront eux aussi fervents de ce thème, surtout au XII^e siècle.

Les jardins et les fleurs fournissent incontestablement la matière dominante des poèmes andalous. Mais il est des thèmes secondaires, comme les eaux dormantes et les cours d'eau, la mer et les vaisseaux, le ciel et les phénomènes atmosphériques, qui mériteraient aussi de retenir notre attention. La nuit surtout, avec ce qui la précède ou la suit immédiatement, constitue un élément important de la poésie andalouse, comme d'ailleurs de la poésie orientale. Mais c'est sans aucun doute l'apparition de l'aurore qui a suggéré aux Andalous les images les plus fortement marquées de leur originalité. Jamais leur goût de la personnification, nous voudrions dire du mythe, ne s'est mieux manifesté que dans la peinture de ce phénomène mystérieux du jour qui succède à la nuit, de la clarté qui chasse les ténèbres. Citons encore ce fragment d'Abou'l-Fad'I Ibn Charaf :

1. — La nuit tardait longtemps à accomplir sa promesse d'aurore et les étoiles se plaignaient de leur longue insomnie;

2. — [Lorsque tout à coup] le vent d'Est frappa [de son souffle] le musc des ténèbres et le jardin chercha à profiter de cet arôme délicieux.

3. — L'aube montra une joue rougissante qui baignait dans la rosée éparpillée sur les fleurs.

4. — Alors la nuit passa d'étoile en étoile [pour leur permettre de se reposer] et elles tombèrent lentement et successivement comme des feuilles d'arbres...

6. — La clarté [du soleil] se montra tout à fait pour prendre la place de l'obscurité et cette obscurité s'effaça pour laisser place à la pourpre de l'aurore.

Dans les thèmes fondamentaux que nous venons d'analyser, la femme et l'amour tiennent une place importante.

Les portraits de la bien-aimée ne présentent pas, il faut l'avouer, de vers vraiment originaux; c'est que les réminiscences classiques abondent. Large place est faite aux attributs physiques de la gazelle, de l'antilope et même de la vache sauvage, comme aux particularités de la colline de sable et du rameau poussant en sol sablonneux.

On relève de nombreuses scènes où le lyrisme se teinte de paganisme sans aller toutefois jusqu'au détail réaliste. A des évocations d'une sensualité de surface succèdent tout d'un coup des envolées lyriques qui montrent que l'esprit du poète n'est pas empêtré dans la matière.

Nous retrouvons, dans certaines pièces, quelque chose du ton charmant, vif et enjoué, de l'oaristys grec, que la littérature

arabe d'Orient ne semble pas avoir connu, sauf dans l'œuvre de Bachchâr ibn Burd. En voici un exemple qui nous semble tout à fait caractéristique :

1. — Elle marchait, dit Ibn al-Qabturnuh, au milieu de ses compagnes du même âge, aux yeux de houris,
2. — vêtue d'une [rôbe de] soie brochée d'or et de filoselle et d'un manteau en tissu rayé.
3. — Lorsque nous nous sommes rencontrés, elle a eu peur des attaques qu'elle savait [devoir craindre de l'amour].
4. — De frayeur, elle fit un faux-pas et nous dîmes : « Relevez-vous sans dommage! »
5. — Elle rit, par orgueil, et dit à celle des jeunes filles qui était sa plus intime amie :
6. — Va le trouver et dis-lui : « Viens me rejoindre dans les ténèbres de la nuit;
7. — « Attention aux ennemis et prends garde aux yeux scrutateurs.
8. — « Lorsque le sommeil les tiendra dans les rets de l'assoupissement
9. — « et que la pleine lune sera recouverte par les voiles du costume des ténèbres,
10. — « Rends-toi au quartier [que j'habite] et tu me trouveras derrière les chambres [de notre maison]. »
11. — Après avoir désespéré, je parvins à la rejoindre, guidé par les parfums [qui émanaient d'elle].
12. — Et nous nous tinmes embrassés comme des alifs enroulés l'un à l'autre.
13. — Nous exhalâmes notre passion comme les souffles des exorciseuses.
14. — Nous rafraîchîmes la flamme de l'amour avec l'eau des larmes.
15. — Préoccupés de nous seuls, nous ne savions pas que l'aurore était venue,
16. — et qu'elle avait fait paraître les signes précurseurs des cheveux blancs dans les rayures noires [de la nuit].

Il ne serait pas impossible que cette pièce eût servi de modèle, au XII^e siècle, à Ibn Quzmân dans un de ses *Zadjals* ou pièce populaire en strophes que le savant espagnol Ribera comparait à une *albada* ou aubade provençale.

Par ailleurs, que de vers délicieusement légers par leur mari-vaudage et leur galanterie, où l'on ne relève qu'à peine une trace d'afféterie ou de cultisme! L'âme andalouse se marque bien dans cette recherche exquise du trait qui fait image pour toucher le cœur en même temps que l'imagination.

Les rigueurs de la bien-aimée causent un tourment qui provoque des plaintes chez le poète. Ce qui marque ordinairement ces

plaintes, c'est une inquiétude voilée; l'amant, même près de sa bien-aimée, ne goûte pas pleinement son bonheur.

L'accent vraiment original n'est peut-être pas tout entier dans cette inquiétude; nous le trouvons aussi dans l'évocation de la mort à côté de l'amour. La poésie orientale, qui compte de nombreux martyrs de l'amour, a traité ce thème, mais jamais, croyons-nous, avec cette force qui confère à la mort une présence réelle.

La « gueuse » vient s'offrir à leur pensée avec une obsession qui ne peut manquer de nous frapper.

1. — Par Dieu, dit Ibn Zaïdoûn en songeant à Wallâda, si les amants juraient qu'ils sont des morts par douleur d'amour, le jour de la séparation, ils ne feraient pas un faux serment.

2. — Les hommes, lorsqu'ils se séparent après avoir été réunis, meurent; mais quand ceux qu'ils aiment reviennent, ils ressuscitent.

3. — On voit des amoureux gisant dans les cours de leurs demeures comme les jeunes compagnons de la caverne, sans se rendre compte du temps qu'ils ont passé [là].

Désespoir plus grand ne pouvait mieux être exprimé que par Aboû Hafç Ibn Burd, quand il disait à celle qu'il allait quitter :

— Permits à mes yeux de trouver encore un viatique dans un regard sur ta beauté : Dieu sait si je te reverrai jamais plus!

La poésie orientale, et nous croyons pouvoir ajouter : la poésie des troubadours, n'a jamais trouvé d'accent plus émouvant pour rendre la douleur de la séparation.

Une prise de contact, même rapide, avec la poésie arabe d'Espagne ne tarde pas à montrer la force du sentiment de l'amour dans le cœur des Andalous. Nombreux sont les vers qui laissent entrevoir l'espèce de culte que l'homme profondément épris rendait à la dame de ses pensées. L'Orient a pu exprimer les mêmes idées — et nous pensons surtout à Al-'Abbâs ibn al-Ahnaf qui vivait à l'époque d'Harouûn ar-Rachîd, vers 800 de notre ère, — mais jamais, semble-t-il, avec la même force, la même fréquence, la même universalité.

Et c'est maintenant, surtout, que nous allons trouver des points de ressemblance avec la poésie des troubadours du XII^e siècle.

L'amant vraiment digne de ce nom se déclare l'esclave de sa bien-aimée.

— Sois fière, dit Ibn Zaïdoûn, je supporterai; temporisé, je patienterai; sois orgueilleuse, je me ferai très humble; fuis, je m'avancerai; parle, j'écouterai; ordonne, j'obéirai.

S'il ne peut avoir le bonheur de contempler son amante, il se contentera d'entendre le son de sa voix. Sa part sera bien plus grande s'il peut obtenir un salut de la main ou des lèvres.

— Je me contente, dit Ibn Zaïdoûn, au lieu d'une rencontre amoureuse, d'un salut furtivement envoyé tandis que le regard ou le bout du doigt, teint de henné, fait un signe [d'amitié].

Et l'on ne peut s'empêcher ici de penser au passage de la *Vita Nuova* où Dante dit : « Mi salutò molto virtuosamente tanto che mi parve allora vedere tutti li termini de la beatitudine. »

Dans l'attente de la bien-aimée, le poète cherche autour de lui des indices de sa venue prochaine; éloigné de celle qu'il aime, il en arrive à désirer ou à jalouser tout ce qui la touche ou l'approche. « Que ne suis-je », dit-il le plus souvent en souhaitant se substituer au billet d'amour, à l'oiseau qui circule librement, à l'air que respire la bien-aimée, comme Chloé avait déjà dit en pensant à Daphnis : « Que ne suis-je sa flûte pour recevoir son souffle », ou comme le dira Vincent dans sa joute poétique avec Mireille : « Que ne suis-je l'hirondelle ? » Il est bon de noter que nous nous trouvons, ici, avec Mistral, chez un descendant authentique des troubadours.

Tout n'est pas que douleur pour l'amant. L'aveugle de Tudèle a bien exprimé les deux sentiments contraires que peut éprouver le poète amoureux : « Je me vois prisonnier de la douleur, dit-il, comme de la joie de l'amour. »

Innombrables sont les vers où l'on trouve soit le mot *wadjd* (douleur de l'amour, amour douloureux), soit celui de *l'arab* (joie) ou ses synonymes : *farah'*, *suroûr*, *masarra*. Cette « joie » que le poète éprouve à l'idée de revoir sa maîtresse, cet état d'exaltation des facultés dans lequel il se trouve, c'est ce que les troubadours désigneront du mot de « joy ».

Le poète amoureux, esclave de sa bien-aimée, pousse l'image de la vassalité jusqu'à appeler celle qu'il aime du nom de *sayyidi* : « mon seigneur », ou *mawlâya* : « mon maître ». Et nous pensons au *midons* des troubadours, sans reconnaître cependant d'analogie complète entre les uns et les autres.

Autres traits communs aux deux poésies : le poète ne désigne pas sa bien-aimée par son vrai nom : le pseudonyme (*ism musta'âr*) des Arabes correspond au *senhal* des troubadours. Mais les Grecs et les Latins avaient déjà observé cette règle de prudence tout autant que de courtoisie.

Enfin, on ne peut manquer d'être frappé par la fréquence avec laquelle les poètes parlent de personnages symboliques portant le nom de *raqib* : observateur ou espion; *wâchî* : détracteur ou

calomniateur, qui se retrouveront sous des noms tout aussi stéréotypés chez les troubadours : *gardador* correspondra à *raqib* et *lauzengier* à *wâchî*.

Le culte de la femme a trouvé sa forme idéale dans ce que l'on appelle l'amour *'udrî* ou amour platonique. On doit reconnaître, en effet, que chez beaucoup de poètes andalous le seul vrai plaisir dont ils soient en quête, c'est de se délecter de la présence de leur bien-aimée. Cette chasteté, qui n'est en somme qu'un des aspects du respect de l'homme pour la dame de ses pensées, se rencontre comme une disposition « naturelle » chez quelques-uns. Il semble que, par moment, l'Hispano-Musulman ait soif d'un amour épuré où il n'y aurait de place que pour le cœur et l'esprit.

Aux contacts physiques, n'est-il pas préférable de substituer l'union des âmes, par la pensée quand on est éveillé, en songe quand on dort ? Telle la confiance d'Ibn Hazm dans son *Collier de la Colombe*¹.

L'amour serait imparfaitement décrit si nous ne parlions de ce qui en constitue peut-être la marque essentielle, nous voulons dire sa vertu ennoblissante. La douleur que ressent l'amant n'est pas vaine et l'esclavage auquel se soumet l'homme libre n'est pas avilissant. Des vers nombreux sont là pour attester cette conception originale et élevée de l'amour.

Poésie vraiment étrange : elle rend dans certains domaines un son inaccoutumé dans la poésie orientale; elle préfigure, est-il nécessaire de le dire, celle des premiers troubadours.

Une dernière donnée nous semble intéressante à tirer de la poésie andalouse au XI^e siècle : c'est celle des débats sur l'amour. Qu'on en juge par ce *casus amoris* énoncé par un poète anonyme de l'époque que nous étudions :

1. — Vos ceillades nous blessent au cœur et les nôtres vous blessent aux joues.

2. — Blessure pour blessure, comparez celle-ci à celle-là : laquelle mérite, en châtement, de recevoir la blessure de l'éloignement ?

Et c'est une femme, Wallâda, qui aurait répondu :

1. — Celle qui la mérite, à mon avis, Seigneur, c'est la blessure de la joue, parce qu'il n'est pas possible de la nier.

2. — Quant à vous, par ce que vous dites, vous ne faites qu'exprimer une prétention [gratuite], car, où est [la blessure] dont vous parlez ? où en sont les témoins ?

1. Voir citation, bas de page 98.

Le culte de la femme a été poussé très loin par les Andalous, et l'on serait bien en droit de le définir par le mot de *courtoisie*.

En présentant de façon aussi cursive les principaux aspects de la poésie arabe d'Andalousie, nous n'aurons pas l'outrecuidance de croire que nous avons été complet. Ne faudrait-il pas mettre encore l'accent sur l'inquiétude mélancolique que l'âme andalouse éprouve devant la vie ? Ne conviendrait-il pas de rechercher son attitude faite de grandeur devant l'adversité, devant la mort surtout ?

D'un point de vue strictement poétique, ne devrions-nous pas nous arrêter sur un vers comme celui-ci :

— La mort est un moissonneur sans faucille qui se jette sur ceux qui restent comme sur ceux qui s'exilent.

N'est-elle pas étonnante cette capacité de transformer un fait d'observation courante de la vie des champs en une évocation saisissante de la mort ? Il nous faudra attendre trois siècles pour la retrouver dans l'Europe du moyen âge, mais, cette fois, sculptée dans la pierre ou peinte sur les vitraux des églises.

Un mot nous resterait à dire de la forme des poésies andalouses.

En général, le poème est monorime d'un bout à l'autre de son étendue, comme en Orient. Mais le génie andalou devait marquer de son empreinte particulière la contexture des vers; il l'enrichit de formes nouvelles plus souples, plus vivantes que celles qui lui avaient été léguées; il fait une place de plus en plus large à l'inspiration populaire en créant ces cantilènes et ces chansons qui sont spécifiquement espagnoles : le *muwachchâh'* et le *zâdjâl*, le premier en langue classique, le second en langue populaire; les deux, sous forme de strophes, où les combinaisons de rimes sont d'une richesse et d'une variété surprenantes pour l'époque, car elles présentent déjà l'art savant et ingénieux des procédés métriques et des artifices de style que nous retrouverons chez les troubadours. Nous reviendrons, un peu plus loin, sur cette question.

Dans les pages qui précèdent, nous croyons avoir donné une idée suffisamment exacte, quoique bien schématique, de la poésie arabe d'Andalousie au XI^e siècle.

Nous pouvons légitimement nous demander maintenant si cette poésie andalouse, dans sa forme, dans ses thèmes et dans ses idées, a pu exercer une influence sur la poésie des troubadours du Midi de la France, et plus particulièrement, pour nous en tenir à une époque précise, sur l'art des six premiers représentants de l'*arte de trobar* ou *gay saber* : Guillaume IX de Poitiers,

Cercamon, Mercabrun, Peire d'Alvernhe, Jaufre Rudel et Bernart de Ventadorn.

Nous sommes à une époque qui constitue vraiment un tournant de l'histoire littéraire de la France, et nous pouvons bien ajouter de l'Europe. C'est qu'en cette fin de XI^e siècle, avec Guillaume IX de Poitiers qui règne sur sa province du Sud-Ouest de la France, de 1086 à 1101, mais qui ne devait mourir qu'en 1126, donc à un moment où la poésie andalouse s'est constituée de façon définitive avec ses Ibn Hazm, ses Ibn Zaïdoun, ses Mu'tamid Ibn 'Abbâd, ses Ibn 'Ammar, pour ne citer que les plus connus, nous voyons apparaître une poésie lyrique, entièrement nouvelle par sa forme et toute fondée sur l'amour et le respect de la femme quand la société d'alors semble n'avoir pour ressorts essentiels que la force et la guerre.

M. Alfred Jeanroy, qui s'est penché sur les origines de la poésie lyrique en France depuis une cinquantaine d'années, a été frappé par les caractères particuliers de la poésie des troubadours qui en font, d'après lui, « un étrange et déconcertant paradoxe ».

« Loin de s'expliquer par les conditions où elle naquit, dit-il, elle semble en contradiction absolue avec ces conditions. Éclore dans une société profondément christianisée où la morale la plus pure est prêchée par un clergé tout puissant qui en surveille étroitement la pratique, où les liens de famille sont très forts, où la loi civile fait à la femme une situation des plus humbles, elle ignore ou foule aux pieds les conventions sociales aussi bien que l'esprit de l'Évangile, chante un amour coupable, adultère au moins dans ses aspirations, et ne chante que lui, abaisse enfin l'homme aux pieds de la femme, dont il n'est plus que le jouet ou l'esclave. » (*La poésie lyrique des troubadours*, Toulouse-Paris, 1934, p. 62.)

Le problème posé de la sorte, sur le plan social, peut paraître insoluble; pour M. Jeanroy, « cette explosion d'esprit païen dans un pays et un siècle si profondément christianisés » est incompréhensible. M. Bezzola a tenté d'y apporter une réponse qui ne manque pas de force persuasive dans un article de *Romania*, d'avril 1940, sous le titre : « Guillaume IX de Poitiers et les origines de l'amour courtois. » Le savant romaniste accorde une influence de premier plan à Robert d'Arbrissel, fondateur de l'ordre de Fontevault à l'époque même de Guillaume IX. Robert, surnommé le « chevalier errant du monachisme », avait en effet créé un couvent dirigé par une abbesse à laquelle il se soumit, lui et ses disciples, pour le bien de son âme.

La question, on le devine, est des plus importantes en même temps que des plus délicates; mais nous nous bornons à la signa-

ler pour revenir à un sujet plus strictement littéraire : celui de la forme et des thèmes traités.

Les études sur la poésie des troubadours ne datent que d'une centaine d'années. C'est durant les années de 1816 à 1821 que Raynouard publia la première anthologie de poésies des troubadours. Depuis, les disciplines « provençales » se sont élargies et approfondies; de nombreux romanistes s'en sont occupés : français, hollandais, allemands, italiens, espagnols, portugais, américains. Le problème des origines a été la grande affaire. C'est le péché mignon de tous les spécialistes. Les solutions proposées restent hypothétiques et le débat est loin d'être clos. Il nous paraît utile de résumer rapidement les principales thèses pour faire le point, si l'on veut bien nous permettre cette expression, de la question.

Certains font dériver la poésie provençale du latin classique, plus précisément de la poésie d'Ovide, et surtout de *Ars Amandi* et *Remedia Amoris*. On a facilement réfuté cette thèse : Ovide n'était pas connu des premiers troubadours et ses théories sont en contradiction formelle avec l'esprit « courtois ».

D'autres pensent au latin médiéval : chants religieux et chansons frivoles; ce qui ne serait pas impossible, mais uniquement pour ce qui concerne la forme strophique.

Un troisième groupe, qui a en tête M. Jeanroy, croit trouver les origines de la poésie des troubadours dans la chanson populaire. Mais l'objection fondamentale qui lui a été faite, c'est que la chanson populaire manque presque entièrement de ce caractère artistique qui distingue la poésie provençale.

Reste une quatrième explication, la moins fragile à nos yeux : celle qui accorde une place à l'influence de la poésie arabe d'Andalousie pour certains éléments de fonds et de forme. On y est amené, sans que cela entraîne une adhésion totale et définitive, en lisant attentivement les recueils poétiques du XI^e siècle. Si les adeptes de cette théorie ne sont pas plus nombreux, c'est que les textes poétiques arabes n'ont pas encore été mis en nombre suffisant à la disposition d'un large public par des traductions fidèles, et aussi parce que les témoignages apportés pour justifier les échanges culturels entre Chrétiens et Musulmans n'ont pas été suffisamment convaincants.

Mais les adversaires de la thèse andalouse ne se recrutent pas seulement parmi les écrivains qui ignorent la poésie andalouse et, d'une façon plus générale, la poésie arabe. Il faut bien reconnaître que notre tâche peut être des plus délicates s'il nous faut combattre, ou, plus courtoisement, réfuter, des orientalistes, et non des moindres.

Faut-il rappeler le nom de Renan ? L'auteur de l'*Histoire des langues sémitiques* ne déclarait-il pas :

« L'Europe n'échappa point à cette action universelle de la langue arabe. On sait combien de mots de toute espèce les Espagnols et les Portugais ont empruntés à l'idiome de leurs voisins musulmans. Les autres langues romanes contiennent aussi un assez grand nombre de mots arabes, désignant presque tous des choses scientifiques ou des objets manufacturés, et attestant combien, pour la science et l'industrie, les peuples chrétiens du moyen âge restèrent au-dessous des Musulmans.

« Quant aux influences littéraires et morales, elles ont été fort exagérées; ni la poésie provençale, ni la chevalerie ne doivent rien aux Musulmans. Un abîme sépare la forme et l'esprit de la poésie romane de la forme et de l'esprit de la poésie arabe; rien ne prouve que les poètes chrétiens aient connu l'existence d'une poésie arabe, et l'on peut affirmer que, s'ils l'eussent connue, ils eussent été incapables d'en comprendre la langue et l'esprit. » (*Histoire des langues sémitiques*, sixième édition, 1863, p. 397.)

Et Dozy ne craignait pas d'affirmer :

« Quant à une influence directe de la poésie arabe sur la poésie provençale, sur la poésie romane en général, on ne l'a pas prouvée et on ne la prouvera pas. Nous considérons cette question comme tout à fait oiseuse; nous voudrions ne plus la voir débattue, quoique nous soyons convaincu qu'elle le sera pendant longtemps encore. A chacun son cheval de bataille! » (*Recherches sur l'histoire et la littérature des Musulmans d'Espagne au moyen âge*, première édition, Leyde, 1849, p. 611.)

Si la question continue à être débattue, c'est que le faisceau de preuves que l'on peut tirer du côté arabe est un des plus solides, et que les arguments qui se sont accumulés depuis une cinquantaine d'années peuvent prétendre satisfaire, dans une mesure notable, nos esprits avides de clarté et de logique.

Que demande-t-on à la thèse andalouse ? des preuves tangibles, des faits concrets, des démonstrations par $a = b$; pour être plus précis, des phrases, des vers ou des strophes de troubadours traduits indiscutablement de l'arabe, mot par mot. Les éléments matériels seraient-ils donc seuls à retenir dans une question d'influence ? Ne saurait-on admettre que les idées rayonnent, que les faits littéraires, qui se doublent, ici, d'éléments artistiques et plus proprement lyriques, puissent circuler et se répandre ? Ne peut-on croire qu'il y a des choses qui échappent au contrôle de la raison et aux constatations de l'imprimé ?

Pour nous en tenir aux faits, il nous semble que l'on peut retenir un certain nombre de preuves susceptibles, sinon de satisfaire les plus exigeants, du moins d'ébranler leurs doutes.

Pour ce qui concerne les idées et les sentiments, nous croyons avoir suffisamment montré la parenté des poésies arabe et provençale des deux côtés des Pyrénées, en nous excusant de ne pouvoir, faute de place, nuancer davantage les similitudes comme les dissemblances.

Du point de vue prosodique et strophique, les analogies sont encore des plus frappantes. Tout d'abord, il nous faut noter que les chansons les plus anciennes de Guillaume IX de Poitiers — sans doute les trois premières du recueil édité par A. Jeanroy (Paris, Champion, 1927) — sont monorimes, comme l'immense majorité des *qaçida*-s ou poèmes arabes.

La variété n'apparaît qu'au début du XII^e siècle; mais les rimes entrecroisées, avec rime isolée en fin de strophe formant refrain, particularités qui correspondent probablement à des innovations musicales, nous les trouvons déjà à de nombreux exemplaires chez les poètes arabes du XI^e siècle, dans les poèmes si spécifiquement andalous qu'on appelle *muwachchah'* et qui étaient destinés à être chantés. Le *Dîwân* d'Ibn Zaïdoûn (mort en 1070) nous en montre à lui seul deux exemples :

I

1^{re} strophe : mâ, mâ, mâ, mâ; -âmû;

2^e strophe : a'û, a'û, a'û, a'û; -âmû;

3^e strophe : imî, imî, imî, imî; -âmû;

10^e et dernière strophe : muhû, muhû, muhû, muhû; -âmû.

II

1^{re} strophe : aqâ, aqâ, aqâ, aqâ; -a'û;

2^e strophe : rû, rû, rû, rû; -a'û;

3^e strophe : ibî, ibî, ibî, ibî; -a'û;

20^e et dernière strophe : lâlihâ, lâlihâ, lâlihâ, lâlihâ; -a'û.

(Cf. l'édition arabe par Kâmil Kaylânî et 'Abd ar-Rah'mân Khalîfa, Le Caire, 1932, pp. 192-194 et 229-235.)

Ce genre de strophe se retrouve, avec un vers en moins, chez Guillaume IX de Poitiers (chanson onzième et dernière du recueil d'A. Jeanroy) :

1^{re} strophe : entz, entz, entz; -zi;

2^e strophe : il, il, il; -zi;

3^e strophe : iens, iens, iens; -zi;

10^e et dernière strophe : ort, ort, ort; -zi.

Le *muwachchah'*, composé en arabe classique, porte le nom de *zadjal* quand il est écrit en dialecte hispanique. Le plus illustre, mais non pas le premier en date, des poètes dans ce genre vraiment populaire — qui ne déplaisait pas, cependant, aux meilleures classes de la société — fut Ibn Quzmân (né après 1086 et mort en 1160) qui, tout en conservant la strophe de quatre ou cinq vers définie plus haut, apporta quelque variété dans la combinaison des rimes et la longueur des vers et des strophes.

Nous nous bornerons à citer un exemple de ces innovations métriques et mélodiques (cf. *El Cancionero de Aben Guzmân (Ibn Quzmân)*, par A. R. Nykl, Madrid-Grenade, 1933, pp. 74-75, pièce XXXII) :

1^{re} strophe : il, il, il, il; -âm, ar, âq;

2^e strophe : âd, âd, âd; -âm, ar, âq;

3^e strophe : ah, ah, ah; -âm, ar, âq;

7^e et dernière strophe : eit, eit, eit; -âm, ar, âq;

qui nous remémore la contexture prosodique des chansons IV à VIII de Guillaume IX de Poitiers.

Chanson IV (pp. 6-8 de l'édition A. Jeanroy) :

1^{re} strophe : en, en; -au, en, au;

2^e strophe : atz, atz, atz; -au, atz, au;

3^e strophe : itz, itz, itz; -au, itz, au;

7^e et dernière strophe : uy, uy, uy; -au, uy, au.

L'influence de la forme strophique arabe, sans exclure celle des chants latins, surtout les hymnes chantées à Saint-Martial de Limoges, nous semble difficilement contestable. Nous trouvons déjà là tout l'art d'entrelacer les rimes, toute la science du mètre, toutes les règles subtiles qu'on peut s'imposer à soi-même pour multiplier les effets de l'harmonie.

Mais comment cette influence a-t-elle pu s'exercer de pays arabe à pays chrétien ? Ici, les preuves abondent des communications entre Andalousie et Espagne du Nord, musulmane et chrétienne, et ensuite entre provinces des deux côtés des Pyrénées.

Pour résoudre le problème de la poésie des troubadours, il nous faut rester en Occident; c'est du côté de l'Espagne et non de l'Orient qu'il nous faut nous tourner. Nous ne croyons pas à l'influence des croisades, du moins tout au début de la poésie des troubadours, et ce, pour la raison tout historique que les croisades n'ont pas encore commencé quand Guillaume IX de Poitiers a déjà par ses poèmes codifié, en quelque sorte, toute la

technique littéraire, spirituelle et morale de la poésie provençale. Rappelons-nous que la première croisade n'est entreprise qu'au cours des années 1096 à 1099. Les contacts entre Chrétiens et Musulmans pendant ces croisades n'auront d'effet que quelques années plus tard; ils pourront nuancer davantage ou augmenter en nombre les thèmes déjà en vogue dans la poésie provençale; ils n'apporteront rien d'essentiel dans la genèse de l'esprit « troubadour ».

Donc, c'est sur le terrain arabo-andalou qu'il convient de se maintenir.

Montrons tout d'abord que les poètes andalous sont eux-mêmes les messagers de leurs œuvres ou de celles de leurs confrères en poésie. Jamais le monde musulman n'a connu, comme au XI^e siècle en Espagne, autant de voyageurs allant de ville en ville ou de cour en cour pour offrir leurs compositions à la louange d'un riche commerçant, d'un haut fonctionnaire ou d'un prince généreux afin d'obtenir des présents en argent ou en nature. On les trouve à quelques années, parfois à quelques mois d'intervalle, dans des villes très éloignées les unes des autres, tantôt au nord, tantôt au midi, et aussi bien à l'est qu'à l'ouest. Ibn ad-Dabbâgh, par exemple, vécut successivement à Saragosse, à Séville, à Badajoz, et retourna enfin à Saragosse. Ibn 'Ammâr, de l'Algarve et de l'Andalousie, se rendit jusque dans la marche supérieure, à Saragosse, également. Ibn Quzmân fera allusion à ses voyages fréquents dans le *Zadjal*, n° 84 du *Cancionero* publié par M. Nykl.

Les poètes andalous étaient souvent envoyés comme ambassadeurs, non seulement auprès des « roitelets » musulmans, mais encore auprès des rois chrétiens du Nord de l'Espagne, ce qui nous laisse supposer qu'ils devaient tous, plus ou moins, parler la langue populaire appelée *roman*. Ibn 'Ammâr représenta al-Mu'tamid auprès d'Alphonse VI pour régler certaines questions de frontière et de tribut. Le secrétaire Aboû Umayya Ibn Hichâm le Cordouan, qui, au début du XI^e siècle, s'était installé à Tudèle, fut envoyé en députation auprès de Don Sancho, roi de Navarre.

Le nom de Saragosse, on l'aura remarqué, se rencontre bien souvent dans les données que nous venons de présenter. C'est qu'en effet plus que Cordoue, Séville ou Tolède même, le royaume des Banoû Hoûd de Saragosse est devenu, de par l'état politique de la Péninsule, la province frontière, la « marche » où se rencontrent quotidiennement Chrétiens et Musulmans. C'est à Saragosse que se passe cet événement inouï rapporté par Ibn Bassâm dans sa *Dakhîra* : Don Sancho de Castille mariant sa fille à Raymond de Catalogne, et les noces se célébrant à Saragosse, dans le palais du roitelet arabe Mundhir ibn Yahyâ,

« en présence, dit expressément l'auteur, d'une grande affluence de gens des deux religions » (*Dakhira*, tome I, vol. 1, p. 153).

On imagine aisément ce que des fêtes de ce genre, où les chants et les orchestres tenaient une place importante, pouvaient provoquer de contacts, d'échanges de vues et d'impressions diverses, toutes choses favorables à la diffusion d'éléments artistiques d'un peuple chez l'autre.

Mais voici qui nous paraît encore plus caractéristique, et c'est Ibn Bassâm qui nous en fournit encore la référence. Les Chrétiens du Nord de la Péninsule avaient adopté un certain nombre de coutumes musulmanes, entre autres celles qui consistait à avoir des orchestres de musiciennes-chanteuses. « J'assistai un jour, dit le médecin cordouan Ibn al-Kattânî qui avait accoutumé de se rendre en Castille et en Navarre, à la réception de la Chrétienne, fille de Sancho, roi des Basques, pendant un des fréquents voyages que je fis à la cour de ce prince au début de ce siècle. Dans le salon, il y avait un certain nombre de danseuses chanteuses musulmanes qui lui avaient été offertes par Sulaimân ibn al-Hakam... à l'époque où il était prince des croyants à Cordoue. La Chrétienne fit signe à l'une d'elles et celle-ci prit un luth et chanta ces vers :

1. — Mes deux amis, pourquoi la brise vient-elle comme si, au moment où elle souffle, elle était mêlée de [parfum] *halâq* ?

2. — Est-ce que la brise est venue du pays de mes amis, de telle sorte que je la considérerais comme l'haleine parfumée de l'amie qui [m'inspire] une douce passion ?

3. — Que Dieu arrose la terre où demeure mon amie au cou de cygne dont le souvenir allume un incendie dans mon cœur.

4. — Est-ce que mon cœur s'est partagé en deux parties, l'une, qui serait restée chez elle, l'autre, chez moi, pour intercéder [en sa faveur] ?

« Elle chanta à la perfection. Près de la Chrétienne se trouvaient des servantes demoiselles de compagnie réduites en captivité, si belles qu'on eût cru que c'étaient des quartiers de lune. A peine ces vers furent-ils entendus par l'une d'entre elles qu'elle se mit à pleurer à chaudes larmes... Je m'avançais vers elle et lui dis : Qu'est-ce qui vous fait pleurer ? — Ces vers, me répondit-elle, sont de mon père, et en les entendant ils ont ravivé ma douleur. — Esclave d'Allâh, quel est votre père ? — Sulaimân ibn Mihrân as-Saraqustî; il y a longtemps que je suis en captivité et depuis je n'ai eu aucune nouvelle de ma famille. » (V. notre *Poésie andalouse, en arabe classique, au XI^e siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937, pp. 386-387.)

Proche de Saragosse est une ville qui a dû jouer également un rôle primordial dans les relations entre Chrétiens et Musulmans,

surtout sur le plan culturel, à la faveur d'accidents de guerre qui ne sont pas toujours amenés à remplir des offices de ce genre : c'est Barbastro. Cette ville fut prise en 1063 par les Chrétiens, composés en grande partie de Poitevins, de Gascons et de Normands. Nous savons, par l'histoire des comtes de Poitou, que le père de Guillaume IX prit part à ce fait d'armes. Le renseignement est important, mais reste lettre morte à cause de sa sécheresse. Voici, par contre, une anecdote, à propos de la prise de la ville, qui nous édifiera cette fois, avec une force convaincante et d'une façon toute palpitante de vie, sur les voies qu'empruntait la poésie andalouse pour se répandre hors de l'Espagne musulmane. Nous la trouvons encore dans la *Dakhira* d'Ibn Bassâm.

Quelque temps après la prise de Barbastro, un marchand juif se rendit dans cette ville afin de racheter de captivité les filles d'un notable qui avaient échappé au massacre; on savait qu'elles étaient échues en partage à un comte de la garnison. « Arrivé à Barbastro, raconte ce marchand, je me fis indiquer la demeure de ce comte et je m'y rendis. M'étant fait annoncer, je le trouvai revêtu des habits les plus précieux et assis sur le sofa qu'occupait ordinairement l'ancien maître de la maison. Près du comte se trouvaient plusieurs belles jeunes filles qui avaient les cheveux coupés courts et qui le servaient. M'ayant souhaité la bienvenue, il me demanda quel était le motif de ma visite. Je l'en informai et je lui dis que j'étais autorisé à payer une somme considérable pour quelques-unes des jeunes filles qui se trouvaient là... », mais le comte se refuse à céder les nobles jeunes filles qui le servent, et surtout la fille aînée du notable musulman. « Puis, indiquant une autre jeune fille qui se tenait à distance : « Tu vois cette femme belle à ravir ? Eh bien ! elle était la chanteuse de son père, un libertin, qui, quand il s'enivrait, se plaisait à écouter ses airs. » Puis appelant la jeune fille, il lui dit en écorchant l'arabe : « Prends ton luth et chante à notre hôte quelques-uns de tes airs ! » Elle prit alors son luth et s'assit pour l'accorder; mais, en l'observant attentivement, je vis couler des larmes sur ses joues. Ensuite, elle se mit à chanter des vers que je ne compris pas et que, par conséquent, le Chrétien ne comprit pas davantage; mais ce qu'il y avait d'étrange, c'est que ce dernier buvait continuellement pendant qu'elle chantait, et qu'il montrait une grande gaieté. Me voyant frustré dans mes espérances, je me levai pour partir et j'allai m'occuper de mes affaires de commerce. » (V. notre *Poésie andalouse*, pp. 387-388.)

Le rayonnement de la langue et de la poésie andalouse ne saurait être mieux illustré que par ce récit.

Les vicissitudes de la guerre n'étaient pas seules à intervenir dans les contacts des deux civilisations musulmane et chré-

tienne. Les hasards de la politique pouvaient aussi jouer un rôle efficace en l'occurrence. Sans remonter aux IX^e et X^e siècles, ne suffira-t-il pas de rappeler le mariage « d'inclination » d'Alphonse VI de Castille avec la célèbre Mora Zaïda, belle-fille du roi de Séville al-Mu'tamid ibn 'Abbâd, ancienne épouse de son fils al-Ma'mou'n, événement qui eut lieu à la fin de 1091 ou au début de 1092 ?

Mais traversons les Pyrénées et voyons comment les Chrétiens de France pouvaient, en dehors des faits de guerre, avoir connaissance de la poésie andalouse. Nous pensons encore ici aux mariages, commandés par les nécessités politiques, qui se contractaient dans les petites cours des deux côtés des Pyrénées.

Alphonse VI le Vaillant, roi de Léon et de Castille, avait épousé, en 1069, la demi-sœur de Guillaume IX, Agnès de Poitou, fille que Gui-Geoffroi, comte de Poitou, avait eue, en 1060 environ, de sa deuxième femme Mathéode. N'ayant pas d'enfants d'Agnès, Alphonse la répudia vers 1077 pour épouser en 1079 Constance de Bourgogne, veuve du comte Hugues de Chalon. C'est Pierre, prieur de Tournus (entre Lyon et Mâcon), qui fit le voyage d'Espagne pour négocier ce mariage.

Sanche-Ramire, roi d'Aragon, avait épousé Philippa ou Mahaut, fille du comte Guillaume IV de Toulouse; il mourut au siège de Huesa le 6 juillet 1094; sa femme n'avait alors que vingt-deux ans. Elle se maria à Guillaume IX de Poitiers.

N'oublions pas non plus que les Provençaux et les Catalans étaient sans cesse en communication; que des chevaliers du Roussillon visitaient la cour des comtes de Barcelone et que pendant soixante ans la même maison gouverna les deux pays.

Langue provençale et langue catalane sont de langue d'oc, comme le poitevin ou aquitain de Guillaume IX. Les échanges étaient grandement facilités par cette communauté de langue; et il n'est pas téméraire d'ajouter que l'idiome vulgaire des Chrétiens d'Andalousie, le roman, né lui aussi du latin, était facilement compris de tous les peuples chrétiens des deux côtés des Pyrénées et, d'une manière plus générale, dans toutes les régions que Mistral, ce troubadour moderne, appelait de façon si imagée « l'empire du soleil ».

Ibn Quzmân nous offre des exemples curieux des emprunts de l'arabe au roman dans une strophe qui est loin d'être une exception dans son œuvre :

Ya mutarnani šalbâto (Salvado)

Tu'n hazîn tu'n bânâto (penado)

Tarâ al-yauma waštâto (gastado)

Lam taduq fih geir luqeymah.

(*Cancionero*, éd. Nykl, p. 24 : pièce X, str. 2.)

Ailleurs, un vers entier est écrit en roman :

Alba, alba, es de luz en una die.

(*Cancionero*, éd. Nykl, p. 189 : pièce LXXXII, str. 10, vers 1.)

Et l'on admettra comme très vraisemblable certain détail de la légende, au surplus sans fondement historique, rapportée par deux chroniqueurs latins du XIII^e siècle, Lucas de Tuy et Rodrigue de Tolède, et reprise trois siècles plus tard par le P. Juan de Mariana (1535-1624), dans son *Historia de España* (livre VIII, vol. 1, Madrid, 1854, p. 236), à propos d'Al-Manzor dont l'armée aurait été écrasée par les Chrétiens en 1002. Voici le passage essentiel tel que l'a traduit R. Dozy dans ses *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, 3^e éd., Paris-Leyde, 1881, tome 1^{er}, pp. 196-197, sur le texte latin de Lucas de Tuy :

« Il est merveilleux que le jour où Almanzor eut le dessous à Canatañazor, une espèce de pêcheur criait d'une voix lamentable sur les bords du Guadalquivir, *tantôt en chaldéen [c'est-à-dire en arabe], tantôt en espagnol*¹ :

En Canatañazor
perdió Almanzor
el tambor,

ce qui signifie : A Canatañazor Almanzor a perdu sa timbale ou son sistre, c'est-à-dire sa joie. Des barbares de Cordoue venaient vers lui; mais dès qu'ils l'approchaient il s'évanouissait, et, reparaissant aussitôt dans un autre endroit, il répétait la même plainte. Nous croyons que c'était le diable qui pleurait ainsi la défaite des Sarrasins. »

Cette légende du chanteur bilingue ne constitue-t-elle pas une préfiguration saisissante de la miniature du manuscrit des *Cantigas de Santa Maria* conservé dans la Bibliothèque de l'Escurial, où l'on voit un jongleur mauresque et un jongleur chrétien habillé « à la provençale », chantant ensemble, chacun en touchant un luth ? (Cf. Julian Ribera, *Historia de la musica arabe medieval y su influencia en la española*, Madrid, 1927, p. 2, et Robert Briffault, *Les troubadours et le sentiment romanesque*, Paris, 1945, pp. 63-64 et fig. 24.)

Faut-il apporter d'autres preuves des relations constantes entre pays des troubadours et pays arabes d'Espagne ? Nous les demanderons à l'art. Les modillons à « copeaux » de Cordoue, les arcs polylobés ou arcs tréflés, les arcs à claveaux alternés de couleurs différentes, les arcs en fer à cheval, les arcs superposés, qui sont d'origine andalouse, se trouvent un peu partout dans les monu-

1. C'est nous qui soulignons. Le P. Juan de Mariana dit : « *tantôt en mètres arabes et tantôt en mètres espagnols* ».

ments du Midi de la France et jusqu'en Auvergne et en Bourgogne.

Des inscriptions arabes se voient sur le portail de la cathédrale du Puy, à Bourges, à Mozat (Puy-de-Dôme) et à Saint-Pierre de Reddes.

Enfin, on a trouvé, il y a quelques années, en Espagne, un trésor de monnaies arabes auxquelles quelques monnaies françaises étaient mêlées : une d'elles était une monnaie du Puy, une « pougeoise », frappée au X^e siècle. Elle était percée d'un trou, ce qui laisse supposer qu'elle était fixée comme un bijou au collier d'une femme musulmane. La présence de cet humble objet de provenance chrétienne au milieu de pièces marquées de caractères arabes n'est-elle pas émouvante ?

Un perpétuel courant de voyageurs mettait donc en communication les pays de langue provençale et les pays de langue arabe. Un texte extraordinaire, de la fin du XIII^e siècle, il est vrai, est signalé par Émile Mâle dans son beau livre *Arts et artistes au moyen âge* (Paris, Colin, 1927, p. 64). Il figure dans le *Speculum morale*, œuvre d'un théologien inconnu qui a voulu achever le *Speculum majus* de Vincent de Beauvais, précepteur de saint Louis. « Les Sarrasins d'Occident, à ce qu'il a entendu dire, offrent des présents à Notre-Dame du Puy pour qu'elle les préserve, eux et leurs champs, de la foudre et des tempêtes. »

Il nous semble facile de multiplier les preuves de contacts culturels entre Chrétiens et Arabes. Ne pourrions-nous évoquer le nom de Tolède qui devint, dès le début du XII^e siècle, un centre de traduction où l'Europe médiévale allait recevoir des Arabes le legs philosophique et scientifique de l'antiquité grecque ?

Si l'on veut bien admettre que les analogies entre les littératures ne consistent pas seulement dans un petit nombre d'emprunts accidentels ou même dans quelques imitations systématiques, on conviendra que c'est surtout la poésie arabe d'Andalousie qui a été prépondérante dans la genèse de la poésie des troubadours.

Nous ne disons pas la *seule*, nous tenons à le souligner. Bien des éléments ont dû jouer : autochtones ou empruntés, et nous n'excluons pas totalement toute influence de la poésie gréco-latine ou de la poésie latine du moyen âge.

Quoi que nous fassions, nous retrouvons, en définitive, dans l'œuvre originale, marquée au sceau du génie, du premier des troubadours, Guillaume IX de Poitiers, une similitude, une parenté difficilement contestable avec la poésie arabe d'Andalousie.

HENRI PÉRÈS.

UN PRÉCURSEUR DE LA SOCIOLOGIE AU XIV^e SIÈCLE :

IBN KHALDOUN

Il y a, dans les grandes affirmations de la sagesse et de la science humaine, quelque chose de si simple et de si évident qu'on s'étonne toujours à les lire de leur pouvoir et de leur renommée : mais justement, les plus élémentaires sont les plus bouleversantes et les plus prodigieuses, les plus décisives.

Celle de Descartes en 1637 : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle. »

Celle de Montesquieu, en 1748, qui est, comme chacun sait, la première phrase de *l'Esprit des Loix* : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. »

Celles de Platon, de Lucrèce, d'Aristote, de Bacon, d'Auguste Comte... elles sont tout ce qu'il y eut de plus audacieux et de plus téméraire dans l'histoire de l'intelligence. J'y veux joindre celle-ci qu'Ibn Khaldoun, philosophe et historien né à Tunis, énonça vers 1380 : « L'histoire a pour véritable objet de nous faire comprendre l'état social de l'homme, c'est-à-dire la civilisation..., tous les changements que la nature des choses peut opérer dans le caractère de la société. »

A elle seule, je crois, cette phrase révèle l'importance exceptionnelle de son auteur — et justifierait de vastes commentaires.

C'est un monde qu'Ibn Khaldoun, et rien ne serait plus absurde que de prétendre l'enfermer tout entier en une brève analyse; je n'ignore pas qu'il y a, du reste, quelque présomption de ma part — n'étant point arabisant — à vouloir approcher une telle œuvre qui, pour être pénétrée en ses profondeurs, exigerait de savantes et patientes études. Mais comment résister à l'attrait de découvrir cette figure prodigieuse, cette pensée étonnamment moderne, quitte à n'en faire paraître que les très grandes lignes et la démarche essentielle ?

L'auteur des *Prolégomènes* marque, en vérité, une étape capitale du savoir; c'est le soudain triomphe, que rien n'a fait présager, d'une raison lucide sur le chaos des discussions ténébreuses de la scolastique, la révélation des grandes lois de l'histoire; l'avènement en plein moyen âge encore, au temps de Froissart et de la guerre de Cent Ans, d'une sociologie, ou du moins d'une ébauche de cette science capitale.

Ibn Khaldoun et son temps.

Ibn Khaldoun a la chance et le malheur d'apparaître à une époque de décadence; mais, comme pour maint grand homme, sa chance lui semble plus importante que son malheur, car il sait que « décadence » d'une civilisation signifie d'abord naissance d'une autre — et c'est cette autre qui déjà l'attire, elle dont il hésite à pressentir l'âme nouvelle. Il ne s'effraie nullement des révolutions du monde : s'il y a révolution, c'est, comme il l'écrit, que le monde « va changer de nature afin de subir une nouvelle création ».

XIV^e siècle... siècle de tumultes et de ferments encore obscurs, où vit ce Tunisien ambitieux et épris d'intrigues, témoin lucide des grands chocs qui marquent la fin du moyen âge et le début d'un monde nouveau. L'Orient et l'Occident sont en attente, l'un de son déclin, l'autre de sa résurrection.

Les grands centres de l'univers arabe peu à peu, les uns après les autres, s'éteignent. Le Moghreb, livré aux ambitions des princes rivaux, ne peut sauver la civilisation musulmane décadente; et, plus à l'ouest, dans cette Espagne somptueuse où les arts et les plaisirs se conjuguèrent si longtemps pour le luxe des grands monarques, Grenade seule brille encore des fastes de l'Alhambra, de l'éclat de ses fêtes et de la gloire de ses poètes. Les splendeurs du moyen âge islamique meurent lentement, sous l'effet de la discorde incessante entre les dynasties et les féodaux innombrables, dans les passions guerrières, les ambitions égoïstes et la mollesse... Histoire éternelle des décadences!

Sur le plan intellectuel, l'Islam va véritablement entrer dans la longue nuit dont il aspire aujourd'hui seulement à se délivrer : les principaux foyers musulmans de la recherche scientifique, du rationalisme, de l'esprit critique, sont, à cette époque, presque entièrement éteints. On l'a noté justement : « La réaction religieuse l'a emporté définitivement sur l'esprit philosophique ou scientifique... »

Ni Séville ni Cordoue ne sont plus musulmanes, et Grenade

seule en Espagne demeure encore vivante, mais tournée vers les arts plus que vers la connaissance.

Partout l'intolérance et l'obscurantisme vont grandissant, et les sciences occultes, le mysticisme facile, vont occuper une place prépondérante; la pensée si audacieuse et si profonde de Ghazzali, qui aurait pu avoir une action efficace et rénovatrice, n'a rien pu sauver : on l'interprète dans le sens du piétisme étroit, favorisant le moindre effort.

Ajoutons à cela l'arrêt du progrès technique, le resserrement économique, les difficultés monétaires qu'Ibn Khaldoun est peut-être le premier à avoir analysées; c'est au moment où la civilisation musulmane est en pleine régression qu'elle donne, par un coup surprenant du sort, ce génie isolé : Ibn Khaldoun — cette œuvre étonnante qui n'est rattachée à rien et n'aura pas de lendemain : les *Prolégomènes*.

De sa vie, je n'entreprendrai pas de retracer le détail¹ : elle fut si fertile en incidents qu'un volume ne suffirait point à la raconter. Il naquit en 1332, à Tunis, dans une famille originaire du

1. Voici, pour mémoire, un bref résumé de cette existence mouvementée : Né à Tunis en 1332, il est à vingt ans nommé secrétaire du sultan Hafside Abou Ishac II; puis, après quelques semaines, il quitte le service de ce prince et va à Fès, capitale des États mérinides. En 1356, il est attaché au secrétariat du sultan mérinide Abou Eïnan : mis en prison l'année suivante, il est libéré en 1359 et nommé secrétaire d'État du sultan Abou Salem, successeur du sultan Abou Eïnan après sa mort.

Blessé dans son amour-propre, il quitte la cour, va en Espagne où le roi de Grenade Ibn el-Ahmer lui fait un accueil flatteur et l'envoie en ambassade à Séville auprès du roi de Castille, Pierre le Cruel.

En 1365, il se rend à Bougie et devient premier ministre du prince hafside Abou Abd-Allah. Puis, quand Abou'l-Abbas, seigneur de Constantine, s'est emparé de Bougie après avoir tué Abou Abd-Allah sur le champ de bataille, Ibn Khaldoun quitte la ville et, en mars 1368, est nommé premier ministre d'Abou Hammou, l'Abd el Ouadite, souverain de Tlemcen, d'où il part en 1370 pour remplir une mission auprès du sultan de Grenade. Mais il est arrêté au moment de s'embarquer par ordre du sultan mérinide Abd el-Aziz... et, en août 1370, entre au service du gouvernement mérinide.

En 1374, il obtient la permission de se retirer en Espagne, s'en fait renvoyer par le sultan Ibn el-Ahmer, et rentre en Afrique.

C'est alors, en 1374, qu'il va se fixer dans la Calâ d'Ibn Selama, château dont les ruines se voient encore sur la rive gauche de la haute Mina, à trente-cinq kilomètres au sud-ouest de Tiaret (Province d'Oran) : là, pendant quatre années, il compose ses *Prolégomènes* et fait le brouillon de son *Histoire Universelle*.

Pour ce travail, et afin de consulter des ouvrages indispensables, il se rend à Tunis à la fin de 1378 : mais, desservi par ses ennemis, il décide de partir, et s'embarque pour Alexandrie en octobre 1382, et va se fixer au Caire, où, en 1382, il est nommé Grand Cadi malékite. « Le zèle qu'il déploya alors — raconte un de ses biographes — en supprimant des abus et en châtiât les prévarications des gens de loi, lui attira beaucoup d'ennemis et entraîna sa destitution. »

En 1387, il fait le pèlerinage de La Mecque, revient au Caire pour se dévouer uniquement à l'étude et à l'enseignement, et compose, en 1394, son autobiographie. Nommé encore Grand Cadi, il est à nouveau destitué, et, en 1400, accompagne le sultan en Syrie... pour tomber entre les mains de Tamerlan; remis en liberté, il revient en Egypte, redevient Grand Cadi et meurt le 15 mars 1406, âgé de soixante-quatorze ans.

Yemen, établie en Espagne à Séville, puis émigrée au XIII^e siècle après la conquête de la ville par Ferdinand III dans la capitale des Hafside. Nul ne fut davantage mêlé aux événements qui modifièrent si profondément les pays d'Islam : courtisan ou ambassadeur, il a connu d'un bout à l'autre du Moghreb toutes les intrigues et toutes les luttes — celles des Hafside de Tunis, des Abdel Ouadites de Tlemcen, des Mérinides de Fès. Celui qu'on a appelé parfois « le Montesquieu de l'Islam » fut un authentique vivant, un intellectuel, certes, mais engagé dans l'action, pris au piège de toutes les contradictions entre la théorie et la pratique, entre l'idéal qu'il se proposait et l'existence qu'il menait... Cette participation à son siècle, qui le conduit en Espagne, en Algérie, au Maroc, en Égypte, et le jette finalement entre les griffes redoutables de Timour-Leng, lui compose, en somme, la plus agitée et la plus passionnante des existences! D'abord secrétaire d'un sultan de Tunisie, il mourra — en 1406 — grand cadi au Caire, sans avoir, au fond, connu ni vraie patrie ni vraie famille, laissant le souvenir d'un grand ambitieux, très personnel, pénétré de son importance et de sa valeur, doué d'une intelligence exceptionnelle.

Son œuvre.

L'œuvre, considérable, d'Ibn Khaldoun est essentiellement historique et philosophique. Écrite en un style parfois défectueux, plus soucieuse d'idées que de beautés formelles, elle est dense, compacte même, et — pour nous Français — peu accessible au premier abord (pour ne rien dire de la rareté des éditions!). Grâce à Sylvestre de Sacy, et surtout à M. de Slane, nous pouvons néanmoins la lire en traduction — et par là Ibn Khaldoun est plus favorisé que la plupart des auteurs musulmans, qu'il faut ignorer si l'on n'est point un arabisant distingué!

Elle comprend une *Histoire universelle* avec une *Histoire des Berbères de l'Afrique du Nord*, et surtout les *Mogadimmât* (*Prolegomènes*) qui, à eux seuls, méritent le plus clair de notre étude.

Cette *Histoire universelle*, soit dit en passant, est surtout précieuse par son tableau des civilisations qui nous montre comment le monde musulman d'alors se figurait les civilisations antérieures; Ibn Khaldoun ignore toutefois les œuvres de la pensée chrétienne et celles de l'Antiquité (dont il a, pour mieux dire, une très vague notion). Il considère, comme l'esprit populaire, que l'histoire véritable a commencé avec l'Islam; et cette perspective est, pour nous, quelque peu gênante.

Cependant que saurions-nous sans lui de cette période médié-

vale de l'Afrique du Nord ? A peu près rien... Comme, d'autre part, il a une bonne connaissance de son sujet, et que sa méthode est, malgré tout, très supérieure à celle des autres historiens, on ne peut sous-estimer son vaste effort. Sans doute, trop souvent, Ibn Khaldoun se borne à une simple énumération des faits; il néglige d'établir aucun lien et ne donne aucune interprétation de portée générale... Mais justement, ces commentaires qu'il n'a pas faits dans son histoire, ces remarques profondes à quoi le grand historien se reconnaît, il les a « condensées et érigées en système » dans ces *Prolégomènes*, qui sont comme la synthèse de ses connaissances et de son expérience et servent d'introduction à son *Histoire universelle*.

Entre Ibn Khaldoun méditant solitaire à la Cala d'Ibn Selama, imposant une trêve aux passions ambitieuses de sa vie, et Salluste ou Cicéron rédigeant leurs œuvres de sagesse et de science pendant un « otium » que les circonstances leur octroient, je trouve plus d'une ressemblance : même intention, même utilisation de l'expérience vécue, même élévation dans la pensée après des années de compromis et de lutte, même amertume peut-être...

En vérité, ces *Moqadimmat* sont une œuvre capitale. On eut bien trop tendance à voir dans les écrivains occidentaux les premiers fondateurs des études sociales et économiques, seuls maîtres d'une critique historique appuyée sur la philosophie, le bon sens et la documentation; mais dès le XVIII^e siècle, en France, quand Sylvestre de Sacy eut révélé Ibn Khaldoun, on découvrit en lui des idées et des théories qui préfiguraient étrangement Machiavel et Montesquieu. On y trouva même, par la suite, Comte et Darwin, Spencer et Durkheim...

On vit, en somme, qu'Ibn Khaldoun était un authentique grand homme : pour cet humaniste arabe du moyen âge, la vie humaine, les peuples, les réalités sociales et matérielles avaient eu plus de prix que les explications purement finalistes ou les jeux de la logique formelle.

Matière des « Prolégomènes ».

Rien n'est plus ambitieux que le dessein d'Ibn Khaldoun : « Il avait pour but principal de tracer les progrès de la civilisation dans les développements qu'elle avait pris à son époque, et de fournir à ses lecteurs toutes les connaissances préliminaires que l'on doit posséder afin d'aborder avec fruit l'étude de l'histoire générale » (De Slane). C'était une introduction à l'*Histoire universelle*, mais de quelle ampleur!

Je ne pourrais mieux faire que de reproduire ici le bref schéma

de l'ouvrage : il n'est pas de meilleur moyen d'en montrer l'importance.

1^{re} section. — La science historique, la société en général, les variétés de l'espèce humaine et les pays qu'elle occupe.

2^e section. — Les caractères particuliers de la civilisation qui existe chez les nomades et les peuples à demi sauvages.

3^e section. — En quoi consiste le khalifat ou gouvernement spirituel et temporel, et la royauté, c'est-à-dire le gouvernement uniquement temporel — les dignités qui existent dans le khalifat, etc.

4^e section. — Le caractère de la civilisation qui résulte de la vie à demeure fixe; causes de la prospérité et de la décadence des villes et des provinces, considérées comme centres de la population.

5^e section. — Arts, métiers et autres moyens de se procurer de la subsistance.

6^e section. — Sciences, enseignement, langue arabe.

Il est fort probable, comme on l'a dit, que les *Prolégomènes* sont issus d'un mouvement de dépit ou de lassitude vis-à-vis de la philosophie classique telle qu'Ibn Khaldoun la connaissait; estimant qu'elle aboutit à une impasse, il porte ailleurs son attention, comme plus tard feront Rabelais, Montaigne, et plus systématiquement Descartes, Bayle et Montesquieu.

L'essentiel est, à ses yeux, de voir les choses en face, de s'étudier le plus concrètement possible, de décrire la vie des organismes dont il fait partie. Peut-être ne faut-il pas exagérer son « modernisme »; mais à le voir écarter, comme Montaigne ou Descartes, la philosophie médiévale en mettant de côté les querelles théologiques, et adhérer dès les premières pages au dogme comme pour réfuter d'avance toute accusation d'hétérodoxie, on lui trouve une aptitude presque merveilleuse à la libération, une audace surprenante. Par cette adhésion totale et sans passion qu'il donne à l'essentiel de la religion, il demeure un « croyant », mais aussi se peut délivrer plus aisément d'un monde formel et vide dont il semble entrevoir la mort prochaine.

Lui-même nous fait part de ses intentions profondes : « Ce livre assigne aux événements politiques leurs causes et leurs origines, et forme un recueil philosophique, un répertoire historique. » Et encore : « Je fais comprendre les causes des événements et savoir par quelle voie les fondateurs des empires sont entrés dans la carrière. » On voit ici que la modestie n'est point son fort... mais, après tout, rien n'est plus justifié que cet orgueil! Car tel est son but véritable : retracer les progrès de la civilisa-

tion à travers les développements qu'elle a pu prendre, fournir les connaissances préliminaires qui permettront d'aborder avec fruit l'histoire même des peuples.

Ibn Khaldoun sait bien que l'histoire est d'abord une étude sociale, et que pour la faire, pour la comprendre, il faut une science profonde de la société humaine et de ses lois : de là vient qu'il invente cette *ilm el omran*, cette « science de la civilisation » qui, pratiquement, est sans précédent alors.

Dans les bases humanistes qu'il donne ainsi à l'histoire, il montre son génie, son audace et sa grandeur.

Parmi les attributs fondamentaux de l'homme, il a noté la « sociabilité, c'est-à-dire le sentiment qui porte les hommes à demeurer ensemble, soit dans les villes, soit sous des tentes. Ils y sont conduits par leur penchant pour la société et par l'exigence de leur besoin, car la nature les porte à s'entr'aider dans la recherche de la subsistance ». Et il fonde sur cette réalité première une définition de l'histoire dont on ne saurait assez souligner l'importance :

« L'histoire a pour véritable objet de nous faire comprendre l'état social de l'homme, c'est-à-dire la civilisation, et de nous apprendre les phénomènes qui s'y rattachent naturellement, à savoir la vie sauvage, l'adoucissement des mœurs, l'esprit de famille et de tribu, les divergences de supériorité que les peuples obtiennent les uns sur les autres et qui amènent la naissance des empires et des dynasties, les distinctions des rangs, les occupations auxquelles les hommes consacrent leurs travaux et leurs efforts, telles que les professions lucratives, les métiers qui font vivre, les sciences, les arts, enfin tous les changements que la nature des choses peut opérer dans le caractère de la société. »

Et voici en quels termes Ibn Khaldoun parle de sa « science de la civilisation » :

« C'est une science *sui generis*, car elle a d'abord un objet spécial, je veux dire la civilisation et la société humaine, puis elle traite de plusieurs questions qui servent à expliquer successivement les faits qui se rattachent à l'existence même de la société... Les discours dans lesquels nous allons traiter cette matière formeront une science nouvelle, qui sera aussi remarquable par l'originalité de ses vues que par l'étendue de son utilité... C'est pour ainsi dire une science nouvelle qui s'est produite spontanément. »

Et il précise encore : « Nous allons maintenant exposer, dans ce premier livre, tout ce qui arrive au genre humain dans son état social. »

De là à considérer l'auteur des *Prolégomènes* comme le premier des sociologues... la tentation est grande! si grande que M. Ferrero et d'autres illustres maîtres n'y ont pas résisté.

Ibn Khaldoun : précurseur de la sociologie — il serait imprudent, je crois, de vouloir davantage.

Pour saisir la portée de son œuvre, même très sommairement, il convient de montrer comment il a atteint son double but : donner à l'histoire une méthode rigoureuse; créer une science auxiliaire, indépendante de la théologie comme de la philosophie traditionnelle (au moins en son ensemble), qui fixe les lois essentielles de l'évolution sociale. Mais, de toute manière, n'oublions pas que chez lui histoire et sociologie sont intimement liées et parfaitement solidaires.

Méthode de l'histoire.

On a dit qu'Ibn Khaldoun avait fait de l'histoire une science. Sans doute faut-il, honnêtement, apporter quelques nuances.

De Slane avait traduit : « L'histoire est une branche importante de la philosophie et mérite d'être comptée au nombre des sciences. » Mais l'éminent doyen de l'université du Caire, M. Taha Hussein, transcrit : « L'histoire est une branche de la sagesse et mérite d'être comptée au nombre de ses connaissances. » Car *ilm* signifierait savoir, connaissance; et *hikmah* : sagesse, au sens de l'antique *sapientia*.

N'étant point arabisant, je ne saurais trancher ce débat! Mais, néanmoins, M. Taha Hussein paraît bien avoir raison contre de Slane...

Au surplus, l'histoire proprement dite d'Ibn Khaldoun n'a, comme j'ai dit, qu'un assez faible caractère scientifique. Et, pour en finir avec les restrictions, il semble que l'auteur ne se soit guère soucié, dans la pratique, de la recherche et de l'examen des documents, préférant à cette tâche austère le plaisir de méditer sur les faits préalablement découverts.

Ceci dit, il est le premier de tous — musulmans ou non — à avoir eu de l'histoire une vue d'ensemble, et à avoir créé une méthode d'examen des faits ainsi qu'une science aidant à leur compréhension.

C'est véritablement *l'introduction d'un rationalisme authentique dans le domaine de l'histoire*. Car, même si Ibn Khaldoun a négligé d'appliquer lui-même la rigueur de ses méthodes, il a du moins déterminé assez exactement dans ses *Moqadimmat* ce qu'il aurait fallu faire; et par là il a mis fin à une longue période de fantaisies et de mythes où triomphaient le finalisme facile et le goût même de l'erreur.

Précisément, c'est contre l'erreur qu'il s'élève avec le plus de véhémence, comme plus tard Fontenelle et Bayle. Comme eux, il

en analyse les causes, et comme eux il les voit dans les tendances profondes de l'esprit humain : goût du merveilleux, esprit d'imitation et de routine, etc. Il note en effet successivement :

a) « L'attachement des hommes à certaines opinions et à certaines doctrines. »

b) « La confiance que l'on met dans la parole des personnes qui les ont transmises. »

c) « L'ignorance du but que les acteurs, dans les grands événements, avaient en vue. »

d) « La facilité de l'esprit humain à croire qu'il tient la vérité. »

e) « L'ignorance des rapports qui existent entre les événements et les circonstances qui les accompagnent. »

f) « Le penchant des hommes à gagner la faveur des personnages illustres et élevés en dignité. »

g) « L'ignorance de la nature des choses qui naissent de la civilisation. »

De là vient qu'il en veut aux annalistes et aux historiens qui l'ont précédé, et qu'il leur reproche d'avoir écrit « sans remarquer les modifications que la marche du temps imprime aux événements et les changements qu'elle opère dans les usages des peuples et des nations ». Il dit d'eux : « Jamais ils n'ont improuvé ni rejeté une narration fabuleuse, car le talent de vérifier est bien rare, la vue de la critique est en général très bornée; l'erreur et la méprise accompagnent l'investigation des faits et s'y tiennent par une liaison et une affinité étroites; l'esprit de l'imitation est inné chez les hommes et reste attaché à leur nature; aussi les diverses branches des connaissances fournissent une ample carrière au charlatanisme; le champ de l'ignorance offre toujours son pâturage insalubre; mais la vérité est une puissance à laquelle rien ne résiste, et le mensonge est un démon qui recule foudroyé par l'éclat de la raison. »

Pour Ibn Khaldoun, « déterminer la fausseté ou l'exactitude des renseignements est l'œuvre du critique intelligent qui s'en rapporte toujours à la balance de son propre jugement ». Car le but de l'histoire est d'« établir une règle sûre pour distinguer la vérité de l'erreur ». Pour cela, l'historien authentique doit connaître un certain nombre de règles, de lois si l'on veut, dont voici les principales :

a) *La loi de causalité.* — Un fait déterminé a pour cause un autre fait; et en ce domaine Ibn Khaldoun a été jusqu'aux extrêmes conséquences. Il a, par exemple, donné de l'épopée arabe une interprétation proprement « matérialiste », — comme M. Bouthoul l'a noté, — l'expliquant non point par le caractère

miraculeux ou prédestiné que lui attribue l'orthodoxie, mais comme le résultat d'un certain nombre de conditions sociales qu'il analyse minutieusement.

Pour lui, il y a dans les phénomènes sociaux un enchaînement nécessaire et comme une fatalité historique — il y a, pour tout dire, un déterminisme inéluctable.

Loin de prétendre expliquer les faits par des volontés individuelles, il écrit : « Si nous contemplons ce monde et les créatures qu'il renferme, nous y reconnaitrons une ordonnance parfaite, un système régulier, une liaison de causes et d'effets, la connexion qui existe entre les diverses catégories d'êtres et la transformation de certains êtres en d'autres : c'est une suite de merveilles qui n'a pas de fin et dont on ne saurait indiquer les limites. » Et encore : « La décadence des empires, étant une chose naturelle, se produit de la même manière que tout autre accident, comme, par exemple, la décrépitude qui affecte la constitution des êtres vivants. »

On le voit : les parallèles seraient aisés à faire, et même avec les grands théoriciens du positivisme moderne!

b) *La loi de similitude.* — Ibn Khaldoun l'énonce ainsi : « Si l'on ne juge pas de ce qui est loin par ce qu'on a sous les yeux, si l'on ne compare pas le passé avec le présent, on ne pourra guère éviter de s'égarer, de tomber dans des erreurs et de s'écarter de la voie de la vérité. Car « le passé et l'avenir se ressemblent comme deux gouttes d'eau ».

N'est-ce point la même idée que l'on retrouve chez maint historien moderne, chez Seignobos par exemple? On infère la cause d'un fait passé par analogie avec les causes des faits actuels que chacun a pu observer... ce qui implique quelque croyance à une sorte d'uniformité mentale; et ne serait pas sans danger si ce n'était avant tout une règle du bon sens, un moyen commode d'écarter d'excessives invraisemblances. C'est ainsi qu'Ibn Khaldoun en juge et réagit contre les historiens de l'Orient qui l'ont précédé, contre leur amour immodéré des fables.

c) *La loi de dissemblance.* — Elle corrige et semble contredire la précédente, en fait elle la complète. Conscient, en effet, du devenir de l'histoire, Ibn Khaldoun écrit : « L'état du monde et des peuples, leurs usages, leurs opinions, ne subsistent pas d'une manière uniforme et dans une position invariable, c'est au contraire une suite de vicissitudes qui persiste pendant la succession des temps, une transition continuelle d'un état dans un autre. » Et il sait mieux que quiconque à son époque quelles influences innombrables agissent sur la société : climat, raisons politiques, économiques, petits faits de toute nature...

C'est avec ces lois que l'historien pourra démêler la vérité de l'erreur et saura juger sainement des faits eux-mêmes.

Tant de réalisme étonne, et sans cesse on oublie qu'Ibn Khaldoun a vu le jour en 1332, trois siècles avant Fontenelle, cinq siècles avant Auguste Comte!

(Quand il montre que les anciens hommes ne sont pas de plus haute taille que nous, parce que leurs habitations en ruines ont les mêmes dimensions que les nôtres, il évoque singulièrement Fontenelle et sa solide logique expérimentale.)

Mais il serait absurde de ne voir que l'aspect moderne d'une telle œuvre, et je me garderais de présenter Ibn Khaldoun, malgré tout son génie, comme un rationaliste intégral! On m'accuserait, avec raison peut-être, de solliciter quelque peu mes textes. Ce que je viens de dire apporte assez de preuves, je crois, et les réserves qu'il faudra formuler sont après tout de faible importance!

D'ailleurs, comme Ibn Khaldoun se préoccupe surtout de méditation philosophique, son plus grand mérite est dans cette sorte de réflexion dont la société humaine est l'objet et qu'il a inaugurée : c'est, en marge de l'histoire proprement dite, la science sociale par excellence. Fondée sur les données de l'histoire, ce n'est pas une étude par observation directe de la société : entre l'histoire et elle la liaison est des plus étroites, trop étroite peut-être... Car pour comprendre l'histoire il y aurait nécessité de comprendre la société, de la connaître... Or, à en croire les *Prolegomènes*, c'est justement par l'histoire qu'on connaît la société; il y a là, remarque M. Taha Hussein, un cercle vicieux d'où notre philosophe n'a pu sortir! Mais il importe assez peu, au fond, et c'est cette science sociale que nous devons étudier si nous voulons saisir la richesse de la pensée d'Ibn Khaldoun.

La science sociale.

Par cette « ilm el omran », Ibn Khaldoun veut observer la société, trouver les lois de son évolution, et ainsi rendre compte finalement de l'histoire.

Il fut, en effet, le premier à concevoir une telle discipline. Avant lui, certes, la philosophie grecque, avec Platon et Aristote, s'occupa de la Cité, mais le point de vue n'était point semblable, et surtout l'aspect politique et social de la pensée grecque fut ignoré des Arabes qui ne connurent, semble-t-il, ni « La République » de Platon ni « La Politique » d'Aristote. Tout au plus, certaines maximes parvinrent-elles à leur connaissance. Les kha-

lifes abbassides ne se souciaient guère de faire connaître les traités des Grecs, et l'Orient, lui, n'avait rien d'équivalent : jusqu'à Ibn Khaldoun, en effet, la politique est divisée chez les Orientaux et chez les Arabes en trois parties distinctes :

— La morale, qui fixe les rapports entre le prince et les sujets.

— La pratique, qui détermine la conduite du gouvernement avec les sujets et fait partie de la jurisprudence.

— La théorique, qui étudie l'institution du khalifat et fait partie de la théologie dogmatique.

Le premier, l'auteur des *Moqadimmat* a dégagé la politique des considérations religieuses et l'a exposée sous une forme quasi scientifique, sans but pratique.

Là aussi, il pensa que l'intelligence pouvait librement exercer son pouvoir. Il avait beau rester un croyant, son principe était de vouloir résoudre, ou d'essayer de résoudre, tout ce qui était du domaine de l'intellect. S'en fixant lui-même les limites, il appliquait cet intellect à l'univers terrestre tout entier :

« L'intelligence, disait-il, est une balance parfaitement juste; elle nous fournit des résultats certains sans nous tromper. Mais on ne doit pas employer cette balance pour peser les choses qui se rattachent à l'unité de Dieu, à la vie future, à la nature du prophétisme, au véritable caractère des attributs divins et à tout ce qui est au-delà de sa portée. Vouloir le faire serait une absurdité! »

Avait-il tort de considérer que la politique n'était point chose divine, mais humaine, et seulement humaine? Je ne pense guère...

Son expérience, si elle fut limitée au monde musulman, était singulièrement riche, et de nature à lui fournir toutes données vivantes. Il fut, d'ailleurs, aidé vraisemblablement par des encyclopédies géographiques, historiques et scientifiques, comme celle d'En Nowaïri, par exemple, en Égypte (En Nowaïri mourut en 1332).

Là est son grand honneur : il fut le premier philosophe à prendre la société comme objet d'une science « sui generis » qui, en somme, groupe tout ce qu'aujourd'hui nous appelons science sociale.

Quels sont donc les traits de cette « pré-sociologie » ?

Tout d'abord, l'importance très grande attachée aux conditions matérielles où vivent les sociétés : climat, nature du sol, race, techniques, genres de vie...

Comme les philosophes modernes, Ibn Khaldoun montre les influences réciproques entre l'organisation sociale et ses bases

matérielles. Il ne croit pas, semble-t-il, à la persistance des caractères ethniques, mais bien « à une certaine plasticité psychologique gouvernée par le climat, le genre de vie et l'éducation » (Bouthoul).

De là vient ce qu'on peut presque appeler son « antiracisme scientifique » : « C'est une faute, écrit-il, que d'énoncer d'une manière générale que le peuple de tel endroit, soit au Nord soit au Midi, descend de tel ou tel personnage parce qu'on aura remarqué chez ce peuple les traits, la couleur, la tournure d'esprit ou les signes particuliers qui se retrouvent dans cet individu. On tombe dans des erreurs de ce genre parce qu'on n'a pas fait attention à la nature des êtres et des pays, car tous ces caractères changent dans la suite des générations et ne sauraient demeurer invariables. »

Un bon exemple de ce transformisme social lui est fourni par la vie des nomades, dont il montre la psychologie, les qualités, puis les caractères fondamentaux qui se modifient sous l'influence d'un genre de vie nouveau : portés au pouvoir par leurs vertus militaires, les nomades adoptent les traits des citadins, perdent leurs qualités propres, dégénèrent... Ibn Khaldoun en vient à une théorie de l'adaptation au milieu qui n'est pas sans mérite. Parlant des citadins à la campagne, il écrit : « Ils ignorent la position des lieux et des abreuvoirs, ils ne savent pas à quels endroits les chemins du désert vont aboutir. Cette ignorance provient de ce que le caractère de l'homme dépend des usages et des habitudes, et non pas de la nature ou du tempérament. Les choses auxquelles on s'accoutume donnent de nouvelles facultés, une seconde nature qui remplace le naturel inné. Examinez ce principe, étudiez les hommes, vous reconnaîtrez qu'il est presque toujours vrai. »

a) Le climat, notamment, a une influence déterminante; et là encore, Ibn Khaldoun est très proche de Montesquieu. Il explique, par exemple, la gaieté et l'étourderie des Nègres par la dilatation des esprits animaux sous l'effet de la chaleur, et il écrit : « On trouvera partout que les qualités de l'air exercent une grande influence sur celles de l'homme. » C'est ainsi que, constamment, se maintient chez lui cette vue réaliste et, pour tout dire, expérimentale qu'il a de l'homme, lequel lui apparaît toujours *dans le monde*, animal social par essence, lié à son milieu, solidaire des êtres et des objets qui l'entourent.

b) Comme les sociologues, aussi, Ibn Khaldoun s'efforce d'expliquer les faits historiques sans faire intervenir de facteurs proprement individuels. Car l'individu, on vient de le voir, lui semble dépendre des conditions de vie; *il ne croit pas aux héros*, très rarement il fait intervenir le miracle.

Pareille tendance s'oppose nettement à celle des Berbères et à leur culte des saints. C'est, en somme, un déterminisme social d'allure fort moderne (encore qu'il s'explique peut-être pour une part par un certain sens tout oriental du fatalisme, dont le Mek-toub se mêle étrangement ici aux enchaînements de la logique et de l'expérience...).

Ainsi, pour Ibn Khaldoun quatre générations suffisent toujours pour voir se dissoudre les qualités nécessaires à l'acquisition ou à la conservation de la supériorité politique, quelle que soit la valeur de tel ou tel chef, la clairvoyance de tel ou tel sage...

c) Enfin, et comme je l'ai souligné, Ibn Khaldoun ne veut jamais avoir recours « qu'à des arguments tirés de la nature des choses » — affirmation d'un positivisme tel qu'il faudra attendre bien longtemps encore en Occident pour en trouver de semblables.

Application de cette pré-sociologie à des formes sociales — lois essentielles.

Arrivés en ce point, il convient sans doute, pour la sociologie comme pour l'histoire, de préciser la portée des *Prolégomènes* : s'il est vrai qu'Ibn Khaldoun est le premier philosophe « qui ait pris la société comme objet d'une science *sui generis* » (Taha Hussein), nous n'en ferons point derechef un rival de Lévy Bruhl ou de Durkheim, et cela pour plusieurs raisons précises :

a) Il ne tient compte, au fond, que d'une seule forme sociale : celle de l'État organisé qu'il appelle tantôt *chab* (peuple), tantôt *ommaḥ* (nation), et il tente avant tout de montrer ses origines, son développement, sa décadence, avec les phénomènes sociaux concomitants.

Il ne semble pas non plus avoir perçu l'importance d'aucune autre forme sociale, et par là s'apparente tout de même à ses prédécesseurs orientaux pour lesquels l'histoire n'est en réalité que le récit des événements politiques.

Il aurait pu étudier, par exemple, les sociétés mystiques de son temps, celles des théologiens et les sectes des juristes... montrer leur influence; mais il a considéré toutes choses par rapport au mécanisme politique qui, pour un sociologue authentique, est un point d'arrivée et non de départ.

Si bien qu'il n'a point étudié la société en elle-même et pour elle-même...

b) Il n'a pas vu dans la réalité sociale une réalité distincte de la réalité individuelle; je veux dire qu'il ne pose pas le primat du « fait social » qui est à considérer en soi, et peut fournir juste-

ment un principe d'explication valable (faut-il redire qu'il est né en 1332 ?).

Il a tenté d'appliquer à la société les lois de la psychologie individuelle au lieu d'introduire la notion d'une conscience collective, cette conscience que Durkheim décrit ainsi : « En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. » Ibn Khaldoun, lui, voit dans les pensées de la société la somme des pensées de chaque individu, compare l'évolution sociale à l'évolution individuelle, et, en somme, ignore la base même des modernes sciences sociales.

Les causes sont évidentes, au surplus, d'une telle attitude : l'époque d'abord explique cette pensée, puis l'esprit naturellement métaphysicien des Musulmans pour lesquels, dit Taha Hussein, « la société en tant que telle n'a pas d'existence ».

Ibn Khaldoun, enfin, travaille sur les données de son expérience nord-africaine, loin comme le veut Durkheim de comparer plusieurs peuples; et le Moghreb n'a rien d'une société cohérente : c'est justement un univers soumis au caprice d'ambitions individuelles, du moins en apparence, et cela ne peut que frapper le courtisan, l'intrigant qui, de Tunis à Séville, connut tous les despotes et toutes les querelles partisans. On a beau étendre ses perspectives : ces khalifes, ces rois, ces généraux semblent diriger le monde comme pendant si longtemps, chez nous, les seigneurs et les princes... Il faudra attendre les démocraties modernes, et ce mouvement démocratique lui-même que l'Orient ignorait, pour voir la société douée d'une visible vie indépendante.

c) *Des influences* métaphysiques ou théologiques font parfois abandonner à Ibn Khaldoun sa méthode expérimentale; on rencontre dans le cours de son œuvre d'évidents conflits entre l'expérience et le finalisme théologique : par exemple, l'expérience lui prouve, ou semble lui prouver, qu'un empire jeune met longtemps à conquérir un empire décadent. Ibn Khaldoun constate qu'en trente années l'empire naissant des musulmans a conquis tout l'empire persan et une partie importante de l'empire grec. Il a alors recours à la théologie pour montrer que ce fait ne va pas contre son affirmation première, et malgré ses tendances au rationalisme, comme il s'agit d'un point essentiel, il voit là un miracle, puisqu'un prophète a été donné au monde...

Il s'ensuit que la causalité rigoureuse se voit ainsi détruite par l'intervention du miracle, par le plus irrationnel des facteurs d'explication, et que, de la sorte, le « positivisme » d'Ibn Khaldoun est loin d'être total! Il trouve, pour mieux dire, sa limite au point précis où il risquerait d'abolir les notions fondamentales

de l'Islam : conflit éternel entre la religion et le rationalisme que tant d'autres ont connu.

Il reste que des lois essentielles demeurent, et surtout le fait même de la loi, la *notion de Loi*.

Obtenues par l'application à une réalité sociale déterminée, et donc incomplète, des principes et des méthodes que je viens de décrire, ces lois présentent un indiscutable intérêt : je me borne ici à une vue des plus sommaires (et je le déplore, car la richesse des *Prolégomènes* mériterait une longue et patiente étude).

Pourtant, on peut essayer de limiter la perspective. Ibn Khaldoun reste, au fond, l'homme d'une grande théorie qui domine les *Prolégomènes* : celle du pouvoir politique dont il a tenté assez heureusement, et surtout avec un rationalisme remarquable, de discerner les lois d'évolution.

Ce faisant, il a surtout, et pour ainsi dire uniquement, tenu compte de l'Afrique du Nord, pays où régnait la plus grande instabilité politique due à l'importance des éléments nomades, source constante de désordre quand aucune force extérieure ne venait les maintenir. Ibn Khaldoun en est donc venu à formuler ainsi une loi, que l'on peut qualifier de bio-sociologique, qui est la loi des Trois Générations et de la durée des Empires :

« Nous avons dit que la durée d'un empire ne dépasse pas ordinairement trois générations. En effet, la première génération conserve son caractère de peuple nomade, les rudes habitudes de la vie sauvage, la sobriété, la bravoure, la passion du brigandage et l'habitude de s'entrepanser l'autorité; aussi l'esprit de tribu dans cette génération reste en vigueur, son glaive est toujours affilé, son voisinage redoutable, et les autres hommes se laissent vaincre par ses armes. La possession d'un empire et le bien-être qui s'ensuit influent sur le caractère de la seconde génération; chez elle, les habitudes de la vie nomade se remplacent par celles de la vie sédentaire, la pénurie est changée en aisance et la communauté du pouvoir en autocratie. Un seul individu exerce toute l'autorité; le peuple, trop indolent pour essayer de la reconquérir, échange l'amour de la domination contre l'avitissement et la soumission. » (T. I, p. 348.)

On voit bien par là que ce qui le préoccupe davantage, c'est le problème capital de son temps : celui de la suprématie. Pourquoi certains groupes prennent-ils la suprématie, comment la perdent-ils ?

L'esprit dans lequel il étudie cette question capitale est fort remarquable : il pense, en somme, que la vie nomade confère aux tribus des qualités dominantes, et comme une vocation pour la suprématie. Le nomadisme serait la source de tout empire, ce qui, depuis la chute de Rome, était presque une vérité.

Ibn Khaldoun, par cette voie, parvient à une analyse précise du processus d'évolution : la vie sobre des tribus nomades, « l'esprit de corps » dont elles font preuve, leur donnent la force qui leur permet la conquête du pouvoir. Puis, le luxe, la perte de l'esprit de corps qui en résulte, entraînent la domination de quelques-uns, le despotisme, la décadence... C'est dans l'analyse de ce processus de dissolution des états que notre philosophe fait preuve, justement, du sens le plus aigu des réalités économiques et de la plus grande *logique expérimentale*.

Il a montré la manière dont les charges financières d'un état qui vieillit s'alourdissent jusqu'à tarir les sources de la prospérité. Il a décrit la désagrégation sociale produite par l'endettement de la plus grande partie de la population de la cité vis-à-vis d'une oligarchie. Il a vu, et de façon très perspicace, comment en Afrique du Nord les irruptions de dynasties nouvelles trouvent un terrain préparé par le mécontentement des masses, la misère des paysans, le travail sous-jacent des confréries presque toujours affiliées au parti nouveau, avant même qu'il soit au pouvoir.

Reconnaissons-le : Ibn Khaldoun s'est attaqué aux plus grandes questions, et il ne pouvait, à cette époque, leur donner de plus pertinentes réponses; sans cesse il a mêlé ses vues déterministes de l'univers au sens quelque peu simpliste de la fatalité, qu'il devait à ses origines, et cela même, qui nous surprend d'abord, nous séduit dans son œuvre.

Lui aussi s'est posé le problème de l'inégalité, celui des causes et des effets en matière sociale... Il déclare la liberté, la dignité, incompatibles avec les agréments de la vie urbaine ou seulement sédentaire : l'homme y devient proie désignée de la tyrannie. Si bien que nous n'avons guère le choix qu'entre la barbarie du nomade famélique et la servitude confortable inhérente à la vie citadine.

C'est là, on en conviendra, une vue assez pessimiste du monde; et si les sympathies d'Ibn Khaldoun paraissent aller au nomade famélique, vivant dans une sorte de communisme primitif, sa propre existence prouve qu'il a lui-même opté pour la vie des villes et, jusqu'à un certain point, pour la servitude... Mais ne soyons pas trop méchants pour les grands hommes! Leurs contradictions sont innombrables...

Il est bien vrai, en tous cas, que l'auteur des *Prolégomènes* ne s'est jamais illusionné sur les hommes : la civilisation lui apparaissait comme un cycle monotone, sans grand espoir de progrès, où les élévations et les décadences des dynasties et des princes se succèdent sans fantaisie ni mystère. Mais comment s'en étonner, si l'on songe à ce qu'était alors le Moghreb ?

Rarement l'histoire avait offert pareil spectacle d'une régres-

sion continuelle à travers des épisodes d'allure tellement semblable : même les dynasties issues de l'empire almohade, ces Hafsidés, ces Mérinides et ces Abd el Wadites que connut Ibn Khaldoun rappelaient les illustres trois royaumes du IX^e siècle, les Aghlabides, les Rostamides et les Idrisides... L'humanité semblait, pour un esprit à la fois clairvoyant, logique et accoutumé au vieux fatalisme de l'Orient, suivre un cours inexorable et décevant : c'était la grande tentation de la raison, sa vraie gloire, que d'en pénétrer les lois. Ce fut l'honneur d'Ibn Khaldoun d'avoir voulu le premier inaugurer une voie aussi féconde, et l'esprit même avec lequel il entreprit cette tâche, sa méthode, nous semblent, comme il est naturel, plus remarquables encore que les résultats auxquels il est parvenu.

Conclusion.

On le voit, j'espère : je n'ai pu qu'esquisser ici les grandes lignes de cette œuvre immense! J'ai seulement tenté de déterminer, aussi schématiquement que possible, la forme d'un esprit singulier, étonnamment moderne — à tout prendre — si l'on considère le siècle où il parut et la rigueur scientifique dont il fit preuve.

Sachons le reconnaître, malgré le silence qui les entoure encore : les *Prolégomènes* sont un des moments solennels de la pensée humaine, une des étapes capitales de la philosophie.

Cette méditation contient tout ce qu'une raison d'homme peut, à elle seule, vouloir d'universalité, de goût passionné du vrai, de profonde compréhension; et cela, dans un examen qu'elle sent indispensable du monde vivant, de toutes les réalités sociales et économiques.

Ce Tunisien, qui en plein XIV^e siècle, enfermé dans son manoir algérien, préfigure Descartes et Montesquieu, Spencer et Durkheim, aurait mérité beaucoup plus de gloire.

Sans doute était-il le seul musulman qui eût tenté d'appliquer sans aucun formalisme le pouvoir de la raison à une réalité spécifiquement humaine — et nord-africaine — pour l'unique satisfaction de la probité intellectuelle et de la rigueur de l'esprit. Quand il écrivit cette œuvre, il ne s'agissait pas pour lui de se pousser dans le monde : il ne souhaitait que voir clair dans le chaos des civilisations, comprendre le difficile et passionnant mécanisme humain.

Il aurait pu être à l'origine d'un vaste mouvement de rénovation intellectuelle; mais personne ne vit alors, ou ne voulut voir,

son importance. En Orient, les *Prolégomènes* furent systématiquement ignorés — et, à plus forte raison, dans cet Occident qu'Ibn Khaldoun lui-même avouait ne pas connaître. (Il avait seulement entendu dire que, loin dans le Nord, en une ville des Francs qui s'appelaient Paris, la culture brillait d'un vif éclat...) Par orthodoxie, les universités musulmanes eurent tendance à restreindre le nombre de leurs enseignements, et, bien souvent, les *Prolégomènes* touchaient à des sujets scabreux... Ils contenaient, au surplus, comme une condamnation implicite des institutions politiques en vigueur. Car Ibn Khaldoun est peu respectueux pour toutes ces dynasties et toutes ces souverainetés se succédant au rythme précipité d'une monotone histoire; peu orthodoxe aussi, bien que croyant... Son style, enfin, est trop peu soucieux d'élégance, trop dépouillé, pour plaire à des « lettrés », habitués à placer au-dessus des mérites de la pensée les finesses de la forme.

Les temps modernes semblent réparer cette injustice, et je n'en veux pour preuve que la belle thèse de doctorat soutenue naguère à Paris par l'éminent doyen de la faculté du Caire : M. Taha Hussein. L'Occident attendit jusqu'au XVIII^e et au XIX^e siècle pour reconnaître qu'Ibn Khaldoun avait un authentique génie. Malgré cela, il est encore fort peu connu : son nom reste absent du fronton de la bibliothèque Sainte-Geneviève, où pourtant sont inscrits tant de grands hommes...

Quelques-uns lui veulent redonner sa vraie place; ce vœu en témoigne qu'a formulé récemment, au cours d'une belle étude sur « L'humanisme musulman », M. Louis Gardet (dans *Ibla*, Tunis) : « Ibn Khaldoun, mis en honneur par l'Occident moderne et largement agréé par l'Islam contemporain, sera, on peut l'espérer, l'un des ancêtres de l'humanisme musulman de demain. »

Certes, il le mériterait : car il eut pour ambition immense d'expliquer l'histoire même de l'humanité. Ni Platon, ni Aristote, qui pourtant le dépassent souvent en profondeur, n'avaient visé si haut.

Un homme peut-être apprécia Ibn Khaldoun en des circonstances bizarres vers la fin de sa vie, et ce fut Timour Leng, ce Turco-Mongol si peu intellectuel qui, à Damas, témoigna tant d'égards à son hôte illustre échappé du camp ennemi. La conversation dut être étrange; dialogue éternel des conquérants aveuglés par l'ambition, et pourtant respectueux à l'occasion de l'esprit, avec ces intellectuels qui ne peuvent en leurs œuvres que proclamer le néant de leurs projets et de leurs rêves de domination. (Il semble, d'ailleurs, qu'Ibn Khaldoun se soit en l'occurrence montré un parfait flatteur!)

Davantage, ce merveilleux penseur médiéval nous prouve que l'humanisme arabo-musulman peut égaler les plus fameux en s'adaptant au réel et au jeu complexe, notamment, de cette société qui est la réalité fondamentale et la trame nécessaire de toute existence humaine. En un passé déjà lointain, Ibn Khaldoun atteste une aptitude rationaliste qu'il est possible de retrouver, et que retrouve déjà le jeune Islam : à lui seul, et presque seul en son temps, il détruirait la légende d'une parfaite incompatibilité entre l'esprit musulman et la science; sans être athée, il sait être humaniste, gardant toutefois ce pessimisme quelque peu déprimant en matière historique que donne la certitude de la vanité des choses terrestres, et que tout l'Islam a connu.

Alors que tant d'écrivains musulmans, d'historiens et d'annalistes de l'Orient doivent à la notion du Mektoub une vue discontinuée des faits, n'apercevant dans le vaste jeu de l'histoire que l'inexplicable caprice du destin, celui-ci trouve un rythme tout humain, un rythme cyclique, rationnellement pénétrable.

Surtout, quand tant d'autres cèdent aux prestiges de l'esthétisme et de l'élégance formelle, dispensant à une petite société de privilégiés du sort les trésors subtils de leur esprit, comme si souvent chez les Abbassides, Ibn Khaldoun reste délibérément à l'écart, en ses *Moqadimmat*, de tout humanisme de cour : il s'en prend aux réalités concrètes sur lesquelles se fonde la vie des peuples et du peuple — il sait l'importance des prix du blé et de l'orge, des impôts et des crises économiques.

L'affectivité ne l'égare point. Il reste fidèle à cette humanité totale qu'il porte en lui et qu'il ne saurait trahir. C'est pourquoi il appartient non seulement à l'héritage culturel de l'Islam, mais à l'humanisme universel.

GEORGES-ALBERT ASTRE.

III

VUES SUR L'ISLAM

ET

LE MONDE MUSULMAN

L'ÉSOTÉRISME ISLAMIQUE

De toutes les doctrines traditionnelles, la doctrine islamique est peut-être celle où est marquée le plus nettement la distinction de deux parties complémentaires l'une de l'autre, que l'on peut désigner comme l'exotérisme et l'ésotérisme. Ce sont, suivant la terminologie arabe, *es-shariyah*, c'est-à-dire littéralement la « grande route », commune à tous, et *el-haqiqah*, c'est-à-dire la « vérité » intérieure, réservée à l'élite, non en vertu d'une décision plus ou moins arbitraire, mais par la nature même des choses, parce que tous ne possèdent pas les aptitudes ou les « qualifications » requises pour parvenir à sa connaissance. On les compare souvent, pour exprimer leur caractère respectivement « extérieur » et « intérieur », à l'« écorce » et au « noyau » (*el-qishr wa el-lobb*), ou encore à la circonférence et à son centre. La *shariyah* comprend tout ce que le langage occidental désignerait comme proprement « religieux », et notamment tout le côté social et législatif qui, dans l'Islam, s'intègre essentiellement à la religion; on pourrait dire qu'elle est avant tout règle d'action, tandis que la *haqiqah* est connaissance pure; mais il doit être bien entendu que c'est cette connaissance qui donne à la *shariyah* même son sens supérieur et profond et sa vraie raison d'être, de sorte que, bien que tous ceux qui participent à la tradition n'en soient pas conscients, elle en est véritablement le principe, comme le centre l'est de la circonférence.

Mais ce n'est pas tout : on peut dire que l'ésotérisme comprend non seulement la *haqiqah*, mais aussi les moyens destinés à y parvenir; et l'ensemble de ces moyens est appelé *tariqah*, « voie » ou « sentier » conduisant de la *shariyah* vers la *haqiqah*. Si nous reprenons l'image symbolique de la circonférence, la *tariqah* sera représentée par le rayon allant de celle-ci au centre; et nous voyons alors ceci : à chaque point de la circonférence correspond un rayon, et tous les rayons, qui sont aussi en multitude indéfinie, aboutissent également au centre. On peut dire que ces rayons sont autant de *turuq* adaptées aux êtres qui sont « situés » aux différents points de la circonférence, selon la diversité de leurs natures individuelles; c'est pourquoi il est dit que « les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les âmes des hommes » (*et-turuqu ila 'Llahi Ka-nufûsi bani Adam*); ainsi, les « voies » sont multiples, et d'autant plus différentes entre elles qu'on les envi-

sage plus près de leur point de départ sur la circonférence, mais le but est un, car il n'y a qu'un seul centre et qu'une seule vérité. En toute rigueur, les différences initiales s'effacent avec l'« individualité » elle-même (*el-inniyah*, de *ana*, « moi »), c'est-à-dire quand sont atteints les états supérieurs de l'être et quand les attributs (*çifât*) d'*el-abd*, ou de la créature, qui ne sont proprement que des limitations, disparaissent (*el-faná* ou l'« extinction ») pour ne laisser subsister que ceux d'*Allah* (*el-baqâ* ou la « permanence »), l'être étant identifié à ceux-ci dans sa « personnalité » ou son « essence » (*edh-dhât*).

L'ésotérisme, considéré ainsi comme comprenant à la fois *tarîqah* et *haqîqah*, en tant que moyens et fin, est désigné en arabe par le terme général *el-taçawwuf*, qu'on ne peut traduire exactement que par « initiation »; nous reviendrons d'ailleurs sur ce point par la suite. Les Occidentaux ont forgé le mot « çûfisme » pour désigner spécialement l'ésotérisme islamique (alors que *taçawwuf* peut s'appliquer à toute doctrine ésotérique et initiatique, à quelque forme traditionnelle qu'elle appartienne); mais ce mot, outre qu'il n'est qu'une dénomination toute conventionnelle, présente un inconvénient assez fâcheux : c'est que sa terminaison évoque presque inévitablement l'idée d'une doctrine propre à une école particulière, alors qu'il n'y a rien de tel en réalité, et que les écoles ne sont ici que des *turuq*, c'est-à-dire, en somme, des méthodes diverses, sans qu'il puisse y avoir au fond aucune différence doctrinale, car « la doctrine de l'Unité est unique » (*el-tawhîdu wâhidun*). Pour ce qui est de la dérivation de ces désignations, elles viennent évidemment du mot *çûfi*; mais, au sujet de celui-ci, il y a lieu tout d'abord de remarquer ceci : c'est que personne ne peut jamais se dire *çûfi*, si ce n'est par pure ignorance, car il prouve par là même qu'il ne l'est pas réellement, cette qualité étant nécessairement un « secret » (*sirr*) entre le véritable *çûfi* et *Allah*; on peut seulement se dire *mutaçawwuf*, terme qui s'applique à quiconque est entré dans la « voie » initiatique, à quelque degré qu'il soit parvenu; mais le *çûfi*, au vrai sens de ce mot, est seulement celui qui a atteint le degré suprême. On a prétendu assigner au mot *çûfi* lui-même des origines fort diverses; mais cette question, au point de vue où l'on se place le plus habituellement, est sans doute insoluble : nous dirions volontiers que ce mot a trop d'étymologies supposées, et ni plus ni moins plausibles les unes que les autres, pour en avoir véritablement une; en réalité, il faut y voir plutôt une dénomination purement symbolique, une sorte de « chiffre », si l'on veut, qui, comme tel, n'a pas besoin d'avoir une dérivation linguistique à proprement parler; et ce cas n'est d'ailleurs pas unique, mais on pourrait en trouver de comparables dans d'autres traditions. Quant aux soi-disant étymologies, ce ne sont au

fond que des similitudes phonétiques, qui, du reste, suivant les lois d'un certain symbolisme, correspondent effectivement à des relations entre diverses idées venant ainsi se grouper plus ou moins accessoirement autour du mot dont il s'agit; mais ici, étant donné le caractère de la langue arabe (caractère qui lui est d'ailleurs commun avec la langue hébraïque), le sens premier et fondamental doit être donné par les nombres; et, en fait, ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que par l'addition des valeurs numériques des lettres dont il est formé, le mot *çâfi* a le même nombre que *El-Hekmah el-ilahiyah*, c'est-à-dire « la Sagesse divine ». Le *çâfi* véritable est donc celui qui possède cette Sagesse, ou, en d'autres termes, il est *el-ârif bi' Llah*, c'est-à-dire « celui qui connaît par Dieu », car Il ne peut être connu que par Lui-même; et c'est bien là le degré suprême et « total » dans la connaissance de la *haqiqah*¹.

De tout ce qui précède, nous pouvons tirer quelques conséquences importantes, et tout d'abord celle-ci que le « çâfisme » n'est point quelque chose de « surajouté » à la doctrine islamique, quelque chose qui serait venu s'y adjoindre après coup et du dehors, mais qu'il en est au contraire une partie essentielle, puisque, sans lui, elle serait manifestement incomplète, et même incomplète par en haut, c'est-à-dire quant à son principe même. La supposition toute gratuite d'une origine étrangère, grecque, perse ou indienne, est d'ailleurs contredite formellement par le fait que les moyens d'expression propres à l'ésotérisme islamique sont étroitement liés à la constitution même de la langue arabe; et s'il y a incontestablement des similitudes avec les doctrines du même ordre qui existent ailleurs, elles s'expliquent tout naturellement et sans qu'il soit besoin de recourir à des « emprunts » hypothétiques, car, la vérité étant une, toutes les doctrines traditionnelles sont nécessairement identiques en leur essence quelle que soit la diversité des formes dont elles se revêtent. Peu im-

1. Dans un ouvrage sur le *Taçawwuf*, écrit en arabe, mais de tendances très modernes, un auteur syrien, qui nous connaît d'ailleurs assez peu pour nous avoir pris pour un « orientaliste », s'est avisé de nous adresser une critique plutôt singulière; ayant lu, nous ne savons comment, *ec-çâfiyah* au lieu de *çâfi* (numéro spécial des *Cahiers du Sud* de 1935 sur *L'Islam et l'Occident*), il s'est imaginé que notre calcul était inexact; voulant ensuite en faire lui-même un à sa façon, il est arrivé, grâce à plusieurs erreurs dans la valeur numérique des lettres, à trouver (cette fois comme équivalent d'*ec-çâfi*, ce qui est encore faux) *el-hakim el-ilahi*, sans du reste s'apercevoir que, un *ye* valant deux *he*, ces mots forment exactement le même total que *el hekmah el-ilahiyah*! Nous savons bien que l'*abjad* est ignoré de l'enseignement scolaire actuel, qui ne connaît plus que l'ordre simplement grammatical des lettres; mais tout de même, chez quelqu'un qui a la prétention de traiter ces questions, une telle ignorance dépasse les bornes permises... Quoi qu'il en soit, *el-hakim el-ilahi* et *el-hekma el-ilahiyah* donnent bien le même sens au fond; mais la première de ces deux expressions a un caractère quelque peu insolite, tandis que la seconde, celle que nous avons indiquée, est au contraire tout à fait traditionnelle.

porte d'ailleurs, quant à cette question des origines, que le mot *çûfi* lui-même et ses dérivés (*taçawwuf*, *mu-taçawwuf*) aient existé dans la langue dès le début, ou qu'ils n'aient apparu qu'à une époque plus ou moins tardive, ce qui est un grand sujet de discussion parmi les historiens; la chose peut fort bien avoir existé avant le mot, soit sous une autre désignation, soit même sans qu'on ait éprouvé alors le besoin de lui en donner une. En tout cas, et ceci doit suffire à trancher la question pour quiconque ne l'envisage pas simplement « de l'extérieur », la tradition indiquer expressément que l'ésotérisme, aussi bien que l'exotérisme, procède directement de l'enseignement même du Prophète, et, en fait, toute *tariqah* authentique et régulière possède une *silsilah* ou « chaîne » de transmission initiatique remontant toujours en définitive à celui-ci à travers un plus ou moins grand nombre d'intermédiaires. Même si, par la suite, certaines *turuq* ont réellement « emprunté », et mieux vaudrait dire « adapté », quelques détails de leurs méthodes particulières (quoique, ici encore, les similitudes puissent tout aussi bien s'expliquer par la possession des mêmes connaissances, notamment en ce qui concerne la « science du rythme » dans ses différentes branches), cela n'a qu'une importance bien secondaire et n'affecte en rien l'essentiel. La vérité est que le « çûfisme » est arabe comme le Coran lui-même, dans lequel il a ses principes directs; mais encore faut-il, pour les y trouver, que le Coran soit compris et interprété suivant les *haqâiq* qui en constituent le sens profond, et non pas simplement par les procédés linguistiques, logiques et théologiques des *ulamâ ez-zâhir* (littéralement « savants de l'extérieur ») ou docteurs de la *shariyah*, dont la compétence ne s'étend qu'au domaine exotérique. Il s'agit bien là, en effet, de deux domaines nettement différents, et c'est pourquoi il ne peut jamais y avoir entre eux ni contradiction ni conflit réel; il est d'ailleurs évident qu'on ne saurait en aucune façon opposer l'exotérisme et l'ésotérisme, puisque le second prend au contraire sa base et son point d'appui nécessaire dans le premier, et que ce ne sont là véritablement que les deux aspects ou les deux faces d'une seule et même doctrine.

Ensuite nous devons faire remarquer que, contrairement à une opinion trop répandue actuellement parmi les Occidentaux, l'ésotérisme islamique n'a rien de commun avec le « mysticisme »; les raisons en sont faciles à comprendre par tout ce que nous avons exposé jusqu'ici. D'abord, le mysticisme semble bien être en réalité quelque chose de tout à fait spécial au Christianisme, et ce n'est que par des assimilations erronées qu'on peut prétendre en trouver ailleurs des équivalents plus ou moins exacts; quelques ressemblances extérieures, dans l'emploi de certaines expressions, sont sans doute à l'origine de cette méprise, mais

elles ne sauraient aucunement la justifier en présence de différences qui portent sur tout l'essentiel. Le mysticisme appartient tout entier, par définition même, au domaine religieux, donc relève purement et simplement de l'exotérisme; et, en outre, le but vers lequel il tend est assurément loin d'être de l'ordre de la connaissance pure. D'autre part, le mystique, ayant une attitude « passive » et se bornant par conséquent à recevoir ce qui vient à lui en quelque sorte spontanément et sans aucune initiative de sa part, ne saurait avoir de méthode; il ne peut donc pas y avoir de *tarîqah* mystique, et une telle chose est même inconcevable, car elle est contradictoire au fond. De plus, le mystique, étant toujours un isolé, et cela par le fait même du caractère « passif » de sa « réalisation », n'a ni *sheikh* ou « maître spirituel » (ce qui, bien entendu, n'a absolument rien de commun avec un « directeur de conscience » au sens religieux), ni *silsilah* ou « chaîne » par laquelle lui serait transmise une « influence spirituelle » (nous employons cette expression pour rendre aussi exactement que possible la signification du mot arabe *barakah*), la seconde de ces deux choses étant d'ailleurs une conséquence immédiate de la première. La transmission régulière de l'« influence spirituelle » est ce qui caractérise essentiellement l'« initiation », et même ce qui la constitue proprement, et c'est pourquoi nous avons employé ce mot plus haut pour traduire *taçawwuf*; l'ésotérisme islamique, comme du reste tout véritable ésotérisme, est « initiatique » et ne peut être autre chose; et, sans même entrer dans la question de la différence des buts, différence qui résulte d'ailleurs de celle même des deux domaines auxquels ils se réfèrent, nous pouvons dire que la « voie mystique » et la « voie initiatique » sont radicalement incompatibles en raison de leurs caractères respectifs. Faut-il ajouter encore qu'il n'y a en arabe aucun mot par lequel on puisse traduire même approximativement celui de « mysticisme », tellement l'idée que celui-ci exprime représente quelque chose de complètement étranger à la tradition islamique ?

La doctrine initiatique est, en son essence, purement métaphysique au sens véritable et original de ce mot; mais, dans l'Islam comme dans les autres formes traditionnelles, elle comporte en outre, à titre d'applications plus ou moins directes à divers domaines contingents, tout un ensemble complexe de « sciences traditionnelles »; et ces sciences étant comme suspendues aux principes métaphysiques dont elles dépendent et dérivent entièrement, et tirant d'ailleurs de ce rattachement et des « transpositions » qu'il permet toute leur valeur réelle, sont par là, bien qu'à un rang secondaire et subordonné, partie intégrante de la doctrine elle-même et non point des adjonctions plus ou moins artificielles ou superflues. Il y a là quelque chose qui semble par-

ticulièrement difficile à comprendre pour les Occidentaux, sans doute parce qu'ils ne peuvent trouver chez eux aucun point de comparaison à cet égard; il y a eu cependant des sciences analogues en Occident, dans l'antiquité et au moyen âge, mais ce sont là des choses entièrement oubliées des modernes, qui en ignorent la vraie nature et souvent n'en conçoivent même pas l'existence; et, tout spécialement, ceux qui confondent l'ésotérisme avec le mysticisme ne savent quels peuvent être le rôle et la place de ces sciences qui, évidemment, représentent des connaissances aussi éloignées que possible de ce que peuvent être les préoccupations d'un mystique, et dont, par suite, l'incorporation au « çûfisme » constitue pour eux une indéchiffrable énigme. Telle est la science des nombres et des lettres, dont nous avons indiqué plus haut un exemple pour l'interprétation du mot çûfi, et qui ne se retrouve sous une forme comparable que dans la *qabbalah* hébraïque, en raison de l'étroite affinité des langues qui servent à l'expression de ces deux traditions, langues dont cette science peut même seule donner la compréhension profonde. Telles sont aussi les diverses sciences « cosmologiques » qui rentrent en partie dans ce qu'on désigne sous le nom d'« hermétisme »; et nous devons noter à ce propos que l'alchimie n'est entendue dans un sens « matériel » que par les ignorants pour qui le symbolisme est lettre morte, ceux-là mêmes que les véritables alchimistes du moyen âge occidental stigmatisaient des noms de « souffleurs » et de « brûleurs de charbon », et qui furent les authentiques précurseurs de la chimie moderne, si peu flatteuse que soit pour celle-ci une telle origine. De même, l'astrologie, autre science cosmologique, est en réalité tout autre chose que l'« art divinatoire » ou la « science conjecturale » que veulent y voir uniquement les modernes; elle se rapporte avant tout à la connaissance des « lois cycliques », qui joue un rôle important dans toutes les doctrines traditionnelles. Il y a d'ailleurs une certaine correspondance entre toutes ces sciences qui, par le fait qu'elles procèdent essentiellement des mêmes principes, sont, à certain point de vue, comme des représentations différentes d'une seule et même chose : ainsi, l'astrologie, l'alchimie et même la science des lettres ne font pour ainsi dire que traduire les mêmes vérités dans les langages propres à différents ordres de réalité, unis entre eux par la loi de l'analogie universelle, fondement de toute correspondance symbolique; et, en vertu de cette même analogie, ces sciences trouvent, par une transposition appropriée, leur application dans le domaine du « microcosme » aussi bien que dans celui du « macrocosme », car le processus initiatique reproduit, dans toutes ses phases, le processus cosmologique lui-même. Il faut d'ailleurs, pour avoir la pleine conscience de toutes ces corrélations, être parvenu à un degré très élevé de la hié-

rarchie initiatique, degré qui se désigne comme celui du « souffre rouge » (*el-Kebrît el ahmar*); et celui qui possède ce degré peut, par la science appelée *simîâ* (mot qu'il ne faut pas confondre avec *Kimîâ*), en opérant certaines mutations sur les lettres et les nombres, agir sur les êtres et les choses qui correspondent à ceux-ci dans l'ordre cosmique. Le *jafr*, qui, suivant la tradition, doit son origine à Seyidnâ Ali lui-même, est une application de ces mêmes sciences à la prévision des événements futurs; et cette application, où interviennent naturellement les « lois cycliques » auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure, présente, pour qui sait la comprendre et l'interpréter (car il y a là comme une sorte de « cryptographie », ce qui n'est d'ailleurs pas plus étonnant au fond que la notation algébrique), toute la rigueur d'une science exacte et mathématique. On pourrait citer bien d'autres « sciences traditionnelles » dont certaines sembleraient peut-être encore plus étranges à ceux qui n'ont point l'habitude de ces choses; mais il faut nous borner, et nous ne pourrions insister davantage là-dessus sans sortir du cadre de cet exposé où nous devons forcément nous en tenir aux généralités.

Enfin, nous devons ajouter une dernière observation dont l'importance est capitale pour bien comprendre le véritable caractère de la doctrine initiatique : c'est que celle-ci n'est point affaire d'« érudition » et ne saurait aucunement s'apprendre par la lecture des livres à la façon des connaissances ordinaires et « profanes ». Les écrits des plus grands maîtres eux-mêmes ne peuvent que servir de « supports » à la méditation; on ne devient point *mutaçaawwuf* uniquement pour les avoir lus, et ils demeurent d'ailleurs le plus souvent incompréhensibles à ceux qui ne sont point « qualifiés ». Il faut en effet, avant tout, posséder certaines dispositions ou aptitudes innées auxquelles aucun effort ne saurait suppléer; et il faut ensuite le rattachement à une *silsilah* régulière, car la transmission de l'« influence spirituelle », qui s'obtient par ce rattachement, est, comme nous l'avons déjà dit, la condition essentielle sans laquelle il n'est point d'initiation, fût-ce au degré le plus élémentaire. Cette transmission, étant acquise une fois pour toutes, doit être le point de départ d'un travail purement intérieur pour lequel tous les moyens extérieurs ne peuvent être rien de plus que des aides et des appuis, d'ailleurs nécessaires dès lors qu'il faut tenir compte de la nature de l'être humain tel qu'il est en fait; et c'est par ce travail intérieur seul que l'être s'élèvera de degré en degré, s'il en est capable, jusqu'au sommet de la hiérarchie initiatique, jusqu'à l'« Identité suprême », état absolument permanent et inconditionné, au delà des limitations de toute existence contingente et transitoire, qui est l'état du véritable *çûft*.

RENÉ GUÉNON.

L'ARABE, LANGUE LITURGIQUE DE L'ISLAM

D'elle-même, la langue arabe coagule et condense, avec un certain durcissement métallique, et parfois une réfulgence hyaline de cristal, — l'idée qu'elle veut exprimer, — sans céder sous la prise du sujet parlant qui l'énonce. C'est une langue sémitique, occupant donc une position intermédiaire entre les langues aryennes et les agglutinantes; et si, dans les autres langues sémitiques, la présentation de l'idée est déjà, pour des raisons de texture grammaticale, elliptique et gnomique, discontinue et saccadée, — en arabe, la seule qui subsiste comme langue de civilisation, ces traits s'aggravent encore, l'idée jaillit de la gangle de la phrase comme l'étincelle du silex.

L'Islam, en faisant de l'arabe sa langue « liturgique », a favorisé à l'extrême ce durcissement compact et dense, cette abstraction osseuse. C'est en arabe, non en hébreu ni en araméen, que le sémitisme a pris conscience de son originalité grammaticale : trilittéralité fixe des racines, syntaxe verbale relative à l'action et non à l'agent, morphologie tri-vocalique (apprendre à vocaliser apprend à penser; la voyelle dynamise le texte consonantique amorphe et inerte) avec flexion unique pour les noms et les verbes, emprise dominatrice de la morphologie sur le lexique et la syntaxe, c'est en arabe que ces traits s'affirment le mieux, sous la pression de l'Islam.

La révélation, qui ne s'est exprimée et modalisée qu'en langues sémitiques, a eu sa croissance en hébreu, s'est épanouie en araméen au-dessus des haies épineuses d'Israël, dans le « vêtement » du lys messianique, puis elle s'est trouvée mystérieusement calcinée « in clibanum », en arabe, avec les « dhâriyât » coraniques, les brises brûlantes du Jugement. Considérons les racines sémitiques communes : en passant du syriaque à l'arabe, « aimer, RHM » devient « avoir pitié », — « espérer, ÇBR » devient « endurer », — « rédimer, FRQ » devient « séparer », — « remercier, HMD » devient « louer ». Par durcissement, « LHM, pain » en hébreu, devient « viande » en arabe, — et « BSHR viande » en hébreu, « homme » en arabe.

Cette calcination littérale, qui a facilité à l'arabe son rôle de langue de culture scientifique, nominaliste et dénationalisante, rôle que joue aussi pour d'autres raisons le français, — scelle d'une valeur religieuse spéciale, presque apocalyptique, les sens spécifiques attachés aux consonnes de l'alphabet arabe. On sait que tout mot arabe est composé d'un « corps » de consonnes, seules écrites en noir sur la ligne, et d'une « âme », leur vocalisation : mêe aux initiales par le hamza, et notée facultativement en rouge, en dehors de la ligne. Il y a d'abord les vingt-deux consonnes sémitiques fondamentales (dont quatre sont devenues voyelles en grec) où une, le sîn, s'est très anciennement dédoublée (c'est le fameux shibboleth, « la lettre de la Trinité »), « complétées » en arabe, par six lettres supplémentaires; afin de noter, dans sa pureté première, la gamme consonantique présémitique de vingt-huit termes que l'arabe seul a conservée intacte. Il est assez piquant d'en expliquer la formation en leur substituant leurs valeurs symboliques (*jafr*). Chaque lettre a un sens : alif veut dire : *élément simple*, fondement... hâ « *énonciation*, naissance de la vie », etc. Nous dirons : en arabe le samech sémitique de la *promesse* tombant a été remplacé par le sîn de l'*obéissance*, qui s'est emphatisé en shîn du *sort volontaire*. Et, pour les six dernières lettres arabes : le tâ de l'*extase* (le féminin, la deuxième personne) s'est échangé avec le thav de la *conclusion signée*, et emphatisé en thâ de la *fructification*; le tâ de la *saineté divine* s'est échangé avec le teth de l'*extase* et emphatisé en zâ de l'*apparition divine*; le çad de l'*esprit* de discernement et de justice s'est emphatisé en dâd de l'*exclusion*; l'ayn, *sens originel*, s'est emphatisé en ghayan du *mystère final*; le hâ de l'*actualisation vitale* s'est emphatisé en khâ de l'*immortalité*; enfin le dâl de la *genèse* s'est emphatisé en dhâl de la *substance*.

L'arabe comprend ainsi sept lettres dédoublées, et on peut dire que le Livre religieux noté dans cette langue est scellé de sept sceaux. De fait, en vingt-huit endroits, des lettres isolées, fort mystérieuses, commencent ses sourates, annoncées ainsi : « Telles sont les consonnes du Livre Sage », comme si elles étaient les clés du texte dont elles font partie intégrante. Il y en a quatorze : les commentateurs les appellent « nourâniya », « lumineuses ». Elles impliquent des équations curieuses : YS (s. XXXVI) = 'ayn = 70 = KN, qui se vocalise « kun » : c'est le « fiat » décrit au verset xxxvi, 82. Elles ont surtout servi, comme chronogrammes, en arithmologie pour prévoir des événements.

On remarquera, comme chronogrammes historiquement remarquables, l'an 40, l'an Mîm, c'est celui de la mort de 'Alî, héritier de la pensée de Mohammed (Mîm = l'onomaturge); l'an 60, l'an Çâd, est celui où Hocçîn partit se faire tuer pour la

justice. Les Fâtimites ont prononcé leur action en l'an 290 (Fâtir = Fâtima) et en l'an 300 (Shîn-Tâ, inverse du nom d'Iblis); c'est le nombre coranique du sommeil des Sept Dormants que des mystiques, en souvenir de Hallâj martyrisé cette année-là, considèrent le nombre de la consommation de l'amour divin, au terme du « sursis » de la justice.

Pourquoi cette dessication littérale de la langue arabe, devenue culturelle et classique sous le signe de l'Islam? Exclue jadis de l'offrande abrahamique — sur le Moria — la race arabe se trouve ancrée dans une ignorance presque invincible de la crucifixion et de sa douloureuse réalité : un saint de Dieu ne doit pas souffrir ignominieusement, un Juge ne doit pas avoir été condamné, un prophète ne peut être ni un pénitent ni un vaincu, car ce serait la défaite de Dieu; le péché d'Adam est annihilé, il ne peut y avoir de chaînons adultères dans la généalogie du Christ; l'âme ne souffre pas séparée, mais meurt et ressuscite avec le corps : tel est « l'arabianisme » que le Coran a accentué et confirmé; c'est la protestation de la nature charnelle de l'homme privée d'appui, la « prudence terrienne », celle des « marchands de Merrha et de Théman et des conteurs d'histoires », s'exprimant avec une naïveté encore plus primitive que celle de l'enfant.

Il y a plus : il convenait que ce fût au désert arabe, où l'on chassait 'Azâzil, le bouc émissaire, et chez ceux qui n'ont plus comme lien avec le Dieu d'Abraham que le fait d'être de la descendance charnelle d'Ismaël, et où le souci des généalogies tribales, leur seul patrimoine, les empêche de pressentir le secret de la Paternité divine dans le cas inouï d'une Vierge enfantant le Médiateur, — qu'une voix de l'au-delà retentit. Ramenant, pour annoncer le dernier Jugement, la création aux origines : formulant la protestation de la nature angélique primordiale.

Ici, dans la race arabe, dans la langue des exclus, sur les lèvres de Mohammed, la protestation s'explique, prend sa signification historique, celle d'une clôture anticipée en vue du Jugement imminent des hommes. Après ce Jugement, il n'y aura plus de filiation généalogique légale : les élus d'entre les hommes deviendront tous « comme des anges dans le ciel ». C'est la proclamation naïve de l'Amour primordial de Dieu pour le bloc total des prédestinés, passant un peu tôt sous silence comme l'Amant est venu sauver les amants et les conduire à l'Aimé, car Dieu n'est pas seulement l'Amour, — mais l'Amant et l'Aimé, — dont Il procède.

Si Israël est enraciné dans l'espérance et la Chrétienté vouée à la charité, l'Islam est centré sur la foi; l'observance islamique est avant tout le memorandum d'un *credo*, alors que l'observance juive ritualise les commandements prévus dans l'alliance

jurée, et que l'observance chrétienne, après les vérités de son *credo* et ses devoirs de commandement, use des sacrements pour la sanctification par les vertus.

Concentrée sur la lettre d'un *credo*, la pensée religieuse musulmane a essayé de le développer en formules nombrées, se servant des chiffres figurant dans le Coran comme points de départ. Ce faisant, l'arithmologie musulmane, naissant à Koufa, a produit une œuvre très originale qui a influencé l'évolution de la pensée mathématique. En grec comme en arabe, les chiffres étaient notés d'abord par des lettres; mais tandis que l'arithmologie grecque se libéra de l'ambiguïté de cette notation en projetant les nombres dans l'espace géométrique en groupes ponctuels (nombres triangulaires, carrés, pentagonaux), — l'arithmologie musulmane essaya d'élucider cette ambiguïté en projetant les nombres dans le temps discontinu : en expérimentant, par analogie avec les conjonctions astrales, les propriétés spécifiques de certains nombres : pour régler la vie liturgique, et même déclencher des séries d'événements, combinaisons alchimiques, catastrophes sociales, transmigrations psychiques. Travail de pensée éminemment sémitique, qui se liait aux supputations messianiques et aux apocalypses nombrées d'Israël, et influença, avec le « Sefer Yetsira », la formation de la cabale. Retenons ici, seulement, la préférence de l'Islam pour le nombre 4, celui de l'équilibre naturel et de la justice; et surtout pour le nombre 5, le pentagramme, des cinq sens et du mariage. « Cinq » est en Islam le nombre des heures et bases de la prière, des biens pour la dîme, des éléments du hajj (et des jours à Arafât), des genres de jeûne, des motifs d'ablution, des dispenses pour le vendredi; c'est le quint des trésors et du butin; les cinq générations pour la vengeance tribale, les cinq chameaux pour la diya, les cinq takbîr pour les morts shî'ites; ce sont les cinq témoins de la Mubâhala, les cinq clés coraniques du mystère (vi, 59; xxxi, 34) et les cinq doigts de la « main de Fâtima ». Tandis que les nombres préférés d'Israël sont 10 (= la tétractys) et surtout 12 (= le pentapla), — et que le nombre typique de la chrétienté est 7, le seul nombre virginal dans la décade, celui du temps critique et du serment, celui de la Croix et des douleurs, des péchés et des dons, des sacrements et des sceaux, des organes internes et des orifices du crâne.

Si la mission liturgique de la langue hébraïque s'est achevée avec la Loi et les Prophètes, — et celle de l'araméen avec la Bonne Nouvelle du Messie, — la mission liturgique de l'arabe n'est pas encore achevée parmi les nations. Elle a été faite langue de l'*Islâm*, « soumission à la foi », afin de devenir un jour la langue du *Salâm*, de la Paix, souhaitée enfin aux créatures de

la part de Dieu : à l'Heure où la croyance musulmane au Retour de 'Isâ-ibn-Meryem coïncidera avec le second Avènement du Messie chrétien, que le Mahdi arabe doit faire triompher.

Si l'olivier syrien provenant d'un sauvageon spontané par triple greffe figure l'Église chrétienne, — et le figuier paradisiaque le peuple d'Israël, — le palmier de Chaldée, qui figure la race arabe, doit, lui aussi, donner des fruits sans recours à aucune fécondation artificielle, ou « talqih ». Dans une parabole condensée, le Coran nous montre un dattier solitaire, au désert où la Vierge s'était réfugiée pour enfanter; il en tombe des dattes pour nourrir la Mère et l'Enfant; par la vertu créatrice de ce « fiat », « kun », — qui n'est articulé que huit fois dans le Coran; et chaque fois uniquement « au sujet de 'Isâ et de la Résurrection », « fi amr 'Isâ Isâ wa'l Qiyâma ».

LOUIS MASSIGNON.

ISLAM — OCCIDENT — CHRÉTIENTÉ

« *Ahad! Ahad!* »
(*O Unique! Unique!*)

Parmi les voyageurs que leur destin a poussés en terre d'Islam, beaucoup sont revenus séduits et ont parlé de ce qu'ils ont vu avec un enthousiasme qui fait sourire nos Occidentaux. Qu'y a-t-il donc dans cette atmosphère mahométane pour qu'on ait l'impression d'y respirer à l'aise, et quel est le miracle ?

Chacun a sa réponse : l'artiste parlera de la douceur des couleurs, de la grâce des formes, le poète alléguera la vision des mœurs patriarcales et la nostalgie des siècles disparus que l'on voit précisément revivre en Orient; tout cela est vrai, mais ce n'est que le moyen qu'emploie l'Islam pour nous séduire, ce n'est pas la cause de la séduction qui doit être recherchée plus haut.

Celle-ci, pour le dire en deux mots, tient à ce que l'Orient, et en particulier l'Islam, nous présente une civilisation à forme traditionnelle, les choses dans l'esprit de chacun y étant situées à leur vraie place dans la hiérarchie métaphysique.

Mais qu'est-ce que la hiérarchie métaphysique et qu'est-ce que la Tradition ?

On sait comment le monde se présente pour un nombre considérable d'hommes : au sommet, infiniment transcendant et immanent, est Dieu, puis plus bas, s'échelonnant dans le monde manifesté, sont ses diverses créations parmi lesquelles les anges, les âmes, les intelligences et les corps, inertes et vivants. Tout cela constitue une hiérarchie, chaque état étant subordonné à celui qui lui correspond dans le plan supérieur. C'est cette hiérarchie qui donne au monde son harmonie.

Or, nous disons que dans les œuvres des hommes une identique harmonie est désirable, mais qu'elle ne peut être obtenue que si ce qu'ils font, organisation sociale ou actes privés, reproduit, rappelle et symbolise, sur le plan terrestre, la structure surna-

turelle du Cosmos : c'est à quoi tend l'Islam, et c'est cette harmonie qui très subtilement nous y captive pour peu que nous ayons des antennes métaphysiques, car nous y retrouvons vivant ce que nous avons détruit en Occident.

Les hommes, en effet, ont la liberté d'imaginer des principes faux ou, ce qui revient au même, de construire des œuvres ou des sociétés basées sur des principes faux : sur un principe, par exemple, qui consiste à ne pas voir l'existence des plans métaphysiques supérieurs, ce qui est nier Dieu; à élire pour unique objet de connaissance le monde sensible, ce qui aboutit à défier la matière, et à permettre finalement la dictature des puissances d'argent, même si quelques individus conservent encore, pendant quelques générations, les vertus chrétiennes. Un tel renversement de l'ordre hiérarchique est une aberration intellectuelle : c'est le cas dramatique de notre société occidentale moderne : on y asphyxie.

Sans entreprendre une étude détaillée des institutions islamiques, nous rappellerons que tout : politique, droit, vie de la cité, travail, etc., y est organisé selon les prescriptions coraniques. Certes, l'interprétation du Coran n'a pas toujours été aisée, et les controverses comme les écoles ont été nombreuses chez les théologiens; il serait difficile de soutenir que le résultat où ceux-ci ont abouti ait toujours été parfait, et d'autre part on prouverait difficilement aux catholiques que la révélation constituée par le Coran puisse mieux nourrir leur âme que la venue de l'Époux narrée dans leurs propres livres. Mais au moins le mérite des Musulmans est d'avoir mis au-dessus de tout le souci de se plier tant bien que mal à une discipline d'inspiration surnaturelle : en cela l'Islam est frère de la chrétienté médiévale : Dieu premier servi; les Templiers avaient bien compris cette parenté; et tous deux sont aux antipodes des constitutions occidentales modernes dont le premier but, atrocement grossier et vulgaire, est soit le « bonheur commun » ainsi que le proclame le premier article de la Déclaration des droits de l'homme, soit l'état, soit la race.

La vie sociale en Islam, partout où sa structure n'a pas été ravagée encore par les Occidentaux, est donc à base traditionnelle, c'est-à-dire que les fonctions, d'étage en étage, y sont subordonnées à Dieu comme au moyen âge chez nous : les métiers sont groupés en corporations ayant leur mosquée et leur Patron, la contribution matérielle à la marche de la société étant l'image des devoirs envers Dieu, et l'intérêt pécuniaire n'étant nullement le premier souci. Les puissances d'argent n'étant pas encore

venues les avilir, il en résulte cette lumière sur le visage de tant de travailleurs à Fez, porteurs d'eau, porteurs de fardeaux, et tant d'autres.

Considérés individuellement, la certitude ne les quitte pas que nous ne sommes que poussière : ce marchand, accroupi derrière son étalage, ne me répond pas parce qu'il récite son chapelet; tant d'autres, à ma question précise, me répondent : « Dieu seul sait »; tant d'autres, à l'annonce d'un malheur grand ou petit, disent : « Cela ne compte en rien »; sur tous les murs d'une ville comme Fez on voit écrit « Dieu » en cent endroits, dans les intérieures aussi bien que dans les rues. On objectera, et cela mérite en effet d'être discuté, que tout cela n'est que formalisme, que ces mots dits machinalement ne recouvrent aucune foi véritable, ne sont qu'hypocrisie. Mais avant d'accuser ainsi les Musulmans, reconnaissons qu'il est infiniment difficile parfois de préciser jusqu'à quel point les mots que nous disons nous-mêmes représentent nos pensées réelles; en outre, nous dirons que mieux vaut entendre affirmer une vérité, même par qui ne songe plus à y réfléchir, que d'entendre gronder la sottise sous les déclamations du monde moderne; en tout cas, de telles formules prouvent au moins que l'on n'a pas décidé de tourner le dos au surnaturel, à la vérité.

Enfin, devant certains signes il est possible de mesurer que la soumission à la Providence d'un nombre très grand de Musulmans n'est pas uniquement verbale, mais fait profondément partie de leur être. Par exemple, leur attitude devant la maladie. Il faut avoir vu des malades, hommes, femmes ou enfants, en terre d'Islam, que ce soit au Hedjaz ou au Maroc; certes, ils se lamentent parfois quand ils souffrent trop, mais jamais ils n'ont un mot de récrimination contre la Providence, jamais ils n'en veulent à Dieu de les avoir fait souffrir : ils sont même à ce point dégagés de leur « moi » qu'ils ne demandent jamais si la guérison sera lente à venir ou même si elle viendra. Au contraire, les malades non orientaux, même parmi des gens qui passent pour catholiques, sont indignés d'être touchés par la maladie : « — Mais comment se fait-il que telle chose me soit advenue, comment est-il permis que de telles maladies existent ? » sont des phrases que les médecins entendent à chaque instant en Occident. Et même cette intolérance devant la souffrance a pu conduire certains à nier l'existence de Dieu : cette négation est une pétition de principes puisque, pour tirer argument de notre souffrance, il faut présupposer un très gros intérêt accordé à notre « moi », c'est-à-dire restreindre la place du « non moi », ce que l'on prétendait justement démontrer. Quelle splendide leçon nous donne à ce sujet l'Islam! car s'il y a un mot que les Musulmans

disent constamment, par le cœur, par les lèvres et par les actes, c'est bien le « *non voluntas mea, sed tua* » de Jésus.

Une autre chose qui étonne l'Occidental est l'absence de curiosité des Musulmans. Il importe de préciser, car justement dans les villes d'Islam les bourgeois sont souvent d'une indiscretion extrême vis-à-vis des faits et gestes de leurs voisins; ce que nous entendons, c'est le fait que les gens que vous rencontrerez sur votre chemin ne vous regarderont même pas : ils vous salueront de leur traditionnel « que la Paix soit avec vous », mais ne détourneront pas les yeux pour vous voir et ne se retourneront pas, sauf naturellement s'ils ont quelque intention précise à votre égard. Non seulement les mécaniques que nous portons chez eux, avions, autos, n'attirent pas leur attention s'ils n'en voient pas l'utilisation immédiate, mais nous-mêmes, quand nous tentons de les aborder, combien de fois ne nous font-ils pas comprendre que nous ayons à disparaître de leur soleil et les laissons à leur contemplation¹.

Un jeune Musulman, ayant reçu notre culture française, me confiait justement que ce qui le frappait avant tout chez les Européens c'était l'inaptitude à rester sans parler ou s'agiter, bref l'inaptitude à contempler. C'est bien la vérité : l'Occidental a désappris la contemplation, le sens de son union avec son principe. C'est là une notion que l'Islam peut lui donner, et, en fait, c'est en terre d'Afrique que bien des Européens ont récupéré le sens du surnaturel.

Mais même quand on est séduit par le spectacle de ce peuple qui accorde tant de pensées à Dieu, on ne peut pas ne pas être extrêmement déçu par sa misère physique : la foi n'engendrerait-elle que des ruines? Ces gens souffrent et s'étiolent; s'ils n'en ont pas conscience, nous sommes, nous, obligés de constater qu'ils piétinent depuis des siècles, des rives de l'Atlantique jusqu'aux Indes.

Je ne critiquerai pas, chez eux, la justice ni la police destinée à protéger les honnêtes gens, car on ne peut guère citer les nôtres en modèle; mais par exemple, en ce qui concerne la santé publique, ils s'abstiennent vraiment de façon trop catégorique de tenter le moindre effort : nulle hygiène, ni pour la sauvegarde des enfants, ni pour la voirie (chacun connaît la montagne d'im-

1. Il ne s'agit pas ici de savoir jusqu'à quel degré d'intimité avec Dieu s'élève cette contemplation, car la théologie distingue justement toute une série de degrés dans la vie mystique. Nous nous bornons à dire que le Musulman moyen atteint avec la plus grande facilité l'un au moins de ces degrés, que l'on peut nommer état de prémystique ou préfiguration naturelle de la vie mystique véritable.

mondices qui avoisine chaque ville arabe), ni contre les épidémies. Même remarque, chacun de ces abandons entraînant l'autre, dans le domaine scientifique : eux qui, au moyen âge, rivalisaient avec nous et parfois nous enseignaient philosophie, mathématiques, astronomie, médecine, ils se sont endormis.

A l'arrêt de cette civilisation, l'Occidental donne sans hésiter l'explication suivante : que tout simplement les Musulmans sont des paresseux, soit naturellement, soit par perte de leur tonus vital causée par le trop libre cours accordé à la sensualité. Cette explication, cependant, ne nous plaît guère pour deux raisons : d'abord, même si elle est juste, elle nous rappelle un peu l'histoire de la paille dans l'œil du voisin² : car si l'homme occidental ne néglige pas le monde matériel, il a un autre défaut qui vaut bien la paresse musulmane, c'est son sybaritisme qui l'incite à une recherche effrénée de confort : chacun s'ingénie non pas pour améliorer le sort du voisin, mais le sien propre. En second lieu, cette explication est insuffisante, car la paresse n'est qu'un facteur moral, alors qu'il convient de chercher les causes où elles sont : sur le plan métaphysique.

Ainsi considérée, l'attitude musulmane est loin d'apparaître dépourvue de grandeur : voici, en effet, un peuple qui a dans l'incommensurable transcendance de Dieu une telle foi qu'il en meurt, tant il méprise ce qui, justement, n'est pas Dieu. C'est ainsi que les Musulmans jugent leur situation, et c'est l'explication qu'ils jettent aux Européens à propos des résultats de la science occidentale : Ernest Psichari se l'est fait dire en Mauritanie, et j'ai obtenu cinglante comme une giffe la même réponse, de façon très émouvante et spontanée, au Hedjaz.

Cela est assurément sincère et grand, mais il nous est impossible, même devant la notion de la transcendance divine, de nous résigner à ce suicide collectif : car il provient, et ce sera notre explication, ni occidentale ni musulmane, d'une vue imparfaite de l'Être de Dieu.

En effet, la pensée musulmane n'est nullement acheminée vers deux faits essentiels que connaissent bien les catholiques : la Trinité et l'Incarnation du Verbe.

Le Dieu des Musulmans est certes le même que celui des Chrétiens, mais Allah n'est guère superposable qu'à Dieu le Père, la première Personne de la Trinité. Évidemment, certains Musul-

2. A moins qu'elle ne rappelle aussi la « vertu dormitive » par laquelle l'opium fait dormir.

mans d'élite parvenus à de très hauts sommets du mysticisme ont parlé de « l'Esprit » de Dieu et même du « Verbe », mais l'immense foule des fidèles n'entre pas dans ces distinctions, ni même les gradés en science coranique, les oulémas. Et en tout cas, ce qu'aucun d'eux n'admet, c'est que l'Unique puisse s'incarner dans la chair : cette doctrine (holoûl) est pour eux le comble de l'abomination.

La notion de l'Incarnation³, ce fait que le Verbe divin est venu s'insérer dans la chair d'un homme, et que nous sommes nous-mêmes les membres du Corps mystique du Christ, oblige au contraire le Chrétien à concevoir, et rappelle constamment à sa pensée les points suivants : que l'esprit est lié à la chair; que nos gestes ne sont donc pas insignifiants : ils sont le support de quelque chose, à nous de les charger d'une valeur spirituelle, adoration et non blasphème; qu'il faut agir en les ordonnant vers une fin religieuse, en les accordant à des principes métaphysiques; que nous pouvons avoir des conceptions très justes, mais que si nos gestes n'en donnent pas l'image sur l'écran du monde manifesté il y aura dysharmonie, c'est-à-dire crime de lèse-divinité.

En dehors des péchés nettement caractérisés, il y a divers moyens d'atteindre à cette dysharmonie, auxquels les Musulmans ne paraissent pas songer suffisamment.

D'abord, si tous nos gestes religieux ne sont pas spiritualisés par la notion de l'Incarnation, leur exécution aboutira au formalisme, ce qui arrive tout de même souvent en Islam. On nous dira que ces mêmes gestes y aboutissent bien souvent aussi chez les Chrétiens, mais précisément cela arrive dans les cas où nous négligeons l'effort constant de spiritualiser nos actes, où nous nous dérobons par oubli ou paresse aux devoirs qui résultent pour nous de la réalité de l'Incarnation. Et inversement, si un musulman (ou tout autre) évite le formalisme et met de la piété vivante dans les actes de sa vie, nous dirons qu'il a le sens de l'Incarnation : nombreux sont ceux qui l'ont à leur insu, rejoignant ainsi plus ou moins parfaitement l'âme de l'Église, sinon appartenant à son corps.

Un autre moyen d'atteindre à la dysharmonie en ignorant l'Incarnation est de se désintéresser du monde matériel. Il ne s'agit pas du tout, répétons-le, de mettre son cœur dans ce monde matériel; il est bien entendu que les mystiques, Musulmans autant que Chrétiens, ont grandement raison de déclarer que le but su-

3. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons écrit sur ce sujet dans *Musique et Incarnation* (Cahiers de la Quinzaine, 30, rue Monsieur-le-Prince, Paris) et spécialement le chapitre sur la pensée de Charles Péguy.

prême⁴ de la religion est d'aboutir à la contemplation dans la « station divine », le procédé pour y aboutir étant sensiblement le même chez une sainte Thérèse à Lisieux ou chez un Al Hallâj à Bagdad : pousser l'oubli de soi jusqu'à l'anéantissement. Mais, ce qui précède étant bien entendu, nous disons que ce serait une fallacieuse tactique pour atteindre à cet anéantissement que de cesser de s'occuper du monde matériel, car cela équivaut à lui laisser sa malfaisante influence. La contemplative sainte Thérèse s'est, malgré les apparences, beaucoup occupée du monde matériel, justement en s'obligeant à faire des travaux qui lui coûtaient. Toutes nos Sœurs de Saint-Vincent de Paul passent leur vie sans un jour de repos à s'occuper de choses on ne peut plus terre à terre : elles désirent améliorer l'état d'autrui, mais refusent pour elles-mêmes les plaisirs matériels : dans ces travaux elles incarnent donc vraiment leur charité (ou amour de Dieu); et l'on peut se demander ce que signifierait finalement ce mot charité sans toutes ces preuves qu'elles en donnent.

Après avoir vu ces preuves-là, si nous reportons nos regards sur bon nombre d'organisations musulmanes nous verrons de surprenantes choses : des groupements, les confréries, où l'on recherche certes l'extase mystique, mais par des procédés d'entraînement trop exclusivement artificiels et mécaniques : danses, secousses de tête, etc.; nous serons surpris que les disciples n'y soient nullement tenus, par exemple, de se séparer de leurs femmes, et nous apprendrons enfin avec stupeur l'anecdote concernant Jalâl eddin Roumi, où l'on voit sa célébrité de grand mystique s'accroître de celle de ses prouesses galantes; on ne peut pas dire que dans ces cas l'oubli de soi ait été porté à un bien haut degré. Ce qui choque ici le Chrétien, ce n'est pas que de telles choses existent, nous ne lançons pas la moindre pierre, c'est que les Musulmans voient réellement là des sortes de saints, sans peut-être faire assez la différence avec les hommes qui, chez eux, ont réussi à mener une vie parfaitement dépouillée : et l'on touche là, du doigt, le manque de la doctrine de l'Incarnation : ce mysticisme ne serait-il que dilettantisme ? c'est-à-dire aptitude artistique ou poétique à dire des choses émouvantes sur Dieu, ou aptitude à éprouver dans l'ordre naturel une sorte de vertige qui donne l'illusion sans doute de ce que serait un départ vers le Paradis, mais qui n'est pas du tout la véritable extase surnaturelle; peut-être peut-on dire tout au plus qu'il la fait de très loin pressentir, mais celle-ci est réservée au très petit nombre de ceux qui ont su et pu s'exproprier d'eux-mêmes sans marchandage et

4. Au vocabulaire près, la même chose peut se dire des Hindous, Thibétains, Taoïstes.

sans retour consenti d'aucune complaisance envers leur moi, qui ont, répétons-le, incarné dans leur chair, en la mâtant, la préférence qu'ils ont donnée à Dieu.

Au reste, les Musulmans cultivés se prennent difficilement sans vert : nos gestes images des vérités surnaturelles, notre parole reflet de la parole de Dieu, la nécessité d'une ascèse, la possibilité même de s'unir à Dieu par l'Amour, leurs auteurs ont dit tout cela comme s'ils croyaient à l'Incarnation, et c'est pourquoi la conduite d'une telle discussion est fort délicate. Malheureusement, les avis et enseignements de ce genre semblent être restés l'apanage d'un petit nombre, comme s'il y avait deux vérités, l'une pour la foule, l'autre pour les raffinés. Pratiquement, ils ont été oubliés, car les fidèles sont hantés par l'idée de la transcendence divine et voient un abîme entre le Seigneur et ses esclaves; c'est là l'article essentiel de leur foi : ils ont fini par s'imaginer que nos gestes humains ne sont d'aucune valeur auprès de l'infiniment Grand, et ils ont abouti au quiétisme, ne s'intéressant plus assez à la morale ni au monde temporel. Le mot « *maalèche* » qui clôt tristement chaque discussion en Égypte en est une preuve : il signifie bien « tout cela est sans importance devant l'Infini, et peu m'importe de souffrir, car je suis résigné devant la fatalité », mais il signifie aussi bien « peu m'importe que le voisin souffre » : c'est une désertion devant l'ennemi.

Par les deux voies du formalisme et du quiétisme, les Musulmans fils d'Ismaël redeviennent esclaves de la matière. Or, on peut noter que l'autre famille sémite, les fils d'Israël, qui ont nié eux aussi l'Incarnation et ont expulsé le Christ, en sont réduits à la recherche frénétique des biens de ce monde. Chez les deux peuples sémites, la vie culturelle est à un étonnant degré le fait des hommes et non des femmes, au contraire de ce qu'on voyait jadis chez les Grecs et de ce qu'on voit aujourd'hui chez les Chrétiens; chez ceux-ci les femmes jouent un rôle éminent, en souvenir sans doute de Celle qui eut à accepter que l'Incarnation se fît.

La coordination des gestes et de la pensée avait bien retenu, pourtant, l'attention des premiers penseurs musulmans puisqu'ils avaient rédigé la *Sunnah* qui indique non seulement des prescriptions rituelles mais « exige avant tout des vertus morales, préparation à un état de grâce avec Dieu » (Massignon, *Al Hallâj*, p. 510). Mais les conseils si judicieux de ces Sunnites pieux n'étaient pas étayés par des notions dogmatiques précises; pour devenir matière vivante, il leur eût fallu le soutien théologique de la trine personnalité du Dieu Unique et de l'Incarnation du Verbe.

C'est à cause de cette déficience que l'on voit rester finalement

stérile une notion aussi magnifique que celle de la « présence » de Dieu que le Musulman sent si profondément. Elle fait de lui un croyant modèle mais elle est incomplète : elle ne correspond qu'à ce que la théologie catholique décrit sous le nom de présence d'immensité : Dieu présent dans l'être de toutes les créatures comme moteur immobile de toute la Création. Mais le Catholique considère, en outre, deux autres présences : celle de Dieu au plus intime de notre cœur et celle toute particulière de Dieu dans la personne de son Oint, le Christ. Malgré la place éminente que l'Islam accorde à Jésus (et à la Vierge), reconnaissant sa sainteté mystique, « cette pleine floraison en lui de la présence divine par la grâce habituelle », ce fait que « lui seul n'a cessé d'avoir l'Esprit pour unique organisateur de son corps », son retour millénariste prévu, son autorité sur les élus de la terre, et même selon quelques-uns son rôle de Juge au jour du Jugement⁵, malgré tout cela l'Islam refuse de s'associer à l'Église de Rome pour prononcer le mot Incarnation, comme si c'était là donner un associé à Dieu, hérésie constituant le péché de *shirk*, que le Musulman a cent fois raison de redouter.

Or, devant la propagande et la capacité d'avilissement du monde occidental moderne, l'Islam, malgré son orgueil, court le même péril que la Chrétienté : être séduit et disparaître; mais cela ne serait d'aucun bénéfice pour la Vérité, et l'Église catholique n'y gagnerait rien. C'est toujours notre prophète Péguy qu'il faut écouter :

« Tout ce que l'on prendra à une force spirituelle, quelle qu'elle soit, ce n'est pas une autre force spirituelle, c'est l'argent qui le gagnera. » (Note conjointe sur M. Descartes, p. 305.)

Il importe donc que tous ceux qui possèdent d'authentiques valeurs spirituelles sachent les apprécier et les conserver, quitte à les accroître avec l'aide du voisin.

La cité future ne sera harmonieuse et légitime que si la généralité des hommes y sait à la fois prier sans cesse et s'astreindre avec zèle aux travaux temporels. Une telle cité ne peut être bâtie que sur des principes métaphysiques de premier choix. Nous venons de voir que le monde méditerranéen en possède infiniment plus que les éléments.

PHILIPPE GUBERTEAU.

5. Voir Massignon, *Al Hallâj*, pp. 500, 683, 685, 687, etc.

L'ÉGLISE ET LA MOSQUÉE

Le mot arabe *masjid*, qui, transcrit en espagnol *mezquita*, nous a donné mosquée, ne désigne pas, dans le principe, un édifice religieux spécifiquement musulman. Le *masjid* est un lieu de culte quelconque, au sens propre un endroit où l'on se prosterne devant la Divinité. Pour le musulman, toute la terre peut servir de *masjid*. Le Prophète aurait dit : « Là où tu te trouves à l'heure de la prière, tu dois la faire, et là est un *masjid*. » Cependant Mahomet, ayant adopté Médine comme résidence avec la petite troupe de ses premiers fidèles, éprouva le besoin de se créer un asile où il pourrait se retrouver avec eux pour l'oraison collective. Des textes assez nombreux nous renseignent sur ce premier sanctuaire. Mais, en fait, « sanctuaire » ne convient guère pour en donner l'idée, et l'on hésite même à le désigner sous le nom d'« édifice ». C'était une grande cour, un rectangle de terrain que l'on aplanit après l'avoir débarrassé des ruines, des tombeaux et des palmiers qui l'encombraient. Un mur de briques séchées au soleil l'enserra. Là s'assemblait la communauté des croyants, groupés côte à côte, coude à coude, et formant plusieurs rangs devant lesquels le Prophète, tel un chef d'armée, priaît comme eux; tous répétant ses invocations et reproduisant ses attitudes.

Pour protéger ses hommes contre les ardeurs du soleil, il fit construire un abri le long du mur nord de l'enclos. Des troncs de palmiers, implantés dans le sol, soutinrent un toit de feuillage et de terre battue. Dès lors, le schéma architectural de la mosquée était créé. Elle comportait, elle comportera désormais une cour très vaste, au fond de laquelle règne, du côté de la *qibla* où s'oriente la prière, un espace couvert, beaucoup plus large que profond, une galerie ou, si l'on veut, une salle hypostyle, dont la prière en commun avait déterminé la construction.

Je n'ai pas ici à retracer l'histoire de la mosquée de Médine, à raconter pourquoi et comment Mahomet adopta pour la prière l'orientation du Sud après celle du Nord et bâtit un nouvel abri

le long du mur opposé à celui de la première qibla. Mais il convient de marquer le caractère complexe et imparfaitement spécialisé de ce premier temple de l'Islam.

L'enclos n'est pas privé de vie en dehors des heures de prière. Sur le côté est de la cour, le Prophète a fait aménager deux chambres pour ses deux épouses, Aïcha et Saouda; et les mariages qu'il contractera par la suite multiplieront ces logements. Cette demeure n'est pas, au reste, celle d'un particulier quelconque. C'est l'habitation d'un grand chef arabe, à la fois religieux, politique et guerrier. Elle sert tout ensemble d'oratoire collectif, de maison commune des musulmans, de salle d'audience et de quartier général. Mahomet y instruit ses compagnons des articles de son *Credo* et des prescriptions de son culte; il les harangue et prend leur avis pour la conduite des opérations militaires. L'entrée n'en est pas interdite aux étrangers. Non seulement les pauvres de la ville y trouvent un abri, mais les Bédouins qui ont à traiter de quelque affaire y pénètrent avec leurs chameaux et y dressent leur tente. Rien ne ressemble moins à un sanctuaire inaccessible au profane que ce premier lieu de culte musulman.

Bien que le Christianisme diffère de l'Islam par plus d'un point, notamment par le monde qui l'a vu naître et l'attitude de ses adeptes à l'égard de ce monde, l'église des premiers siècles ne laisse pas de présenter quelque analogie avec la mosquée de Médine. Dans l'une comme dans l'autre, le programme d'architecture religieuse ne se différencie pas nettement du programme domestique. La communauté chrétienne, ayant dû désertier les synagogues, trouve asile dans la demeure d'un de ses membres. L'exercice de leur culte s'accommode des dispositions assez simples de la maison gréco-romaine. Quand, par la suite, des édifices nouveaux et plus vastes seront construits, ils emprunteront aux basiliques civiles — salles de réunion, marchés ou prétoires — des traits que l'église conservera dans les siècles à venir : la forme rectangulaire du plan, avec l'abside en demi-cercle qui se creuse au fond, la couverture en charpente et le toit de tuile à deux versants, voire la division de l'intérieur en plusieurs nefs, que quelques basiliques civiles comportaient déjà.

Faite pour accueillir l'assemblée des fidèles, l'église conservera jusqu'en plein moyen âge le rôle de maison commune, de centre de la vie sociale, qu'elle connut aux temps héroïques et que la mosquée ne perdra jamais complètement.

Toutefois, si quelque analogie rapproche la mosquée de l'église primitive, des divergences bien plus évidentes les séparent, que détermine la différence des cultes, et qui déjà s'inscrivent dans le plan.

La plus frappante est l'ampleur de la cour et le rôle attribué

dans la mosquée à cet espace découvert, dont la galerie abritée ne semble qu'une annexe. Sans doute l'office chrétien, lui aussi, put-il avoir tout d'abord pour cadre l'atrium de la demeure privée, où les fidèles s'assemblaient; mais la basilique lui offrit un asile qui lui convenait mieux. Or, c'était essentiellement une salle fermée et munie d'un toit. Ce n'est pas en plein air, c'est dans un édifice bien clos que les chrétiens célèbrent la messe. Celle-ci est d'ailleurs de tout autre nature que la prière musulmane, et l'ordonnance de l'oratoire musulman lui serait mal adaptée. Comme nous l'avons dit, la prière musulmane, acte d'adoration et de soumission de la créature à son Créateur, groupe les croyants en de longues rangées comparables au front des vieilles batailles, et, dans la proportion de la salle qui les abrite, s'affirmera nettement la prédominance de la largeur. Tout autre est l'office chrétien, le sacrifice de la messe, drame sacré dont l'autel est le théâtre et auquel tous les fidèles doivent s'associer en esprit. Il importe que chacun d'eux en suive les phases. Le plan de l'édifice s'organisera en profondeur pour permettre aux assistants les plus éloignés d'apercevoir le prêtre à l'autel.

De même que toute action symbolique, tout spectacle rituel sont étrangers à l'Islam, tout clergé, tout corps habilité par une formation spéciale et par une consécration à l'exercice du culte lui est inconnu. L'imâm, directeur de la prière collective, n'est qu'une personne respectable prise parmi les fidèles et que tout autre pourrait suppléer. Il n'y a pas lieu de réserver dans la mosquée une place quelconque aux desservants d'un sanctuaire. Au reste, la mosquée ne comporte pas de sanctuaire, ni saint des saints, ni tabernacle, ni autel, ni chœur. Le sanctuaire unique de l'Islam, la Kaaba de la Mekke, est extérieur à la mosquée. Des milliers de kilomètres l'en séparent. Son existence ne s'impose à l'esprit que par la direction vers laquelle doivent se tourner les invocations et les prosternations. Dans la mosquée primitive, aucun détail d'architecture ne semble avoir précisé cette orientation, si ce n'est le mur formant le fond de l'oratoire lui-même, qui ne se distinguait d'ailleurs en rien des autres murs.

Cependant cette simplicité du plan, cette indigence presque ascétique de la mosquée telle que le Prophète l'avait conçue, allait s'assouplir et admettre des enrichissements quand l'Islam, s'étendant hors de l'Arabie, eut connu les basiliques. Alors que les califes, dépouillant leur rudesse d'anciens chefs arabes, se laissaient séduire par les commodités et le luxe de la vie princière qui se révélait à eux, alors qu'ils bâtissaient à leur usage des palais et des thermes, ils devaient considérer comme œuvre pie de donner à la religion triomphante quelque peu du faste dont les chrétiens ennoblissaient leur culte. Par la réquisition des maté-

riaux, par l'emploi des architectes recrutés dans le pays, des maçons, des sculpteurs et des mosaïstes, les mosquées pouvaient rivaliser avec les sanctuaires des « Polythéistes ». Toutefois, l'imitation de ces sanctuaires apporta des modifications plus profondes que l'enrichissement de la parure.

La plus notable semble avoir été celle qui imposa aux nefs de l'oratoire un changement de direction, la construction d'allées bordées de colonnes qui, par l'intermédiaire des arcs, supportaient la couverture de la salle, non plus parallèles au mur du fond, mais perpendiculaires à ce mur.

Certes, plus d'un élément nous fait défaut pour préciser les conditions historiques et la nature de cette innovation, et nous devons ici nous contenter d'hypothèses et de vraisemblances. La première mosquée de Médine ne comportait sans doute pas d'arcs unissant les supports, donc pas de nefs véritables; la mosquée de Koufa, bâtie sur le modèle de Médine, n'en avait pas davantage. Mais la mosquée de Médine, reconstruite et encore existante, paraît bien divisée en allées transversales; la mosquée d'Amr au vieux Caire reproduisait cette disposition primitive. Maint oratoire, notamment en Égypte et au Maghreb, devait perpétuer le type archaïque, le type « médinois », qui, de toute évidence, était le plus logique, puisque la division de l'oratoire en allées transversales se modelait en quelque sorte sur l'ordonnance de la prière musulmane.

Or les basiliques, en particulier celles de la Syrie conquise, offraient un tout autre plan : la division de la salle par des nefs dirigées en profondeur, c'est-à-dire perpendiculaires au mur du fond. Les bâtisseurs de mosquées l'adoptèrent, soit intégralement comme à la mosquée El-Aqça de Jérusalem, soit en combinant les deux parties, comme à la grande mosquée de Damas. Celle-ci, dont Jean Sauvaget a dit très justement qu'elle fut « la première réussite architecturale de l'Islam », comporte trois longues nefs transversales tenant toute la largeur, mais que coupe en leur milieu une nef en profondeur, plus large, plus haute, s'affirmant en élévation par le fronton de sa façade et sa grande coupole.

L'ordonnance « basilicale », à nefs en profondeur, une fois introduite dans le monde de l'Islam, se répand à travers ce monde, concurremment avec l'ordonnance « médinoise », à nefs transversales. Les Omeiyades de Syrie émigrés en Espagne la transportent à Cordoue, d'où elle passera en Maghreb; et elle s'imposera, d'autre part, aux grandes mosquées de Kairouan et de Tunis. Presque invariablement, l'allée centrale s'affirmera comme une nef maîtresse, plus large et parfois plus haute que celles qui la flanquent, à la manière du vaisseau principal des églises dominant les collatéraux.

Cependant, ce qui convenait au culte chrétien ne pouvait s'adapter tel quel au programme islamique. La prière collective exigeait un oratoire beaucoup plus large que profond. Pour étendre latéralement la mosquée, il fallait multiplier le nombre des nefs. La basilique se prêtait d'ailleurs sans difficulté à cette extension. Les musulmans de Tunisie pouvaient voir à Carthage les vestiges d'une basilique chrétienne à huit nefs secondaires flanquant la nef médiane, donc neuf en tout. La mosquée de Cordoue en compte onze; celle de Kairouan dix-sept.

Cette prédominance de la largeur sur la profondeur imposée par le culte suggérerait plusieurs remarques que nous nous contenterons d'indiquer ici. La première est une anticipation.

Quand, sept siècles plus tard, les Ottomans maîtres de Constantinople eurent besoin de construire des mosquées, ils en chargèrent des architectes turcs. Ceux-ci s'inspirèrent des églises byzantines à grandes coupes, dont Sainte-Sophie est l'exemple le plus fameux. Cependant, ils devaient satisfaire au même programme rituel que les constructeurs des premiers temples musulmans. Ils le firent souvent avec le plus rare bonheur. Divers procédés : l'adjonction de voûtes en berceau ou de coupes latérales, la suppression de la demi-coupe antérieure, leur permirent d'élargir au maximum le thème architectural que leur fournissait la grande église de Justinien.

Une seconde remarque concernera les possibilités d'extension des mosquées et le processus de leur croissance, bien différent de ceux des églises. Comme on le sait, l'histoire des églises débute fréquemment par la construction du chœur, puis du transept et des travées les plus proches. Elle se poursuit, parfois après un arrêt prolongé des travaux, par l'adjonction de travées antérieures qui augmentent la longueur de l'édifice en reculant la façade. La croix s'agrandit par le pied. Quand la mosquée s'avère insuffisante pour les besoins de la communauté, elle se développe presque indifféremment dans tous les sens. La longueur des nefs pouvant toujours s'accroître et leur nombre se multiplier, on agrandit l'oratoire en reculant la façade comme à Kairouan, ou le mur du fond comme à Cordoue, ou, comme à Cordoue encore, en adjoignant sur le côté des nefs nouvelles qui doublent presque la surface bâtie.

A vrai dire, une extension de ce dernier genre ne va pas sans compromettre gravement l'harmonie du plan. Cette adjonction latérale de huit nefs aux onze que comportait primitivement la grande mosquée de Cordoue eut pour fâcheux effet de désaxer le splendide édifice. Car la mosquée andalouse, comme toutes celles qui se rattachent au type basilical, s'organise en fonction d'un axe que constitue la nef centrale.

Héritage de l'architecture chrétienne, cette nef maîtresse en rencontre fréquemment une autre de même largeur, qui court, dans le sens transversal, le long du mur du fond. Ainsi s'inscrit dans le plan, voire en élévation par la hauteur dominante de ces deux nefs, une forme en T majuscule, dont la nef axiale constitue le trait vertical et dont la nef transverse forme la barre supérieure. C'est, sauf erreur, Henri Saladin qui le premier l'a signalé, dans la grande mosquée de Kairouan. « On a tout lieu, dit-il, de voir dans cette disposition une survivance de la forme en *tau* grec du plan des églises primitives, parmi lesquelles je dois citer en premier lieu Saint-Paul-hors-les-Murs et la première basilique de Saint-Pierre de Rome, l'église de la Nativité à Bethléem et la grande église de Damous el-Karita à Carthage. »

De même que dans les églises, le carré déterminé par la rencontre de la grande nef et du transept permettait l'établissement d'une coupole, que souvent surmontait la tour centrale des cathédrales romanes, de même, dans les mosquées, une coupole couronnera l'aboutissement de la nef médiane. Dans l'église, cette coupole, mettant une zone éclairée en avant du chœur, semble en reculer la perspective et en augmenter le mystère. Dans la mosquée, elle est tangente au mur du fond et baigne du jour tombant de ses ouvertures le cadre somptueux du *mihrâb*. L'effet est tout autre que celui du sanctuaire chrétien. Cependant, le *mihrâb* lui-même paraît bien être un legs du Christianisme à l'Islam. Son origine pose d'ailleurs un problème qui peut admettre plusieurs solutions.

Rien, avons-nous dit, ne caractérisait, dans la mosquée du Prophète, le mur de la qibla et ne le distinguait des autres murs de l'enceinte. Il en fut, semble-t-il, de même dans les oratoires construits pendant plus de quatre-vingts ans. On doit attendre l'époque des Omeiyades de Damas pour voir apparaître les premiers *mihrâbs* en forme de niche défonçant en son milieu le mur de la qibla. Ce serait le futur calife Omar ben Abd el-Aziz qui, gouverneur du Hidjaz et résidant à Médine de 706 à 711, en aurait pourvu la mosquée de la ville sainte. Quel genre d'édifice lui en suggéra l'idée ? Max van Berchem avait — d'ailleurs sans y insister — défini le *mihrâb* « une abside atrophiée ». Il est certain que le rapprochement s'impose à l'esprit entre le *mihrâb*, qui se creuse au fond de la nef médiane de l'oratoire musulman, et l'abside, qui prolonge la nef principale des basiliques chrétiennes. Toutefois, la différence est sensible entre l'un et l'autre. L'abside, aussi large que la nef elle-même, joue un rôle important en élévation et en plan. Le *mihrâb* n'est, au point de vue architectonique, qu'un accessoire qui s'accuse à peine dans le plan et n'a pas de rôle constructif. Il faut chercher ailleurs l'origine possible.

Les niches sont un élément d'architecture fort répandu dans les édifices romains, notamment dans les thermes et les arcs de triomphe, où normalement elles servent de logement à une statue. Leur emploi ne semble pas inconnu des synagogues, où les statues ne figurent pas, mais où la niche pouvait marquer la place d'un dignitaire. Une salle de la synagogue trouvée à Hammam Lif (Tunisie) présente, au milieu d'un de ses murs, un renfoncement en hémicycle devant lequel, d'après E. Renan, devait s'asseoir l'archisynagogue présidant aux cérémonies. La synagogue de Khan Irbid, en Galilée (II^e-III^e siècle) se compose essentiellement d'une salle hypostyle dans laquelle une niche marque le milieu du mur opposé à la façade. Toutefois, c'est l'architecture chrétienne qui nous fournira les prototypes les plus vraisemblables du mihrâb concave et c'est en Égypte qu'il convient, semble-t-il, d'aller les chercher.

Dans la partie postérieure — le haikal — des anciennes églises coptes, une niche se creuse souvent dans le mur droit ou incurvé qui forme le fond. M. A. Creswell l'a signalée dans le sanctuaire de Dendera (V^e siècle) et, à Sakkara, dans le monastère d'Apa Jérémias (VI^e siècle); on le rencontre au vieux Caire dans la chapelle de Saint-Jean Baptiste (VI^e-VII^e siècles). La place de ce motif et son décor, les colonnes qui en soutiennent l'arc et la coquille qui en meuble la demi-coupe évoquent naturellement l'idée du mihrâb. Les musulmans eux-mêmes ne durent pas s'y tromper. Une tradition rapportée au XV^e siècle par Es-Soyouïti l'affirme : les premiers mihrâbs concaves furent l'objet d'une pieuse réprobation parce qu'ils assimilaient les mosquées aux églises. Suivant l'usage, on appuya cette opinion rigoriste de l'autorité du Prophète lui-même. Il aurait dit que l'introduction d'une telle innovation dans l'Islam annoncerait l'imminence du Jugement dernier.

Il est certain que cette niche vide, devant laquelle — et non dans laquelle — se place l'imâm dirigeant la prière, qui n'a d'autre utilité que de préciser une orientation, qui n'est que le vestibule fermé d'une voie idéale conduisant à la Mekke, mais qui, de ce fait, a pris dans la mosquée une dignité telle que presque toute la parure du monument s'y concentre, apparaît comme la plus singulière des survivances.

Le *minbar*, qui voisine avec le mihrâb, participe également de la tradition chrétienne, mais son histoire est un peu plus compliquée.

Le minbar est la chaire à prêcher musulmane. Le plus ancien et, en dépit des retouches, le mieux conservé que nous aient laissé les premiers siècles de l'Islam, celui de Kairouan, comporte un escalier de bois de onze marches montant entre deux

panneaux, deux « joues », qui forment rampes. Les degrés aboutissent à une petite plate-forme précédant un siège muni d'un dossier.

Accessoire obligé des mosquées principales, des « grandes mosquées », où se célèbre la prière générale du vendredi, le minbar sert pour le prône du prédicateur, qui en gravit quelques marches et se tient debout pour parler aux fidèles.

A l'encontre du mihrâb, que l'époque du Prophète n'a pas connu, le minbar apparaît dans les premières années de l'hégire. Mahomet, pour accroître son prestige de chef d'État quand il recevait des étrangers et pour parler plus commodément à son peuple assemblé dans la mosquée, eut l'idée d'occuper un siège d'où il dominerait quelque peu les auditeurs. Un artisan copte ou byzantin, dont on nous a conservé le nom, lui construisit un minbar en bois de tamaris, meuble modeste qui ne comptait que deux marches et que l'on pouvait aisément transporter. Le modèle dut s'enrichir et prendre de l'ampleur, peut-être du vivant même du Prophète. Au XII^e siècle, on montrait dans la mosquée de Médine un minbar à huit marches que l'on disait lui avoir appartenu. Cependant, le type semble avoir été fixé dès l'origine et nous pouvons en dégager le caractère. Associé à l'exercice d'un pouvoir politique et religieux, attribut du souverain ou de son représentant, le minbar, siège surélevé et adossé à un mur, n'est pas une tribune, comme la chaire ou l'ambon chrétien, mais proprement un trône.

La forme et la position de ce trône évoquent naturellement à l'esprit le souvenir de la cathèdre, siège occupé par l'évêque dans les cérémonies chrétiennes et qui conférait à l'église où il se trouvait la dignité de cathédrale (*ecclesia cathedrae*). La cathèdre épiscopale était parfois au niveau du sol, mais souvent, à partir du IV^e siècle, surélevée et pourvue de marches comme le futur minbar. Ces *cathedrae gradatae* existaient en divers pays du monde chrétien, notamment à Constantinople, où celle de Sainte-Sophie comptait au moins sept degrés. Il en subsiste encore à Vaison et à Torcello. Cette dernière, dont le siège était précédé d'une quinzaine de marches maintenant en partie disparues, était accostée de deux murs rampants, semblables aux deux joues du minbar de Kairouan. Enfin, la cathèdre se rencontrait en Égypte. Les fouilles du monastère d'Apa Jérémias en ont exhumé une que l'on peut dater du VI^e siècle, ce qui nous rapproche du minbar de Médine dans le temps comme dans l'espace. La tradition qui attribue la construction du premier minbar à un Byzantin ou à un Copte n'est donc pas à rejeter. L'Arabie ancienne ne devait guère posséder d'artisans capables d'un semblable travail, tandis que les Coptes étaient des spécialistes de la menuiserie et de la

sculpture sur bois. Le mot *minbar* lui-même paraît emprunté à l'éthiopien, où il a le sens de siège. L'origine de cet accessoire important du culte islamique semble bien se localiser dans l'Afrique orientale chrétienne, avec laquelle l'Arabie voisine entretenait des rapports suivis.

Dans quelque partie que ce fût du monde chrétien, la cathèdre épiscopale occupait, en arrière de l'autel, l'axe de l'abside et s'adossait au mur en hémicycle. Le minbar garde un souvenir de cette localisation. Son dossier se dresse tout contre le mur de la qibla, sans toutefois s'y accoler; mais il ne pouvait être logé dans le *mihrâb* même, dont on sait le rôle éminent, et c'est à côté de cette niche axiale — traditionnellement à droite — qu'il a trouvé place.

De même qu'elle avait déterminé la construction du minbar et influé sur sa position dans la mosquée, la cathèdre devait fournir le modèle de ses décors. Dans le splendide minbar de Kairouan, la division des surfaces en panneaux carrés, qu'encadrent des montants et des traverses, rappelle la chaire de Maximien conservée à Ravenne. Le détail de l'ornementation emprunte plus d'un trait à l'art hellénistique et byzantin. Ainsi ce meuble, adopté dès la première heure par l'Islam, atteste, deux siècles plus tard, la persistance de la tradition chrétienne qui l'inspira.

Un enrichissement comparable du thème initial, mais d'une tout autre ampleur, devait affecter le plan même de la mosquée, telle que le Prophète l'avait conçue.

J'ai dit que, dans ce premier lieu de culte musulman, l'espace couvert, que la cour avait précédé, apparaissait comme une annexe de la cour. Or la basilique comportait elle aussi une cour antérieure; mais ici les rôles étaient renversés, le rapport entre la cour et la salle était tout autre.

Reprenons le plan des sanctuaires primitifs dont nous avons déjà évoqué le témoignage, comme la basilique de Saint-Pierre du Vatican, Saint-Paul-hors-les-Murs et l'église de la Nativité de Bethléem. Toutes trois comptent cinq nefs, et leur façade est précédée d'une cour aussi large, mais moins profonde que le bâtiment; elle est encadrée de galeries et une vasque en occupe le centre. On reconnaît aisément dans cette cour l'*atrium* de la demeure romaine et elle en conserve le nom. Quant à la vasque, où le fidèle se purifie par l'ablution du visage, des mains et des pieds avant de pénétrer dans la basilique, les diverses appellations de *cantharus*, *labrum* ou *phiale* qu'on lui donne ne sauraient nous faire oublier le bassin de l'*impluvium* qu'elle perpétue. Ces dispositions devaient être adoptées par l'Islam et donner une allure architecturale au thème primitif de Médine. Il n'est que de visiter

une de ces mosquées de l'Afrique du Nord, qui ont conservé des dispositions si archaïques, de pénétrer dans le *çahn*, cour encadrée de portiques avec sa *midha* centrale autour de laquelle les fidèles viennent procéder à leurs ablutions avant d'aller prier, pour se retrouver dans l'atrium ou « aître » des premières églises.

Cependant, ces évidentes similitudes n'impliquent pas une identité fonctionnelle. Comme au temps du Prophète, la cour de la mosquée peut être lieu de culte aussi bien que la salle. Il est même d'usage qu'en été certaines prières communes se fassent dans la cour. Bien mieux, la cour est fréquemment pourvue d'un *mihràb* (renforcement de la façade de la salle, demi-cercle entaillant le rebord du pavage ou arc tracé sur le mur) qui indique l'orientation rituelle, qui précise la qibla pour les fidèles qui y prient. Très différent, l'atrium de l'église n'est pas l'église. La façade de la basilique est fréquemment précédée du *narthex*, vestibule fermé par des portes. Là se tenaient les catéchumènes, qui n'avaient pas encore acquis le droit d'entrer dans le lieu saint.

Extérieur à l'église, mais participant néanmoins à son caractère religieux, l'atrium devint de bonne heure une place bénie pour les inhumations. On y enterrait les chrétiens que la sainteté de leur vie en avait rendus dignes. Ce cimetière des gens pieux, qu'attend l'éternité bienheureuse, est désigné sous le nom de *paradisus*, d'où viendra *parvis*.

Ce nom même et le sens qu'il doit prendre indiquent assez l'évolution qui s'ébauche. On sait que le *parvis* de nos cathédrales est la place dont la façade du monument occupe le fond. Il reste, en quelque sorte, une dépendance de l'église; les fidèles s'y rassemblent pour recevoir la bénédiction de l'évêque ou assister à la représentation des mystères. Mais il est une dépendance extérieure; il a perdu son caractère sacré; les rues y aboutissent et s'y croisent; il fait partie de la ville. Quant à la vasque des ablutions, elle en a quitté le centre et s'est réfugiée dans l'église même, sous la forme du bénitier, où les fidèles tremperont leurs doigts pour une ablution symbolique.

La cour de la mosquée ne devait pas connaître une transformation semblable. Elle continue à faire partie intégrante de l'édifice religieux, en étroite liaison avec la salle de prière, dont souvent aucun mur ne la sépare et qui s'ouvre sur elle de toute l'ampleur de ses baies, tandis que, d'autre part, des murs enveloppent cette cour et l'isolent du monde extérieur. Comme la maison, de laquelle elle dérive, la mosquée se retranche derrière cette enceinte, se met à l'abri des agitations de la rue; mais elle conserve le bienfait du ciel tendu au-dessus de sa cour, de ce morceau d'espace aérien que traversent les nuages et les vols d'oiseaux, et où la salle de prière elle-même prend jour. L'importance de cette cour,

remarquable dans la plupart des types de mosquées, mais surtout dans celui qui s'est maintenu en Afrique du Nord avec une étonnante fixité, apparaît comme le trait essentiel, l'élément qui crée l'atmosphère propre aux mosquées et les oppose le plus évidemment aux églises. Le travail des siècles devait accentuer cette divergence. En dépit de la parenté qui les unissait tout d'abord, église et mosquée se différenciaient de plus en plus. Tandis que la pensée des théologiens et le génie des artistes enrichissaient les sanctuaires chrétiens, l'Islam conservait à ses lieux de culte l'empreinte d'un archaïsme austère. Ainsi s'affirmaient deux personnalités architecturales, où nous sommes tentés de reconnaître deux conceptions divergentes du divin. L'église, avec les lignes ascendantes de ses nefs, avec la perspective de ses hautes voûtes qu'éclairent à peine le jour coloré des vitraux et l'illumination lointaine des cierges et des lampes du sanctuaire, semble un monde irréel, pénétré de mystère et de ferveur, où Dieu révèle sa présence au croyant. La mosquée, avec son oratoire s'étendant en largeur et où la clarté, qui vient horizontalement de la cour, se prolonge en pénombre, avec les tapis qui, couvrant tout le sol, invitent à s'y asseoir pour de longues méditations, avec ses piliers et ses murs uniformément blancs, où rien ne distrait la pensée si ce n'est le cadre d'une niche vide, semble un asile de recueillement ascétique où l'homme ne peut que s'humilier devant une Divinité inaccessible.

GEORGES MARÇAIS.

CULTURE OCCIDENTALE ET CULTURE MUSULMANE

ESQUISSE D'UNE RÉVOLUTION PAR INVOLUTION

La question des méthodes et des programmes dans l'enseignement franco-musulman est en étroite relation avec celle des buts poursuivis et des obstacles que l'on doit s'attendre à rencontrer dans la poursuite de ces buts.

Le premier et le plus grave des obstacles consisterait à ne pas avoir une claire notion des buts, et aussi des obstacles; ou encore que, discernant les buts (ou croyant les discerner), on ne leur apporterait pas une adhésion totale.

Cette dernière supposition ne saurait surprendre. En effet, seul le contact avec l'Orient peut amener l'intellectuel d'Occident à prendre conscience d'un certain nombre de « fanatismes » qu'il apporte avec lui dans son bagage. (Je dis *peut amener*, parce que, dans nombre de cas, ces fanatismes subsistent et que, même, on voit se développer de nouveaux ferments de fanatisme dans le cœur et l'esprit des mieux intentionnés.) On pourrait inscrire sur la porte de tout collège franco-musulman : Que nul n'entre ici s'il n'a une connaissance suffisante des valeurs propres non seulement à la culture arabe et à l'Islam, mais à l'ensemble des valeurs dites traditionnelles; en d'autres termes, si les « idéaux de l'Orient » demeurent pour lui une terre inconnue.

Là encore, la méthode-mère des méthodes ne saurait être que l'auto-critique; auto-critique d'autant plus patiente, avisée, implacable, que, nous venons de le voir, un même ennemi habite le cœur du maître et celui de l'élève : un complexe de supériorité.

En ce qui me concerne, quinze années de contact avec la jeunesse dans divers pays musulmans de l'Atlantique au golfe du Bengale, c'est-à-dire quinze années d'hésitations, de tâtonnements, de recherches, m'ont amené à conclure, au sujet du problème ardu de la place à donner aux deux cultures orientale et occidentale, des rapports à établir entre elles, que la seule solution possible, vraiment pratique, conforme aux intérêts du tuteur autant qu'à ceux du pupille, se trouvait être en même temps la plus loyale, la plus humaine. La culture française, si différente à tant d'égards de l'arabe, présente cependant une ressemblance

avec elle : ses tendances universalistes. Le cri du cœur des humbles, en terre d'Islam, quand un Européen provoque leur admiration, en fait foi. « C'est un Musulman », entend-on dire. Le vrai Français, le vrai Musulman, veulent tous deux être, avant tout, des hommes.

Pourquoi nous Français aurions-nous le devoir de donner la plus grande attention à la culture islamique ?

On peut de cela donner beaucoup de raisons excellentes. Certains Français, certains Musulmans peuvent aussi, d'ailleurs, suspecter notre bonne foi, nous accuser de vues intéressées (et on n'y a pas manqué).

En fait, envisagée dans sa réalité profonde, la question, comme je viens de le dire, présente cet heureux aspect que les intérêts de l'humain et l'intérêt tout court, intérêt marocain, intérêt français, coïncident.

Une longue pratique conduit, en effet, à énoncer le principe suivant, d'allure quelque peu paradoxale : *Le meilleur terrain chez des Musulmans pour la culture moderne est celui qui a été préparé par la connaissance aussi approfondie que possible de la Tradition musulmane.*

Réciproquement, la meilleure préparation pour des Français à pénétrer les arcanes de l'Orient consiste dans une culture française approfondie, c'est-à-dire orientée vers ce qu'on pourrait appeler l'histoire du Spirituel.

Quoi de surprenant à cela ? Plus on se rapproche de l'Esprit et plus les hommes se rapprochent de l'homme, de l'humanité ; plus, conséquemment, ils se rapprochent les uns des autres. On voit apparaître ici le lien marqué par Péguy entre la théologie et la politique.

En d'autres termes, un jeune Marocain, par exemple, discernera d'autant mieux ce qu'il peut y avoir d'estimable, de caché, de digne de recherche et d'adhésion dans notre haute culture, et par ricochet dans notre vie de tous les jours, qu'il aura lui-même un sentiment plus profond et plus nuancé des parties demeurées vivantes de sa propre tradition.

Si l'on estime qu'il existe dans toute tradition, soit occidentale, soit orientale, à n'importe quel moment de sa courbe, des parties vivantes et des parties mortes, on arrive à cette conclusion : la tradition musulmane est la plus apte (pour un Musulman, s'entend) à donner accès à la culture française vivante. (Cette culture française constituant elle aussi, en dépit des apparences, une tradition.)

On doit ajouter : cette même tradition musulmane vivante se révèle à l'usage comme apte à donner à des Français la notion des parties mortes dans leur culture.

Réciproquement, la culture française vivante — c'est-à-dire une civilisation basée sur le mépris d'un certain nombre de mises en scène, d'audaces, de réussites, de convoitises — apparaît comme un bon réactif permettant à des Musulmans de discerner les parties mortes de leur propre tradition.

Pour fonder l'enseignement franco-musulman sur des bases solides, il importe donc de bien distinguer, dans les deux cultures, entre le vif et le mort, le naissant et le pourrissant; distinction délicate, le vif pouvant être ce qui semble mort, et le pourrissant ce qui a les prestiges du naissant.

Or, s'il est un domaine où l'on voit le mort saisir le vif, pour ainsi dire, sous nos yeux, c'est bien celui du spirituel.

C'est faute, selon nous, d'avoir prêté une attention suffisante à cette distinction qu'on a abouti, dans différents pays, à une faillite partielle de l'enseignement mi-européen mi-arabe.

Il faut, si l'on veut réagir efficacement, avoir le courage d'en convenir : les Européens, dans l'ensemble, en terre d'Islam, ont manufacturé des aigris, des désaxés, sans culture arabe, sans culture occidentale, hésitants, instables, méprisant ou pour le moins sous-estimant leurs proches, suspectant leurs maîtres; bien rarement en mesure de réaliser et l'ancien type du bon Musulman, avec sa courtoisie, sa dignité, sa sérénité, et le type vers la formation duquel nous Français avons tendu nos efforts, celui du Musulman capable de retrouver le meilleur de lui-même dans le meilleur de nous-même, communiant avec nous sous les espèces de l'universel — c'est-à-dire, notons-le en passant, sous les espèces de la liberté de la pensée, de l'égalité dans l'espérance comme dans l'effort, et de cette fraternité dont les sacrifices exigés par la recherche du vrai donnent le parfum et le goût.

Faillite donc, faillite partielle, oui; mais, disons-le aussi, pas faillite frauduleuse. S'il est vrai, comme le fait remarquer Bergson, que *« tromper la confiance d'une âme innocente qui s'ouvre à la vie est un des plus grands méfaits au regard d'une conscience qui semble n'avoir pas le sens des proportions justement parce qu'elle n'emprunte pas à la société son étalon, ses instruments et ses méthodes de mesure¹ »*, nous conservons le droit de proclamer que notre intention n'a jamais cessé d'être pure; que s'il nous est par malheur arrivé de tromper la confiance, c'est que nous-mêmes nous étions engagés, comme dit le Coran, dans le chemin *« de ceux qui s'égarent »*. L'expérience seule enseigne à enseigner. C'est en tenant nos yeux fixés sur les

1. Pensée « pieusement » recueillie sur son carnet de notes par un ancien élève du Collège Moulay Idriss, tandis qu'il faisait sa philosophie.

imperfections du résultat que nous distinguerons les erreurs commises.

Je me bornerai présentement à indiquer ce qui apparaît, après bien des constatations et en dernière analyse, comme la racine de ces erreurs.

D'une façon générale, l'initiation à la culture d'Occident n'a pas été conçue de façon à donner à de jeunes Musulmans un sentiment suffisant des limites de la « Science ».

Un sincère amour de la vérité a incité en Occident un grand nombre de bons esprits à appliquer à l'étude du sacré des méthodes basées sur la négation du sacré.

Quelle que soit la valeur en soi du point de vue de ces critiques, on ne saurait contester qu'il existe, en Occident même, un nombre considérable d'autres bons esprits aux yeux desquels de telles méthodes n'ont cessé d'apparaître comme contraires à l'objectivité dont elles se réclament. Selon ces derniers savants, plus d'un édifice considéré comme inébranlable par les premiers, par les gens de l'exégèse dite « positive », *s'est écroulé parce qu'il ne reposait pas sur le roc solide des faits vérifiés, mais sur les sables toujours mouvants des conjectures et de la spéculation*. Chassé par la porte d'honneur, le fanatisme serait rentré par toutes les lucarnes!

Partir d'une conception de l'homme et de l'histoire hostile aux enseignements traditionnels (comme cela se voit, sous le masque de l'impartialité, dans maintes pages de nos manuels d'histoire et dans maints commentaires de nos auteurs) est déjà faire œuvre de partisan même en Occident. Il est particulièrement dangereux, et aventureux, quand on s'adresse à des Musulmans, de ne pas se souvenir qu'en ce qui concerne la Tradition les « conclusions de la Science » ont énormément varié rien qu'au cours de ces cinquante dernières années, et que même l'une des dernières tendances parmi nombre de savants serait de parler d'insuffisances, d'ignorance, de bornes à jamais infranchissables, plutôt que de connaissances.

En d'autres termes, nous avons eu le tort de conduire insensiblement des Orientaux à considérer la Science d'Occident et la Tradition d'Occident comme des ennemis irréconciliables, de ne pas avoir mis les jeunes esprits en mesure de discerner *que les courants dits révolutionnaires sont souvent, en dépit des apparences, des courants strictement, profondément traditionnels, des revanches de l'Esprit sur la lettre, des retours au principe*. En consentant à l'affaiblissement de leur foi (par suite de la part insuffisante faite dans leur formation à la culture islamique), nous les avons livrés à des formes de dogmatisme d'autant plus sournoises qu'elles prétendent partir de la liberté et prennent le sacré

pour cible. *Culture occidentale moderne* est devenue peu à peu à leurs yeux synonyme non seulement d'anticléricisme musulman, mais de contre-initiation au Spirituel. (Cette contre-initiation ne contribue pas peu à envenimer les problèmes politiques.)

Loin de moi, comme bien on pense, la pensée de demander à un maître quoi que ce soit qui ressemble à une adhésion aux doctrines traditionnelles. Ce que je crois qui importe, c'est l'étude, la connaissance de ces doctrines, dont l'immense majorité de nos intellectuels paraissent loin de soupçonner l'intérêt de permanente et fraîche actualité.

Il n'en faut pas moins déclarer avec force :

Quiconque, sous prétexte d'objectivité, prend sur lui d'enseigner, soit directement, soit indirectement (sous forme de suggestion, ou d'omission, ou de contrastes), d'une façon qui entraîne des esprits flottants, désarmés, des âmes déjà prédisposées à errer des paludes de l'instinct au quiétisme, — qui entraîne de tels « médiévaux pleins de zèle et d'innocence » à jeter le sacré par-dessus bord, à diminuer encore dans leur vie la part de l'Esprit, — celui-là dessert la Science au nom de la Science, corrompt la jeunesse.

Faisons pour l'enseignement de notre culture un *mea culpa* aussi digne et perspicace que celui de Mme de Maintenon s'écriant à propos de son cher Saint-Cyr : « *Mon orgueil s'est répandu par toute la maison... Comme plusieurs petites choses foimentent l'orgueil, plusieurs petites choses le détruiront.* » Ne nous en prenons pas uniquement aux jeunes Musulmans sortis de nos collèges des défauts que nous leur voyons. Prenons-nous-en aussi à nous-mêmes. De ce principe, tirons, en outre, le corollaire suivant : « Gardons-nous de trop tenir compte des avis de ces jeunes hommes sur ce que devraient être nos collègues; car leurs défauts, dont nous nous reconnaissons en partie responsables, les ont rendus peu propres à discerner le vif du mort. »

Il s'agit de considérer avant tout les collègues français musulmans non comme des manufactures de bacheliers français, mais comme des organismes où doit s'élaborer lentement, tranquillement, une élite marocaine; étant entendu que la notation de 0 à 20 de jeunes gens de quinze à vingt-cinq ans ne saurait engager tout leur avenir; qu'il pourrait être toujours permis à ces jeunes gens devenus des hommes de se représenter au diplôme ou à des concours plus difficiles permettant un second et meilleur triage des hommes de vingt-cinq à trente-cinq ans. Bref, il y aurait lieu de tenir compte, dans l'organisation de nos collèges, de quelques-uns des principes chers à tout l'Orient : liberté aussi grande que possible des études, longueur indéterminée de la *scolarité*, *sys-*

tème de recrutement sanctionnant l'effort de l'homme fait à tout le moins aussi équitablement que celui de l'adolescent.

Cette question du baccalauréat ne s'est-elle pas posée de même à Santiniketan ? : « Vous m'avez demandé, écrit, de New-York, Tagore à son ami C. F. Andrews, la permission de supprimer dans notre école la classe du baccalauréat. Soit. Je n'ai aucune sympathie pour elle. Dans notre littérature classique, c'était la règle stricte de donner une fin heureuse à tous les drames. Notre classe de baccalauréat a toujours été dans notre Ashram le cinquième acte finissant en tragédie. Laissons tomber le rideau avant que le désastre ne réunisse ses forces contre nous! »

Heureux Orient! Heureuse école, si facile à opérer par le chirurgien-poète qui s'écrie ailleurs : « Nous, les garnements affamés et déguenillés de l'Orient, devons gagner la liberté pour toute l'humanité! »

L'épouvantail du baccalauréat écarté, envisageons le seul problème de la formation d'une élite. C'est du côté des écoles élémentaires, puis de Qaraouiyyine (dont le prestige de faculté de théologie aurait grand besoin d'être restauré), qu'il faudrait regarder d'abord; regarder en se souvenant que tout retour à la tradition vivante se présente comme une révolution. J'ai, pour ma part, constaté plusieurs fois que ceux des jeunes gens qui arrivaient, déjà âgés, de Qaraouiyyine, étaient intéressants à bien des égards. Même remarque pour ceux qui avaient reçu dans leur famille une forte empreinte religieuse.

Pourquoi, avec notre rage d'uniformiser, vouloir absolument enfermer l'incoercible nomadisme des Orientaux dans toute espèce de limites ? (Limite d'âge, par exemple.) Ce qu'il convient d'exiger, en fait de condition d'admission, c'est une connaissance suffisante et du français et de l'arabe. Laissons à ces jeunes gens tous les délais qu'ils voudront pour atteindre ce résultat. Qu'ils sachent seulement que la porte d'entrée du collège, plus encore celle de sortie, sont, comme celle du Savoir, des portes basses, qu'il faut se courber pour y passer; bref, qu'ils apportent et emportent avec eux un minimum d'humilité. Cette humilité, cette « hachouma », à quoi demander de la développer, de l'imposer, sinon à ces disciplines traditionnelles selon lesquelles la plus grande erreur que puisse commettre l'homme ici-bas (celle qui constitue proprement la Chute) consiste à vouloir se substituer à Dieu dans le commandement de ce monde ?

Comme le fait observer M. Griaule : « *Nous ne croyons pas qu'il soit profitable d'unifier tous les peuples placés sous notre juridiction. Chaque culture a en elle un potentiel insoupçonnable qui serait détruit de ce fait.* » Ajoutons : il ne faut pas unifier extérieurement en introduisant, par exemple, le certificat d'étu-

des dans nos Médinas, parce qu'unifier de cette manière n'est qu'une caricature d'unification. Le Musulman doit être mis en état de prendre lui-même, quelque jour, ses décisions les plus graves. Laissons venir à nous librement ceux que nous amènera leur conscience, n'exerçons pas ombre de pression, écartons même autant qu'il sera en notre pouvoir les faux sympathisants, les débrouillards. Aidons, au contraire, loyalement, les meilleurs des Musulmans, les plus qualifiés, à former eux-mêmes de savants Musulmans. S'il n'existe pas en nombre suffisant de tels maîtres musulmans, contribuons à les former par tous les moyens. Nous recueillerons d'autant plus de fruits de notre effacement que ceux qui nous honoreront de leur confiance par la suite le feront spontanément — presque malgré eux.

Si l'on demande quel but idéal doit être assigné à l'étude de l'Islam, quel but par conséquent doit présider au choix et à la formation des maîtres, je réponds : mettre les plus distingués de nos jeunes Musulmans en état d'entreprendre par la suite des études personnelles sur la spiritualité islamique et ses rapports avec d'autres spiritualités; les aider à acquérir le sens de ce qu'il y a de vivant, de constructif dans cette spiritualité; de ce qui l'apparente aux autres branches du Spirituel. C'est ici le moment de méditer cette vue quasi prophétique de Péguy :

« Tout ce que l'on prendra à une force spirituelle, quelle qu'elle soit, ce n'est pas une autre force spirituelle, c'est l'argent qui le gagnera. » Une neutralité consistant à former une élite marocaine qui ne connaîtrait ou n'estimerait plus sa tradition n'est pas une neutralité. J'ai eu moi-même l'occasion de déclarer à ce sujet :

« Le primaire oriental est, dès aujourd'hui, de toutes les espèces de primaires, la plus attristante. »

Il conviendrait d'ajouter : la plus dangereuse. Qu'on relise Juvénal, qu'on pense au drame évoqué par lui : Rome pourrie par des « affranchis », par des Orientaux ayant perdu leur foi et leur loi, apôtres subtils de tous les glissements, de toutes les dissolutions, de toutes les sacralisations dans l'ordre du détestable.

Une telle réforme rencontrerait de nombreux obstacles, dont quelques-uns ne pourraient être surmontés qu'en partie et à la longue.

J'ai vu fonctionner en Égypte des établissements semblables à nos collèges. Le défaut était également, à cause d'un programme trop vaste, de favoriser la dispersion, la superficialité, et de tendre à des fins trop bornées dites « pratiques ». Fauté de faire une place suffisante au Spirituel, on voit celui-ci se venger par le dé-

chaînement d'un « positivisme » soi-disant critique, soi-disant scientifique, à la fois naïf, exigeant, retors, prétentieux...

C'est dire l'importance de la question de l'esprit dans lequel devrait être donné l'enseignement, tant par les maîtres musulmans que par les maîtres français.

En ce qui concerne l'intérêt qu'il y aurait à former des maîtres arabes capables de discerner les valeurs permanentes de l'Islam, j'ai déjà envisagé longuement ce problème dans les deuxième et troisième tomes de *l'Histoire d'un enfant du pays d'Égypte, El Azhar, et Cheikh Mohammed Abdou*. On y voit à quel point le retour à une Tradition vivante revêt les allures, recrée les processus d'une révolution.

En ce qui concerne les maîtres européens, ceux-ci, à leur arrivée au Maroc, devraient demeurer un an sans enseigner. Ils consacraient cette année à lire, voyager, se documenter de toutes manières, notamment en assistant à des cours donnés par les collègues les plus expérimentés.

Nous, Français, semblons avoir la tendance contraire. Chacun de nous tient à redécouvrir la géométrie, ne pouvant se résigner, croirait-on, à admettre la possibilité d'avoir quoi que ce soit à apprendre d'hommes ayant « après tout » les mêmes titres, la même formation. Et il est bien vrai, en un sens, que la « couveuse universitaire » pourvoit généreusement ses poussins des mêmes œillères. Tous, au début tout au moins, ne pouvons nous empêcher de juger autrui d'après nous-mêmes, sans avoir le moins du monde conscience que ce nous-même, jalousement individualiste, et qui se croit original, constitue en réalité un remarquable échantillon d'artificiel standard.

Cette inconscience de ce qui, bien vivant en nous, pourrait ne pas être, de ce qui, absent, devrait s'y trouver, aboutit à ces formes de fanatisme auxquelles je faisais allusion au début, aliémente le fatal complexe de supériorité qui empêche l'auto-critique.

L'action de l'Occident sur l'Orient, de l'Orient sur l'Occident ne saurait être qu'une leçon d'humilité. Lorsque nous déchaînons chez nos élèves la vanité et les appétits matériels, ce n'est pas seulement qu'imprudents apprentis sorciers nous avons ôté le contrepoids de la partie vivante de la Tradition. C'est aussi que nous-mêmes, faute d'un suffisant effort de compréhension, manquons d'inquiétude. Toute culture, on le sait, ne vient que d'un contact étroit, sans cesse assuré et renouvelé, avec le donné; contact tel que peuvent l'établir, par exemple, la concentration, la patience nécessaires pour pénétrer l'âme d'un peuple, sa spiritualité profonde.

Aux jeunes Musulmans qui en viendraient à nous demander l'intérêt que peut présenter pour eux l'assimilation de la culture occidentale, on pourrait répondre comme le fit Tagore dans ses conférences à ses compatriotes :

« Laissez-moi vous dire clairement que je n'ai aucune défiance contre quelque culture que ce soit, à cause de son caractère étranger. Au contraire, je crois que le choc de telles forces est nécessaire pour la vitalité de notre nature intellectuelle. Il est reconnu que beaucoup de l'esprit du Christianisme va à l'encontre non seulement de la culture classique de l'Europe, mais tout à fait du tempérament européen. Et cependant, ce mouvement étranger de l'idée, se heurtant sans cesse contre le courant mental de l'Europe, a été, par suite de l'antagonisme même de sa direction, le facteur le plus important pour raffermir et enrichir sa civilisation... La même chose arrive dans l'Inde. La culture européenne est venue à nous non seulement avec son savoir, mais avec sa vélocité. Bien que nous ne l'ayons assimilée qu'imparfaitement et que de nombreuses aberrations s'en soient suivies, elle a cependant réveillé notre vie intellectuelle de l'inertie de ses anciennes habitudes à une conscience grandissante, par suite de la contradiction même qu'elle offre à nos traditions mentales.

« *Ce qui me déplaît, c'est l'arrangement artificiel par lequel cette éducation étrangère tend à occuper tout l'espace de notre esprit national, et ainsi de tuer, ou d'entraver, la grande occasion de créer, pour une nouvelle combinaison de vérités, une nouvelle puissance de pensée. C'est ceci qui me pousse à soutenir que tous les éléments de notre culture propre doivent être raffermis, non pour résister à la culture occidentale, mais pour l'accepter et l'assimiler véritablement, en user comme notre nourriture et non pas en faire notre fardeau, nous rendre maîtres de cette culture et ne pas vivre à son orée comme les compulseurs de textes et les dévoreurs de livres!* »

Saurait-on mieux dire ? Et comment mieux conclure que par cette autre affirmation du même grand Oriental qu'en matière de confrontation de cultures « seul l'amour peut apporter des hommages à la vérité »!

FRANÇOIS BONJEAN.

ÉVOLUTION JURIDIQUE DES POPULATIONS MUSULMANES

I

Avant d'exposer quelles sont les transformations subies de nos jours par les institutions juridiques des peuples musulmans, il est indispensable de fournir d'abord des indications au moins sommaires sur la nature de ce que l'on est convenu d'appeler le « droit » musulman et ensuite sur l'étendue de son application réelle avant l'époque contemporaine.

Les auteurs européens commettent, en réalité, un contresens lorsqu'ils parlent de « droit » musulman. En effet, les règles juridiques qui, selon la pure théorie islamique, devraient régir les rapports des croyants entre eux ou avec les infidèles font en effet partie d'un ensemble religieux beaucoup plus large, la Loi musulmane (le *char'* dont traitent les livres de *fiqh*).

Dans celui-ci, on ne distingue pas nettement, comme par exemple dans les pays modernes, les rites religieux, la législation, la morale et le savoir-vivre, qui ne peuvent en aucune façon se confondre chez nous.

Or la Loi musulmane est tout cela à la fois. Elle forme donc un vaste ensemble doctrinal, le plus souvent assez confus pour des esprits européens, et où les quatre points de vue : rituel, juridique, éthique, social, sont souvent mêlés et, en tous cas, placés tous sur le même plan religieux; en effet, cette Loi, qui fut élaborée par les Docteurs musulmans dans les premiers siècles qui ont suivi la mort de l'Envoyé de Dieu, constitue, aux yeux de la théorie classique, l'idéal que doit avoir en vue la communauté des croyants, et qui manifeste la volonté d'Allâh telle qu'elle est apparue aux représentants qualifiés de cette communauté, c'est-à-dire aux Docteurs de la Loi.

Depuis que ce travail d'élaboration a été achevé, il y a plus d'un millénaire, la théorie absolument dominante a été qu'il n'existe plus aucune instance en Islam pour modifier cette cons-

titution idéale qui devrait régir la théocratie musulmane. Il importe peu ici que, dans le détail, les solutions soient parfois divergentes. Ces divergences sont parfaitement orthodoxes, elles ont été reconnues comme canoniquement justifiées en ce que de nos jours il subsiste quatre écoles de la Loi (*madhab* plur. *madhâhib*), qui — sans parler des écoles hérétiques — se reconnaissent comme mutuellement orthodoxes. D'ailleurs, à l'intérieur de celles-ci, il subsiste des opinions divergentes sur un certain nombre de points.

Il n'en reste pas moins que l'on trouve dans les livres de *fiqh* un ensemble de solutions qui présentent de très grandes similitudes entre elles, au sujet, par exemple, de la façon d'accomplir le jeûne ou le pèlerinage, de contracter mariage ou de répudier sa femme, de traiter les esclaves et les animaux, de recueillir les enfants trouvés, d'organiser des tirs à l'arc ou autres, de partager des successions, d'accomplir ses besoins naturels, etc., etc. Tout cela étant le reflet de la volonté divine. Cet ensemble assez extraordinaire ressemble beaucoup au Talmud, et le rôle des Docteurs de l'Islam (les *fouqahâ*) à celui des rabbins.

Il y a cependant une différence entre ces deux systèmes et qui nous intéresse; c'est que le domaine d'application pratique de deux systèmes théoriques a été sensiblement plus grand dans notre cas que dans celui du Talmud, parce que la communauté musulmane a été beaucoup plus nombreuse et surtout plus puissante que la communauté juive.

Laissant désormais de côté toutes les dispositions de la Loi qui ne sont pas d'ordre juridique, demandons-nous, en effet, dans quelle mesure ce « droit » musulman avait été mis en application par la communauté islamique avant que la civilisation européenne moderne ne fût venue influencer la vie sociale de cette dernière.

II

Il y a à cet égard une distinction à opérer.

Il se trouvait, d'une part, toutes sortes de régions peu islamisées et le plus souvent¹ peu civilisées, où le droit musulman n'avait pour ainsi dire pas pénétré. Les régions conservaient leur ancien droit, le plus souvent un droit coutumier préexistant. Dans

1. Mais pas toujours, par exemple, à Java, dont la civilisation était assez brillante, mais nullement islamisée; il y a bien un juge religieux, mais sa compétence est des plus restreintes et l'influence sociale du droit musulman y est presque nulle.

ces régions, tout au plus pouvait-on observer une certaine influence des normes juridiques religieuses dans quelques rares domaines, en particulier en ce qui touche les formalités du mariage.

Il y avait, d'autre part, les régions que l'on pourrait nommer de droit musulman. Mais, là encore, il était loin de s'imposer dans tous les domaines de la pratique. On y observait — et là où cet état de choses subsiste on y observe encore — une double juridiction, correspondant à un droit religieux d'une part, à un droit plus laïc, souvent contaminé ou influencé par les ordonnances des souverains, d'autre part.

On réserve alors à la justice du *char'* les matières qui sont plus particulièrement jugées d'ordre religieux, et le reste est de la compétence d'un tribunal laïc.

Ces matières que la conscience musulmane s'est ainsi habituée à considérer comme plus spécialement d'ordre religieux sont : le statut personnel, et plus particulièrement ce qui a trait au mariage; d'autre part, le statut successoral ainsi que le régime des fondations pieuses (*waqf*, *h'abous*), le testament, parfois la donation et même le régime des immeubles.

Par contre, ce qui concerne les obligations, le droit commercial, le droit pénal, échappe à la compétence des juges religieux. Aussi l'influence des solutions du *fiqh* ne s'y fait pas du tout ou à peine sentir. Le tribunal compétent en ces matières est en général celui des autorités administratives, car il n'y a aucune séparation des pouvoirs, et les normes idéales de la Loi sont ignorées au profit de la coutume ou des règlements (*qanoûns*) du souverain.

Tel était donc l'état de choses au moment où l'Islam classique, au cours du siècle dernier, est entré sans cesse plus étroitement en contact avec la civilisation européenne moderne. Quels sont maintenant dans notre domaine les effets de ce contact ?

A certains égards, ils pourraient apparaître comme contradictoires.

D'une part, en effet, le développement politique des puissances coloniales : Angleterre, France, Hollande, dans des territoires en grande partie peuplés de musulmans, a eu pour conséquence une emprise plus forte de l'Islam orthodoxe sur des populations superficiellement islamisées jusque-là, entre autres parce que les moyens de communication avec les centres religieux se sont beaucoup améliorés et parce que les conquérants ont fait appel pour administrer le pays aux éléments locaux les plus civilisés, donc souvent ayant une culture religieuse plus poussée que celle de leurs prédécesseurs, etc.

Ceci ne signifie pas que de vastes régions musulmanes ne con-

tinuent à être soumises au statut juridique contumier antérieur, mais il est certain que les règles religieuses y sont moins ignorées qu'auparavant.

Mais, par contre, dans les pays les plus islamisés l'influence de la pensée et de la vie économique européennes ont exercé une action toute différente qui, en ce qui nous concerne ici, s'est manifestée dans tout l'Islam par une tendance à la désagrégation du droit musulman.

C'est de ceci dont nous allons donner rapidement quelques exemples parmi les plus typiques. Cependant, avant d'y procéder, nous voudrions signaler que ce double mouvement contradictoire s'observe aussi pour le christianisme : d'une part, dans les pays civilisés les croyances se perdent, — ou à tout le moins se transforment, quoi qu'en peuvent prétendre certaines églises, — mais il gagne du terrain chez les populations les plus éloignées de notre civilisation, comme en Extrême-Orient ou chez les Nègres. Les raisons de ce parallélisme sont les mêmes sans doute dans l'un et l'autre cas.

III

Il est d'abord trois pays où le statut religieux musulman a été complètement et définitivement détruit après la guerre de 1914-1918. Ce sont, par ordre chronologique et d'importance des populations musulmanes intéressées : la Russie, la Turquie et l'Albanie.

a) La Russie compte peut-être une trentaine de millions de musulmans, soit en Europe (Kazan, Orenbourg), soit en Asie (Caucase, Turkestan, etc.). Avant 1914, tous les sujets russes avaient des statuts juridiques religieux. Depuis la révolution bolchevique, ils sont tous soumis à un statut laïc : plus aucun droit religieux n'est reconnu, et de plus, les Soviets, avec l'énergie que chacun doit leur reconnaître, ont lutté sans pitié contre les institutions classiques de l'Islam : la polygamie et le voile. Il n'entre pas dans notre dessein d'indiquer dans le détail toutes les dispositions des codes russes qui, surtout sous leur forme première, heurtaient non seulement les conceptions musulmanes, mais même européennes de la famille (par exemple on permettait à la femme de répudier unilatéralement son mari), car, depuis, de grands pas en arrière ont été faits.

b) L'exemple de la Turquie sous Mustapha Kemal est, à certains égards, plus intéressant, car la grande majorité des habitants de ce pays, les neuf dixièmes environ sur seize ou dix-huit millions (?), sont musulmans.

Ici le droit a été non pas bolchevisé, mais simplement européanisé par l'adoption de codes étrangers.

Il est juste de dire que cette étape décisive avait déjà été précédée par des progrès partiels très importants au cours du XIX^e siècle et du XX^e, à l'époque des sultans, mais dont aucun, sauf une loi sur le mariage de 1917 (qui est restée en vigueur en Syrie, alors turque), n'intéressait les matières juridiques que la conscience musulmane considère comme plus particulièrement d'ordre religieux.

Le 1^{er} septembre 1926, la Turquie a donc mis en vigueur le code civil suisse, n'y apportant que des modifications très peu importantes; pour éviter toute discussion technique, je n'en citerai que deux qui rapprochent un tout petit peu le droit turc de l'ancien droit sacré : le régime matrimonial légal est celui de la séparation de biens, et la pension alimentaire due en cas de divorce à l'époux innocent (institution absolument inconnue de l'Islam) n'est versée que durant un an.

Mesurons, par contre, tout ce qui a été aboli par d'effroyables innovations aux yeux des croyants :

Le mariage des impubères est interdit; le consentement des futurs époux à leur mariage est requis, la polygamie est supprimée. La répudiation prononcée par le mari n'existe plus. Le mariage d'une musulmane avec un non-musulman est permis. Les droits successoraux des héritiers dans les lignes masculines et féminines et ceux des mâles et des femmes sont les mêmes, et il n'y a plus d'empêchements de succéder dus à la religion. Telles sont quelques-unes des conséquences révolutionnaires de l'introduction d'un code civil laïc européen dans un pays qui ne connaissait en ces matières que des statuts religieux variables.

c) On peut faire des observations exactement semblables pour le troisième groupe de populations musulmanes soumis à un strict régime laïc désormais : l'Albanie (un peu plus d'un million d'habitants dont à peu près les trois quarts sont musulmans).

Ce pays, sous l'impulsion d'Ahmed Zogou devenu roi en 1928, a promulgué une série de codes européens, le code civil albanais datant de 1925.

Ce qu'il faut noter ici, c'est que les Albanais, au lieu de traduire un code étranger, ont créé le leur en faisant une œuvre bien plus originale que les Turcs : les emprunts aux codes étrangers sont très variés (ce sont surtout les codes français et italien, mais aussi suisse, allemand et un texte égyptien qui ont servi à rédiger le texte du code albanais), et il y a quelques dispositions d'origine purement nationale. Ce code est donc une œuvre très curieuse.

Mais les tendances fondamentales sont les mêmes que dans

tous les autres codes européens : il n'y subsiste pas d'influence des institutions traditionnelles de l'Islam.

S'il en est ainsi pour les textes, il serait bien intéressant de savoir ce qu'il en est de la réalité sociale et jusqu'à quel point ces modifications profondes ont été adoptées par les populations intéressées et avec quels sentiments. Mais cette enquête si intéressante n'a pas été faite jusqu'ici, croyons-nous. Il est probable que de telles réformes ne peuvent entrer que bien graduellement dans les mœurs.

IV

Dans les autres pays à population musulmane, les transformations ont été beaucoup moins profondes et moins brusques : on n'a pas rompu ouvertement avec la religion sous sa forme traditionnelle. Cela n'eût pas été possible, et c'est parfois dangereux, comme le montre l'exemple de l'Afghanistan : ici, le roi Amanullah Khan a tenté de promouvoir des réformes qui, après sa chute, ont toutes été abolies.

En Arabie séoudite, même, on est revenu en arrière sur l'état de choses existant à l'époque turque. Par exemple en matière d'impôt et de droit pénal, on s'est mis à appliquer les dispositions du Coran tombées partout en désuétude.

Dans les autres pays de langue arabe — à l'exception de l'Égypte — il n'y a que peu ou point de réformes notables à signaler dans le domaine du statut personnel et successoral musulman (Arabie, Syrie, Irâq, Palestine, Libye).

Mais il n'en est pas ainsi ailleurs et, à titre d'exemples, nous allons examiner le cas de trois autres pays bien différents entre eux, pour examiner ce que le droit musulman y est devenu, sans que des révolutions profondes y aient bouleversé les rapports existant antérieurement entre le politique et le religieux, au détriment de ce dernier. Ces trois pays sont l'Inde anglaise, l'Égypte et la Yougoslavie. Nous allons voir que les types de solutions adoptées diffèrent curieusement, mais on y constate un affaiblissement de l'influence exercée par la Loi divine sur les institutions juridiques concrètes.

Nous trouvons dans l'Inde anglaise une immense masse de plus de 80 millions de musulmans qui ne forment d'ailleurs qu'une minorité de la population totale (un quart environ) constituant cependant le groupe le plus important de la communauté islamique².

2. Le groupe suivant en importance numérique est celui des musulmans

La très grande majorité de ces musulmans sont les administrés directs des Anglais; il y en a relativement peu dans les États vassaux.

Contrairement à ce que l'on est porté à penser, les Anglais ont modifié assez profondément le statut juridique religieux de leurs sujets dans l'Inde. C'est ainsi, par exemple, qu'en ce qui concerne le droit musulman, son application a été entièrement supprimée dans trois domaines où il subsiste partiellement chez nous en Algérie : l'organisation judiciaire (pas de juges religieux aux Indes), les modes de preuves et la condition des terres. Ce qui intéresse le régime de la majorité et de la tutelle a été très fortement modifié par le *Guardians and Wards Act* (VIII de 1890), et l'*Indian Majority Act* (IX de 1875). En matière successorale, diverses questions de forme sont régies par la loi civile, et depuis 1850 il n'est plus défendu à un non-musulman d'hériter d'un musulman (comme conséquence d'une disposition dirigée d'ailleurs contre les « incapacités de caste » hindouistes).

En matière de statut personnel, la plus importante réforme à signaler est relative à l'âge du mariage. Dans ces régions — et plus encore chez les Hindouistes que chez les Musulmans — la jeune fille est livrée impubère à son mari. Sans retracer l'histoire des efforts faits pour remédier à la chose au moyen de la loi, et dont les premiers remontent à 1850, nous citerons seulement le *Sarda Act* (du nom de son promoteur autochtone) de 1929. En vertu de celui-ci, l'âge du mariage est fixé à quatorze ans pour la fille et à dix-huit ans pour le garçon. Ceux qui se prêtent à la conclusion de mariages en dessous de ces âges sont punis³. Pour diverses raisons, cette disposition, comme les précédentes, est entrée difficilement dans les mœurs et le *Sarda Act* a dû être amendé en 1937.

Les musulmans éclairés de l'Inde que nous y avons rencontrés étaient favorables à de nouvelles réformes tendant, entre autres, à permettre à la femme d'obtenir le divorce judiciaire. A cet égard, sa situation ressemble à celle de la femme égyptienne dont nous allons parler.

b) L'Égypte présente pour nous un intérêt particulier en ce

d'Indonésie (plus de 60 millions et qui forment, eux, les 9/10 de la population totale). Les Néerlandais ont fort peu modifié le statut, surtout coutumier, de leurs sujets. A Java, en 1937, la compétence des tribunaux religieux en matière successorale a été supprimée par les autorités hollandaises, parce que, en fait, la population ignorait le droit canonique en cette matière et ne suivait que la coutume. Cette affirmation des droits de la coutume n'a nullement soulevé de protestations rappelant celles, si savamment organisées contre la France, en 1932, à propos du droit coutumier berbère.

3. En 1937, un décret français a fixé pour nos possessions de l'Inde, qui comptent environ 22.000 musulmans, les âges de 14 et 16 ans respectivement.

qu'il s'agit d'un État où les neuf dixièmes de la population sont musulmans et où les aspirations de cette religion sont particulièrement respectées, alors que, comme en Turquie, il subit depuis longtemps et d'une manière profonde l'influence de l'Europe et de ses institutions. Aussi le droit de ce pays, à l'exception du statut personnel et successoral religieux, y a-t-il été réorganisé depuis longtemps sur le modèle européen. Et même l'appareil judiciaire musulman ne rappelle plus du tout le modèle classique : le tribunal du *cadi* jugeant seul en dernier ressort n'y existe plus.

Mais comment ce pays musulman allait-il procéder à certaines réformes touchant le fond même du droit religieux, alors que, ainsi que je l'ai expliqué au début, aucune autorité musulmane ne s'est jamais arrogé le pouvoir de modifier la Loi divine ? Il se posait ici pour le législateur un problème épineux dont n'avaient à se préoccuper ni les révolutionnaires russes, turcs ou albanais, ni les colonisateurs anglais.

On y est parvenu par un double détour très ingénieux.

En premier lieu, j'ai expliqué que les dispositions de cette Loi divine n'étaient pas fixées de façon univoque, mais qu'en particulier il subsistait, à ce point de vue, quatre écoles orthodoxes donnant des solutions parfois différentes. Le législateur égyptien s'est alors inspiré d'un exemple (que les juges français en Algérie avait donné depuis longtemps, peut-être d'ailleurs sur la base d'idées musulmanes, et que, ensuite, dans le domaine législatif, le doyen Morand, de la Faculté d'Alger, avait donné dans son *Projet de Code de Droit musulman*). Il a, après eux, estimé qu'il convenait d'adopter dans ce pays celles des solutions des autres écoles que celle dominant en Égypte, lorsqu'elles se rapprochaient davantage de l'esprit moderne. Il est évident qu'avec ce procédé on peut extraire des livres de *fiqh*, par un choix judicieux, tout ce qui est le plus en harmonie avec notre civilisation. Il ne me paraît pas certain qu'à l'époque classique on eût admis sur le plan législatif un pareil procédé. Mais il rencontre aujourd'hui dans tous les milieux musulmans éclairés une approbation très nette.

Mais parfois, même souvent, les solutions sont semblables, et on les veut modifier cependant. On a alors trouvé autre chose : sans modifier les dispositions de la Loi divine, le souverain dicte aux juges les conditions dans lesquelles il leur permet, ou il leur défend, de juger, ainsi peut-il laisser sans sanction certaines règles de droit.

Depuis la guerre de 1914-1918, on a procédé ainsi à une série de réformes :

L'âge du mariage (au moins sur le papier) a été fixé à seize ans pour la fille et dix-huit ans pour le garçon, en ce que les

juges ne doivent pas connaître l'existence de tels mariages, la preuve du mariage doit être faite par un acte authentique et les fonctionnaires ne doivent pas le dresser en dessous des dix ans⁴.

En matière de garde des enfants par la mère, on a adopté les règles plus douces de l'école mâlékite, au lieu de celles de l'école hanéfite qui, au point de vue juridique, est celle du droit égyptien; de même en ce qui concerne l'entretien de la femme par le mari. C'est encore la même réforme qui a été adoptée (comme on cherchait à le faire dans l'Inde il y a quelques années) sur le point suivant : seule l'école mâlékite permet, pratiquement, à la femme d'obtenir le divorce, alors que dans les autres elle reste rivée à son mari s'il ne veut pas la répudier. Il y a là une réforme très importante.

On en pourrait signaler d'autres, ainsi les délais légaux maxima de la grossesse qui s'étendent, chose bizarre, sur plusieurs années, selon le fiqh, ont été ramenés à un an en Égypte.

On ne s'arrêtera sans doute pas là. En 1944, un projet très important touchant les fondations pieuses a été ardemment discuté au Parlement. On étudiait à la même époque la possibilité d'introduire dans le droit successoral islamique la représentation⁵, qui est repoussée par toutes les écoles orthodoxes actuelles, mais qui, paraît-il, était préconisée par un docteur isolé d'une école aujourd'hui disparue. Les féministes veulent depuis longtemps la suppression, ou au moins la stricte réglementation de la polygamie, etc. Un projet de loi dans ce sens a été mis à l'étude.

c) Le cas de la Yougoslavie est encore différent. Cet État compte environ 1,5 millions de musulmans, soit environ un dixième de la population, qui sont dans leur majorité des slaves de race et de langue et dont l'élite paraît particulièrement ouverte aux idées européennes⁶. Plusieurs de ses membres ont étudié le droit musulman à la Faculté d'Alger et y ont obtenu le titre de docteur en droit.

Dans ce pays, les citoyens de toutes confessions ont conservé leurs statuts religieux, et il n'y a pas de lois importantes qui aient modifié ces derniers. Mais il faut signaler deux intéressantes ten-

4. En Perse (Iran), certaines réformes de ce genre ont été accomplies par le code civil iranais.

5. En Islam, si un individu décède laissant un fils, et des petits-fils, issus d'un fils prédécédé, leur oncle prend tout l'héritage, ils ne sont pas admis à représenter leur père. Cette mésaventure est arrivée à une de mes connaissances.

6. En Bulgarie, la proportion de musulmans (800.000) est plus grande, mais ce sont presque tous des allogènes de race turque, et il n'y a rien d'important à signaler au point de vue des réformes juridiques.

tatives dues à des juges musulmans éclairés, en ce qui concerne la jurisprudence.

D'abord la répudiation, qui en fait est le plus grave obstacle à la réconciliation de l'Islam avec la civilisation moderne, doit être déclarée par le mari aux autorités judiciaires et enregistrée par elles, en Yougoslavie. Or, certains juges s'arrogent le droit, tout prétorien, d'examiner les motifs de la répudiation et de refuser l'enregistrement si elle ne paraît pas justifiée. Par là on s'achemine, bien lentement il est vrai, vers un nouvel état de choses : le divorce par voie de justice pour des causes déterminées.

D'autre part, ces mêmes juges s'efforcent aussi de contrôler la polygamie, d'ailleurs très rare, et ne laissent célébrer le mariage que si l'époux justifie sa prétention par un motif raisonnable (maladie ou stérilité de la première épouse); ils s'efforcent aussi d'obtenir le consentement de cette dernière.

L'élite dont nous avons parlé est très favorable à la disparition de ces institutions surannées⁷.

V

Disons un mot, pour terminer notre panorama, de l'Afrique du Nord française. Il convient de distinguer bien nettement entre les deux Protectorats d'une part, l'Algérie de l'autre.

En Tunisie, le statut religieux seul existant et au Maroc les statuts religieux et coutumier berbère n'ont pas été, quant au fond, modifiés, sauf sur un point : la réforme du régime des tutelles musulmanes. Le droit de famille et le droit successoral sont donc les mêmes qu'autrefois.

En Algérie, pays d'administration directe, il n'en va pas de même.

Du point de vue religieux musulman, on a depuis un siècle complètement bouleversé le vieux système des fondations pieuses et, par là, les usages successoraux de ces populations; on a modifié le régime des tutelles dans un sens qui le rapproche beaucoup plus du régime français que dans les Protectorats; on s'est efforcé, non par la voie législative mais par la voie administrative, de fixer l'âge du mariage des filles, d'une part en obligeant les indigènes à procéder aux déclarations, de l'autre en interdisant

7. Ce que nous dirons ici remonte à l'avant-guerre; le texte de la nouvelle Constitution yougoslave implique (en particulier pour la filiation) certaines atteintes au droit religieux.

sant aux autorités, par voie de circulaire, de se prêter à ces mariages en dessous d'un âge donné.

De plus, la jurisprudence a de tout temps fait des efforts louables pour écarter certaines dispositions du droit musulman malékite et les remplacer par celles de l'école hanéfite, par exemple quant au consentement, plus souvent exigé par cette dernière, de la fille à son propre mariage, alors que celui seul du père de la vierge est nécessaire dans l'école malékite.

Cette même jurisprudence a montré également le chemin à suivre en ce qui concerne le statut coutumier kabyle, qui, lui, a été plus profondément modifié par la loi française, non seulement en matière de tutelles, mais encore de mariage (âge du mariage de la fille fixé à quinze ans), de divorce (le droit d'obtenir un divorce judiciaire a été accordé à la femme kabyle) et de succession (les femmes, complètement exclues, ont obtenu quelques droits successoraux.)

En conclusion, ces études de droit musulman contemporain comparé présentent un vif intérêt, et il faut approuver la Faculté de Droit d'Alger d'avoir, seule jusqu'ici, pris l'initiative d'en faire l'objet d'un enseignement.

Mais ces études ne doivent pas, ou ne devraient pas se limiter aux seuls textes de lois, ni même aux décisions des tribunaux. En cette matière, il y a quelque chose de plus important encore : le niveau social réel des populations musulmanes, car la valeur effective des réformes de ce genre dépend, en réalité, de l'évolution des populations. Cette évolution des familles est même plus importante que les textes et les jugements.

Il n'est pas douteux que le niveau social des femmes musulmanes ne soit appelé à s'élever encore beaucoup à l'avenir, et qu'en même temps les institutions juridiques ne soient appelées à se modifier malgré les graves difficultés que la religion apporte à ces modifications. En cette matière, trois réformes sont essentielles : l'abolition de la polygamie (qui en fait n'a plus beaucoup d'importance), le consentement à donner par la jeune fille à son propre mariage, et surtout la suppression de la répudiation, qui est la plaie des sociétés musulmanes, beaucoup plus odieuse que la polygamie, car elle permet la polygamie successive.

Tant dans le domaine juridique que dans le domaine social, de grandes améliorations ont été déjà enregistrées. Souhaitons que le mouvement continue et s'accélère.

G.-H. BOUSQUET.

LA NOUVELLE ÉLITE MUSULMANE EN AFRIQUE DU NORD

L'établissement des Français en Afrique du Nord a provoqué en Algérie, en Tunisie et au Maroc, non seulement des transformations politiques, mais encore des changements sociaux très profonds. Les trois pays d'Afrique du Nord étaient guidés, jusqu'à notre arrivée, par une aristocratie de propriétaires terriens et de hauts fonctionnaires qui étaient, en général, gouverneurs de provinces (caïds) ou occupaient des charges importantes dans l'Administration centrale (Makhzen), et aussi par une aristocratie religieuse qui se recrutait dans un petit nombre de familles de la bourgeoisie des villes, cultivée par tradition, ou parmi les descendants du Prophète (Chorfa) particulièrement nombreux au Maroc, ou encore parmi les descendants de pieux personnages. Quelques individus des autres catégories sociales « parvenaient » de temps en temps, grâce à leur savoir-faire ou à leur savoir, et s'intégraient dans l'élite au pouvoir, mais c'était chose rare : on peut dire que, dans les trois pays, la classe dirigeante jouissait d'une grande stabilité.

Nulle part les autorités françaises ne pratiquèrent une politique révolutionnaire. Partout nos gouverneurs ou résidents généraux s'appuyèrent sur les cadres qu'ils trouvaient en place. La politique des familles assises a été l'une des règles constantes de notre action au Maghreb. Elle l'est encore dans une très large mesure. Néanmoins, on assiste dans les trois pays, depuis plus ou moins longtemps, à l'ascension politique de la classe moyenne. Un nombre croissant de fonctionnaires, les dirigeants du Destour tunisien, du parti nationaliste marocain et des partis musulmans d'Algérie sont, dans une très forte proportion, des petits bourgeois, parfois même d'incontestables prolétaires. Dans le Maghreb entier, une nouvelle élite est née, a grandi et cherche à se faire une place.

Les Français n'ont pas cherché cette transformation, puisque leur politique indigène n'a pas cessé d'être conservatrice. Ils l'ont provoquée pourtant et favorisée, sans bien toujours s'en rendre compte, en créant des écoles, car la nouvelle élite musulmane en Afrique du Nord est l'élite du savoir moderne. Elle est faite des hommes qui se sont instruits dans nos écoles ou dans des écoles

organisées sur le modèle des nôtres. Ces hommes sont presque toujours d'humble ou de moyenne condition : fils de commerçants, de petits fonctionnaires, d'artisans, d'ouvriers parfois, de main de paysans. Il faut reconnaître — c'est un fait — que, sauf exceptions honorables et rares, les fils des grandes familles n'ont pas apporté dans nos écoles assez d'énergie et de persévérance et ont trop souvent renoncé à acquérir la culture moderne qu'un Lyautey rêvait de leur donner : c'est pour eux qu'au Maroc il avait créé les Écoles de Fils de Notables, au nom significatif. Or, ces écoles sont maintenant des écoles de quartier comme les autres, où les authentiques fils de notables forment une faible minorité.

Ce qui frappe d'abord chez ces hommes ou ces jeunes gens, c'est un attachement profond et tout à fait sincère à la culture que nous leur avons donnée. Sur ce chapitre-là, ils se montrent pleinement reconnaissants et parfois de manière touchante. Dans le domaine du spirituel, nous ne les avons pas déçus. Ils savent le prix des idées et des connaissances que nous leur avons apportées, et ne se font pas prier pour dire que nous les leur avons données libéralement. Ils ne se contentent pas, d'ailleurs, d'apprécier cette culture à son juste prix; presque tous conservent une très fidèle et déférente estime pour les maîtres qui la leur ont distribuée. Le respect du professeur est l'une des traditions maghrébines. Il ne se dément pas quand il s'agit de professeurs français, car le professeur français est, en général, un humaniste authentique et fait preuve d'une probité intellectuelle fort prisée.

On pourrait inférer de là que le comportement intellectuel de ces évolués est semblable au nôtre. Ce serait une erreur, car s'ils se nourrissent efficacement de notre culture, ils n'abdiquent pas pour autant leur personnalité de Musulmans nord-africains et, tout d'abord, ils restent très solidement attachés, pour la plupart, non seulement à l'Islam, mais encore à la langue et à la littérature arabes. Ici se pose le problème de l'assimilation. Il est depuis toujours résolu dans les Protectorats de Tunisie et du Maroc, où nous nous sommes engagés à respecter la personnalité morale des peuples qui se rangeaient sous notre égide. Il a pu se poser en Algérie où nous étions installés par simple droit de conquête, mais la récente ordonnance du 7 mars 1944, qui accorde la citoyenneté française à l'élite des Musulmans algériens, *en leur laissant leur statut personnel*, met, ce me semble, un point final au débat. La France, après maintes hésitations, s'est enfin décidée à renoncer à une assimilation spirituelle qui eût été contraire à toutes nos traditions libérales.

En somme, l'idéal culturel d'une partie importante de nos évo-

lués nord-africains est de ressembler à ces Syriens, à ces Égyptiens, comme le docteur Taha Hussein, qui allient en eux la plus parfaite connaissance de la langue et des idées françaises à une incomparable maîtrise de la langue arabe et à un désir fort naturel de conduire la pensée arabe dans des voies nouvelles. Le vieux Maghreb a assez de personnalité pour qu'un tel idéal soit riche de promesses. Déjà, de jeunes Marocains ont traduit et fait représenter des pièces de Molière comme *l'Avare*. D'autres s'orientent vers la poésie populaire ou vers l'histoire. D'autres, bientôt, bâtiront des romans. C'est l'un des plus chers désirs de la France et ce serait l'un de ses plus grands honneurs que, sous l'impulsion d'hommes, et de femmes peut-être, formés sous son influence, la vieille littérature maghrébine de langue arabe reprenne son éclat du temps d'Averroès et d'Ibn Khaldoun.

Tout compte fait, je crois que sur la culture même des Maghrébins évolués il y a peu de divergence entre eux et nous. Les uns et les autres, nous nous accordons sur un type, qui existe déjà, de Musulmans pourvus d'une bonne culture française et initiés aux idées modernes, mais initiés aussi aux finesse de l'arabe régulier et capables d'exprimer en cette langue une pensée originale, harmonieusement nourrie de modernisme et de traditions.

Où les divergences commencent, c'est sur l'usage à faire de cette culture nouvelle. Les évolués, relativement peu nombreux encore, surtout au Maroc, entendent que leur effort, très considérable, il faut le reconnaître, porte tout de suite ses fruits. Nous avons tendance à jauger leur valeur selon nos normes propres, tandis qu'elle devrait l'être, à leur avis, en tenant compte de l'effort d'adaptation qu'ils ont accompli. Pour nous, un licencié, un docteur, un ingénieur, sont des gens très distingués certes, mais nullement exceptionnels. Pour les Maghrébins, ce sont des hommes tout à fait hors du commun, puisqu'il y en a peu encore, et qui doivent être traités conformément à leurs mérites, qui sont rares dans leur milieu. En d'autres termes, nous envisageons tout naturellement la carrière d'un Algérien, d'un Tunisien ou d'un Marocain comme celle de nos fils : des études sérieuses et longues, à l'issue desquelles on prend rang dans une profession, bien heureux si, vers la quarantaine, on s'y est assuré une situation honorable sans plus; chef de bureau, directeur d'usine, médecin ou avocat bien fourni en clients, voilà à quoi aspirent raisonnablement les jeunes Français qui ont fait des études sérieuses. Nous concevons mal que des Musulmans d'Afrique du Nord qui ont fait les mêmes études aient d'autres aspirations.

Mais le problème ne se pose pas pour eux comme pour nous, voilà la clé du différend. Si modestes que soient leurs études, jugées d'après notre table des valeurs, elles font d'eux l'élite de

leurs concitoyens, ils se sentent supérieurs à la plupart des leurs et s'étonnent qu'une telle supériorité se traduise mal dans les faits. Que les obstacles à leur ascension viennent des familles traditionnelles qui n'ont pas fait le même effort d'adaptation qu'eux, ils ne s'en scandalisent guère; mais lorsque nous faisons chorus et leur prêchons la patience et la modestie, ils s'insurgent. N'est-ce pas nous qui les avons formés, qui en avons fait des hommes nouveaux? Ne sont-ils pas bien mieux que d'autres capables de nous comprendre et de travailler avec nous à l'œuvre entreprise? Alors, pourquoi ne les aidons-nous pas à occuper « leur » place? Pourquoi laissons-nous au premier plan des personnages ignorants ou attardés? Pourquoi ne faisons-nous pas confiance à ceux qui en sont dignes?

Si ce problème était uniquement un problème de gouvernement, je ne m'en mêlerais pas, mais c'est aussi un problème d'opinion, c'est pourquoi je l'aborde. Il ne suffit pas, en effet, que le Gouvernement, ici et là, prenne des mesures, il faut que l'opinion française les comprenne et les approuve. Pour cela, il est indispensable qu'elle connaisse le point de vue des évolués musulmans. Il faut aussi qu'elle se rende exactement compte de leurs efforts : milieu peu favorable dans bien des cas, familles rétives ou dépourvues d'argent, obstacles matériels auxquels se heurte l'étudiant nord-africain et, une fois qu'il a terminé ses études, difficulté d'organiser sa vie personnelle, suspendue entre un modernisme fascinant et une puissante et tenace tradition, difficulté, lorsque vient l'heure du mariage, de trouver une compagne à sa mesure, capable d'élever leurs enfants comme il l'entend. Tout cela devrait créer autour de lui un climat d'indulgence et de sympathie. Je ne dis pas qu'un tel climat résoudrait le problème, mais il en rendrait la solution plus aisée.

Or, il faut le dire en toute loyauté, le Marocain, l'Algérien ou le Tunisien ne trouvent pas toujours chez tous les Français d'Afrique du Nord les dispositions que je viens de dire. Là-bas, les différentes catégories de la population forment des castes très imperméables les unes aux autres. Des relations superficielles et souvent courtoises? tant que vous voudrez, tout le monde parle là-bas de l'amitié franco-musulmane; tout le monde ne la pratique pas réellement. Il faut reconnaître d'ailleurs que ce n'est pas si facile, car les manières de vivre, les habitudes de penser ou d'agir sont très disparates et pas toujours commodes à accorder. Ne nous hâtons donc pas de jeter la pierre, mais constatons que, trop souvent, l'évolué nord-africain a l'impression de se heurter à l'indifférence des Français au milieu desquels il vit.

D'un autre côté, ses prétentions sont souvent exorbitantes. Il a volontiers tendance à vouloir remplacer d'emblée ceux que leur

expérience ou leur valeur technique ont amenés aux leviers de commande. Bien sûr, une telle attitude se tempère avec l'âge, il n'empêche qu'elle tient une grande place dans le comportement de beaucoup d'évolués.

Cela vient peut-être d'une disposition naturelle des populations d'Afrique du Nord. Cela s'explique en partie par le choc de plusieurs civilisations entre lesquelles il est difficile d'établir un équilibre, mais cela est dû aussi, me semble-t-il, à l'écrasante prédominance des théoriciens sur les techniciens dans les trois pays d'Afrique du Nord. Tous ceux qui ont réfléchi sur l'avenir des jeunes Maghrébins instruits savent que l'une des difficultés majeures auxquelles on se heurte est la répugnance de nos élèves à se diriger vers les carrières techniques. Le nombre des ingénieurs, des topographes, des comptables, sans parler des ouvriers spécialisés, est très faible parmi eux. S'ils ont des aptitudes scientifiques, ils préparent une licence de mathématiques ou de physique, sans avoir l'idée, au moins jusqu'à ces derniers temps, de suivre les cours d'un Institut électro-technique ou d'une école de chimie pour en sortir avec une destinée définie. Ils ont un goût inné et dévorant pour les idées générales. Je ne veux pas nier qu'elles exercent sur eux un véritable attrait, mais c'est aussi qu'elles les rapprochent des responsabilités et des situations dirigeantes auxquelles ils aspirent.

A cela, bien des explications. Ils conservent le souvenir direct ou le souvenir historique de leur indépendance et, comme tout ce qui touche au passé, ce souvenir se colore de teintes délicieuses, encore avivées par l'emphase méditerranéenne et par notre présence; mais ils méditent aussi sur les idées que nous leur avons apportées, des idées qui ne figuraient pas dans le système de philosophie politique de leurs ancêtres et qui ont l'attrait de la nouveauté, la séduction des armes à deux tranchants que l'on peut retourner contre l'adversaire : pouvoir populaire, droits de l'individu et du groupe social, droits des peuples à disposer d'eux-mêmes. Nous savons bien, depuis le temps que nous les manions, que ces idées constituent un idéal rarement approché, mais nos protégés ou nos sujets y croient ou veulent y croire comme à des réalités proches. Leur peu d'expérience politique et leur impatience d'une domination étrangère, si humaine soit-elle, s'épaulent pour leur faire rejeter avec horreur toute notion de relativité et les amènent à prendre une position absolue, celle des êtres jeunes. Une pareille conception des choses les conduit souvent à une attitude d'opposition politique, plus ou moins violente suivant les tempéraments, et leur vaut le qualificatif d'anti-Français. Que c'est vite jugé! et comme l'on reconnaît là le besoin maladif qu'éprouve notre époque de coller à tout prix des étiquettes au front

des individus! Comment juger d'une manière aussi rapide des jeunes gens qui se sont nourris de notre culture et y sont, je le répète, profondément et sincèrement attachés! C'est un véritable contresens que font beaucoup trop de Français. La réalité est bien différente. Beaucoup d'évolués ne sont pas d'accord avec les autorités françaises sur la politique qu'elles mènent. Ils la jugent étroitement conservatrice, souhaiteraient qu'elle soit modifiée, parfois même radicalement transformée dans un sens beaucoup plus libéral. Ils aspirent à l'indépendance à une échéance plus ou moins lointaine, et ils le disent non sans véhémence. Mais de ce qu'ils condamnent tout ou partie de nos méthodes, doit-on conclure qu'ils nous considèrent comme des ennemis, comme des gens avec qui il est à jamais impossible de s'entendre? Je ne le crois pas, mis à part quelques très rares exaltés comme il s'en trouve toujours et partout. Déçus et impatientes? oui; hostiles? pas précisément.

La très grande majorité d'entre eux ne rêve pas de nous évincer, mais bien de régler sur des bases nouvelles notre symbiose en Afrique du Nord. De cela, il faut que soient bien persuadés les Français de bonne foi et de bonne volonté — et il n'en manque pas d'un côté et de l'autre de la Méditerranée.

La crise qui a bouleversé le monde pendant des années a touché durement l'Afrique du Nord. Le chaos matériel et moral dans lequel nous avons tous vécu a exaspéré les passions, raidi les attitudes. Soumis à toutes sortes de propagandes, les évolués nord-africains ont conçu des espoirs démesurés. Moins que jamais, ils sont enclins à la patience et cherchent à hâter par tous les moyens l'évolution sociale dont ils sont les acteurs. Ils voudraient profiter des circonstances pour se faire leur place dans le monde nouveau qui essaie de se former. La confiance et le sang-froid n'ont pas grande part dans leur comportement.

Que cela nous soit désagréable, nous n'avons pas à le nier et nous devons même le leur dire, parce que, dans un débat de cette sorte, les explications franches sont seules capables de mener aux solutions durables; mais à quoi bon nous irriter d'un phénomène qui n'a rien de surprenant dans la conjoncture présente? La seule attitude valable est d'essayer de bien comprendre le problème qui se pose et de le résoudre avec patience, sympathie, générosité et confiance dans nos partenaires. Si l'opinion publique française en vient à une telle attitude, il y a bien des chances pour que les évolués maghrébins modifient la leur, et l'on pourra alors trouver une formule susceptible d'accommoder les intérêts et les aspirations en présence.

DANIEL VALDARAN.

LA CONDITION DE LA FEMME MUSULMANE

Celui qui veut tenter de dire son mot sur la condition de la femme musulmane est amené par le sujet même à ressasser des vérités banales. Mais leur banalité n'exclut pas leur importance, et il faut les répéter avec obstination pour qu'elles fassent leur chemin.

Aussi bien, dans les propos qui vont suivre nous n'avons aucune prétention à l'originalité, mais en parlant à notre tour de la femme musulmane, nous n'avons d'autre but que celui de souligner, une fois de plus, le caractère éminemment grave de la misère intellectuelle et morale dans laquelle elle se débat, ou ce qui est pire, où elle se complait parfois.

Si l'on veut se donner la peine de considérer en détail tout ce qui a été écrit, dans toutes les langues, depuis environ un demi-siècle, sur sa condition, on s'apercevra que sa cause a eu ses adversaires farouches et ses zélés défenseurs. Toutes les opinions se sont exprimées, tous les points de vue ont été envisagés. Il est même divertissant de relever, parallèlement à chacun des ouvrages, à chacun des articles favorables à la cause féministe, une ou plusieurs réfutations tendant à discréditer le mouvement d'émancipation. C'est ainsi qu'en Égypte Qasim Bey Amin, l'apôtre du féminisme, eut au nombre de ses antagonistes Talaât Pacha Harb et Muhammad Farîd Wajdi, pour ne citer que ces noms-là; qu'en Syrie le livre de Nazira Zayn ad Dîn sur la voile a été réfuté par Aš Šayh al Galâ'îni, et qu'en Tunisie celui d'al Haddâd a soulevé de violentes critiques. Et, détail tout à fait amusant, on a pu lire, il y a quelques années, un article publié au Maroc par une femme qui signait Bahitat al Hadira et dont le titre était : *L'engoûment de nos filles pour le lycée*. Il n'y avait pas, à l'époque où paraissait cet article, plus de six élèves qui suivaient l'enseignement secondaire dans tout le Maroc!

Jamais querelle entre anciens et modernes ne fut plus violente, surtout que les uns et les autres placent trop souvent les débats sur le terrain religieux, et, de ce fait, les défenseurs de l'ortho-

doxie rejettent avec tout le fanatisme dont ils sont capables ce qu'ils jugent comme une atteinte à la religion.

Tandis que les uns, s'appuyant sur la raison et la justice, accordent à la femme le même droit à la vie que possède l'homme avec tous les privilèges qu'il comporte, leurs antagonistes puisent dans le Coran et la Sunna, interprétés dans l'esprit le moins large, des arguments pour perpétrer jusqu'à la consommation des siècles cette condition vile dans laquelle est tombée la femme islamique depuis de nombreuses générations et qui est contraire à l'esprit même de ces deux sources de la religion qu'ils invoquent.

Il est impossible de passer en revue, en quelques pages, les ouvrages et les articles qui ont été écrits sur le sujet, même si l'on voulait se borner aux principaux, car comment opérer un choix parmi ce nombre impressionnant de livres et de revues dans toutes les langues.

Pour aller droit au cœur du sujet qui nous intéresse, nous allons interroger les textes de la loi religieuse qui définissent les droits et les devoirs de la femme pour nous faire une idée du sort qui lui est réservé en partage.

La femme musulmane est astreinte aux mêmes pratiques culturelles que l'homme : elle doit prier, jeûner, accomplir le pèlerinage, faire l'aumône, et si dans la guerre sainte son rôle ne consiste pas à se battre, du moins, comme le vieillard et l'infirme, il lui est recommandé de faire don d'une partie de ses biens pour l'achat d'armes et de provisions, et elle doit soigner les blessés et les reconforter.

Il est un fait indiscutable, c'est que le Coran affirme la supériorité de l'homme, mais cette supériorité d'ordre physique, la femme n'a aucun intérêt à la contester à son protecteur naturel. Au reste, sa dignité n'est en rien atteinte par cette supériorité, car la religion enseigne que le rôle de la femme est aussi méritoire que celui de l'homme.

Un auteur de traditions, 'Anas, rapporte qu'une délégation de femmes s'en vint trouver le Prophète (que Dieu répande sur lui ses grâces et ses bénédictions!); elles lui dirent : « Les hommes ont des avantages sur nous, ô Envoyé de Dieu! Ils ont la prééminence et le droit de faire la guerre, et nous n'avons aucun moyen d'acquérir le mérite de ceux qui combattent pour la bonne cause!

« — Celles qui parmi vous restent à leur foyer, répondit le Prophète, acquièrent le mérite de ceux qui combattent pour la bonne cause. »

Le Prophète aimait les femmes comme il aimait les prières et les parfums. Depuis le début de sa mission jusqu'à sa mort il n'a pas cessé de travailler à l'amélioration du sort de la femme

en tant que fille, épouse, mère, celle-ci pouvant être simplement mère nourricière. La tradition raconte que ses dernières paroles furent les suivantes : « La prière, la prière; les esclaves, ne les chargez point de ce qu'ils ne peuvent faire; craignez Dieu, Dieu à l'égard de vos femmes. »

La fille qu'il recommande à son père, la femme qu'il recommande à son époux, la mère qu'il recommande à son enfant, quel rôle de Coran leur a-t-il assigné dans la famille et dans la société ?

La première tâche de l'Islam fut de limiter l'autorité du père de famille qui avait le droit de mort sur ses enfants, en particulier sur ses filles qu'il pouvait enterrer vivantes pour se mettre à l'abri du déshonneur ou de la pauvreté. Le Coran stigmatise dans des termes très violents cette pratique monstrueuse. Il recommande au père d'élever ses enfants avec tendresse, il impose à ces derniers d'entourer les auteurs de leurs jours de respect et de vénération et de les secourir dans leur vieillesse. Les enfants doivent obéissance à leurs parents, mais seulement dans la mesure où elle n'est pas contraire aux commandements de Dieu.

Le père doit pourvoir aux besoins de ses enfants qui sont tenus d'habiter chez lui jusqu'à l'âge de la puberté. Il est leur tuteur légal et administre leurs biens en toute liberté.

Dans le rite malékite, il a le droit absolu de marier à son gré ses enfants mineurs. Ce droit de *djabr*, qui peut paraître un droit exorbitant, n'est accordé au père que si le mariage lui est dicté par un intérêt majeur. Il implique que la consommation du mariage soit retardée jusqu'à l'âge de la puberté.

Le droit de *djabr* peut, s'il est mal interprété, donner lieu à de véritables abus. Il choque profondément la sensibilité des Occidentaux qui le critiquent avec une trop grande sévérité, et qui oublient souvent que le mariage musulman est un contrat et non un sacrement, et que si l'enfant mineure est mariée légalement, l'union doit attendre que la fille soit nubile.

Dans les autres rites orthodoxes, ce droit est atténué par l'obligation stricte de prendre le consentement de la jeune fille et d'indiquer, comme cela se fait en droit hanéfite, dans le contrat de mariage qu'elle accepte l'époux et la dot. Le droit malékite n'accorde ce droit qu'à la femme veuve ou divorcée. Cependant, beaucoup d'auteurs malékites recommandent de consulter la fille et d'obtenir son consentement.

La première condition du mariage musulman est la constitution d'une dot pour l'épouse; l'absence de cette dot entraîne la nullité absolue du mariage. Le montant de la dot varie suivant le milieu social; elle constitue un pécule qui revient exclusivement à la femme. Si le père conserve la somme ou s'il s'en sert, c'est à charge de la restituer en temps et lieu. S'il meurt avant de l'avoir

rendue, cette somme constituera pour sa fille une créance privilégiée à prélever sur la succession avant le partage.

Les filles héritent de leur père, mère et ascendants des deux lignes comme héritières universelles, en concours avec leurs frères et dans la proportion de deux parts pour chaque mâle et une part pour chaque fille. Si elle est l'unique héritière, elle a droit à la moitié de l'héritage, et s'il y a plusieurs filles elles ont droit aux deux tiers pour parts égales.

On trouve l'explication de cette inégalité en matière d'héritage dans cette raison que l'homme est astreint à l'entretien du ménage, qu'il doit prendre à sa charge ses parents indigents, qu'il est seul astreint à la *Zakat* ou impôt légal et qu'il participe aux charges de guerre.

La femme qui en Islam est soumise aux mêmes obligations individuelles que l'homme, telles que la profession de foi, le jeûne, le pèlerinage, est exemptée de la *Zakat*. Si bien qu'on a vu des personnages astucieux mais malhonnêtes faire don de leur fortune à leur épouse tous les ans au moment de la perception de la dîme pour la reprendre ensuite, et cela pour échapper à l'impôt.

Le régime matrimonial en Islam est la séparation des biens. La femme administre à son gré ce qui lui est propre, sauf un droit de veto donné à son époux dans le cas où elle voudrait disposer de plus d'un tiers de sa fortune pour le constituer en fondations pieuses.

Par contre, la loi attribue à la femme un droit héréditaire important sur la succession de son époux. Elle hérite d'un quart de sa fortune si l'époux n'a pas laissé d'enfant mâle et d'un huitième dans le cas contraire.

L'infériorité plus apparente que réelle de la femme vis-à-vis de l'homme n'existe pas seulement en matière successorale. L'homme a d'autres privilèges. Mais si en matière d'héritage les compensations accordées à la femme atténuent sensiblement l'inégalité du partage, il semble, *a priori*, que du fait qu'il possède le droit d'être polygame et de répudier sa femme à sa volonté, elle soit livrée sans recours à sa fantaisie.

Avant l'Islam, la polygamie, voire la polyandrie, étaient pratiquées sans frein. La religion nouvelle a proscrit la polyandrie et a ramené à quatre le nombre des épouses légitimes. A vrai dire, ce n'est là qu'une tolérance plutôt qu'un droit, car en soumettant la polygamie à des conditions difficilement réalisables, l'Islam tend à écarter les hommes de cette pratique. En effet, l'époux est tenu de traiter ses femmes avec équité, et « si vous craignez d'être injustes, conseille le Coran, n'en ayez qu'une ».

De plus, la loi musulmane donne à la femme une possibilité

de se mettre à l'abri de ce danger en lui accordant le droit de spécifier sur le contrat de mariage que son époux ne prendra pas d'autre femme.

Elle peut, de la même manière, se réserver le droit de rompre le mariage sans le secours d'un magistrat et se mettre, ainsi, sur le même pied d'égalité avec l'homme qui, nous l'avons dit, possède le droit de dissoudre le mariage par sa seule volonté.

Telle est donc, dans ses grands traits, la condition faite à la femme musulmane dans le sein de la famille. Son rôle, sur le plan social, n'est pas défini avec la même précision. Mais si nous nous reportons à l'exemple des femmes dont l'influence fut considérable dans les premiers temps de l'Islam, nous pourrions soutenir que très souvent son rôle a dépassé les limites de sa maison. L'histoire de Aïcha, la plus jeune épouse du Prophète, a été trop souvent répétée pour que nous ne la croyions présente à toutes les mémoires et cela nous dispense de la répéter ici. Sans compter que, pendant la brillante époque de la civilisation arabe, beaucoup de femmes ont occupé des fonctions publiques comme celles de professeurs, d'administratrices de fondations pieuses, de juges pour affaires pénales.

En nous plaçant au strict point de vue de la religion et en acceptant avec les rigoristes et les intransigeants, sans la discuter, la situation faite à la femme musulmane, si nous la comparons à celle de la femme antéislamique d'une part et à celle de la femme musulmane actuelle, nous constatons, dans le premier cas, que des amendements sérieux lui ont été apportés par la nouvelle religion; dans le second cas, que les hommes se sont éloignés de l'esprit libéral de la religion pour ne s'attacher qu'à un formalisme sans âme, commettant, ainsi, au nom de la religion qu'ils suivent à la lettre sans en respecter l'esprit, des abus sévèrement blâmés par cette même religion.

Certains auteurs occidentaux, comme le D^r Perron, sont allés jusqu'à affirmer que l'Islam a extirpé de la femme arabe toutes les vertus qui faisaient son charme à l'époque du paganisme. C'est un point de vue d'artiste, certes, mais combien il manque de vérité et de justice! Car s'il est démontré que la femme musulmane a perdu le don de bravoure et de poésie comme paraît le regretter le D^r Perron, que sont ces vertus au regard du droit à la vie que l'Islam lui a accordé? Qu'on veuille bien se rappeler, en effet, que les Arabes païens considéraient la naissance d'une fille comme une opprobre et l'enterraient vivante par crainte du déshonneur et de la pauvreté, et que le Coran a mis fin, par ses injonctions catégoriques, à ce supplice inique.

Contrairement à ce que l'on pense généralement, la condition inférieure dans laquelle est tombée la femme musulmane, depuis

plusieurs siècles, n'est point dictée par sa religion, mais elle est due, pour une grande part, à l'égoïsme de l'homme qui, en s'éloignant de la règle de perfection, donne à certaines tolérances la force de vrais commandements et interprète ses droits selon une conscience bien relâchée.

Par ailleurs, l'ignorance de ses droits empêche la femme de les défendre quand elle est menacée d'en être frustrée. Cette ignorance est presque un encouragement pour l'homme dont la tendance naturelle est bien de profiter sans frein de tout ce qui lui est permis.

C'est, en effet, dans l'ignorance qu'il faut chercher la cause principale de la misère intellectuelle et morale de la femme musulmane. Et si l'on voulait bien l'instruire, combien sa situation serait différente!

En envisageant le problème de l'instruction de la femme musulmane, nous touchons le point crucial de la crise dans laquelle elle se débat.

Interrogeons donc les textes de la loi et voyons si, d'une manière explicite ou tacite, elle refuse à la femme le droit de s'instruire.

Une religion qui permet à la femme d'accéder à certaines charges publiques comme l'enseignement, qui fait passer la science et la sagesse avant les pratiques du culte, qui enseigne par la bouche de son Prophète qu'une heure d'études est plus méritoire que soixante ans de prière, peut-on la rendre responsable de l'ignorance de la femme?

Le droit à l'instruction est un privilège accordé sans réserve à l'homme comme à la femme dans la religion islamique. Bien mieux, l'instruction est un devoir qui incombe à tout Musulman et à toute Musulmane depuis le berceau jusqu'à la tombe, fussent-ils aller chercher la science aux confins de la Chine.

Ce droit n'était point refusé autrefois à la femme. Sinon, comment expliquer qu'en public elle pouvait prendre la parole pour réfuter un orateur, fût-il un kalife, comme cela arriva un jour au kalife Omar. Ce dernier, loin de se fâcher contre la femme qui le contredisait, avoua qu'il se trompait et que la femme avait raison.

Mais pour ceux qui seraient tentés de douter de l'authenticité d'anecdotes de ce genre, il y a pour les convaincre des documents irrécusables comme celui de cette miniature du XII^e siècle qui représente une femme debout, le visage découvert, faisant un cours, dans une mosquée, devant une assemblée d'hommes assis près d'un minbar. Cette miniature, que l'on peut consulter à la Bibliothèque Nationale, dans la collection *Chefers*, est reproduite dans l'ouvrage de l'Allemand von T. Mann : *Der Islam*.

Donc, si de nos jours on veut bien ne plus contester à la femme ce droit à l'instruction que ne lui refuse point la religion, on apporterait le remède efficace à tous ses maux. Car c'est là, et non ailleurs, qu'il faut chercher les causes profondes de la décadence des pays musulmans. Mais si l'on ne veut pas donner à cette question toute l'importance qu'elle mérite, et si l'on apporte d'autres solutions pour mettre fin à la crise, ce ne seront que des palliatifs, car le seul remède, nous ne craignons pas de le répéter, c'est bien l'instruction pour tous, pour l'homme comme pour la femme. Et même, il n'est pas exagéré de dire que l'instruction de la femme s'impose avant celle de l'homme, car nul n'ignore l'importance du rôle d'une mère dans l'éducation de ses enfants.

Donc, sans vouloir jouer un rôle dans la société, mais pour le comportement de sa vie d'épouse et de mère, où simplement pour elle-même, l'instruction donnerait un sens à tout ce qu'elle pourrait entreprendre.

« La femme, dit l'Imâm 'Alî, est tout entière un mal, et le pire c'est qu'elle est un mal nécessaire. » Nous avons trop l'habitude de jugements accablants pour que celui-ci nous révolte. Mais à ceux qui encore aujourd'hui nous traitent avec la même rigueur, nous leur conseillons de méditer avec profit ces paroles du fabuliste : « Mieux vaut un sage ennemi qu'un ignorant ami. »

Dès qu'on aborde le problème de l'instruction de la femme, on ne peut éviter la question du voile. Ceux qui subordonnent l'instruction au voile ne font que déplacer la question, car, à notre sens, c'est donner trop d'importance à une partie du costume dont la mode triomphera un jour.

Souveraine sur l'esprit de la femme, elle aura plus de force que toutes les traditions, tous les préjugés, tous les symboles, pour faire tomber ce que beaucoup considèrent, à tort, comme l'attribut de la féminité en pays musulman.

L'abandon du voile ne doit pas être le critère de l'évolution et de l'instruction, de même que le port du voile, qui très souvent n'est qu'une coquetterie, ne doit pas être regardé comme le signe tangible de l'ignorance.

Si l'on veut remonter aux origines du voile, et si l'on veut interpréter avec libéralisme tous les passages du Coran qui y font allusion, on ne trouvera aucune interdiction du genre de celles qui enjoignent au Musulman de ne pas boire du vin ou consommer certains aliments.

Par conséquent, si l'on fait à la femme un grief de sortir dévoilée en l'accusant d'enfreindre la loi religieuse, s'il est démontré qu'elle commet un péché, c'est un péché véniel, et, dans l'échelle des valeurs, il est moins grave que celui que commet,

par exemple, le Musulman qui boit le vin. Surtout que les plus ardents partisans du voile ne sont pas tous de parfaits Musulmans!

Dans tous les pays musulmans où la question du voile a été soulevée, les adversaires de l'émancipation de la femme ont violemment critiqué la conduite de celles qui n'ont vu dans l'abandon du voile qu'un prétexte à de trop grandes libertés et à des écarts de conduite déplorables.

Malheureusement, il faut convenir que, dans beaucoup de cas, les reproches adressés ne sont pas sans fondement. Il est regrettable de constater que certaines femmes à l'avant-garde du mouvement féministe, uniquement soucieuses d'assouvir leur soif d'indépendance, ont, par leur comportement inconsidéré, contribué à discréditer la cause de celles de leurs sœurs qui aspiraient à s'affranchir tout en demeurant dans le cadre de la tradition.

L'expérience qui doit mener la femme à une émancipation saine, conciliant le progrès et la tradition, est loin d'être simple et facile. Il serait bon que celles qui l'ont vécue pour leur propre compte cherchent à en épargner les difficultés aux autres, ou tout au moins à les atténuer. Surtout, il faudrait qu'elles soient convaincues de l'importance de leur mission et de la gravité du rôle qui leur est dévolu, pour cette seule raison qu'elles ont été les premières à se libérer de préjugés séculaires. Elles doivent agir en sorte qu'elles ne portent pas préjudice à une évolution qui, par ailleurs, revêt pour elles une signification tellement profonde, car solidaires de toute une génération de femmes, le comportement de chacune peut avoir sur toutes les autres des répercussions considérables.

Beaucoup de conservateurs pensent, en toute bonne foi, que la femme ne peut demeurer vertueuse quand on lui fait abandonner le voile et quand on lui accorde quelques libertés. C'est donc aux femmes évoluées à leur prouver qu'ils ont tort de mettre sur le compte de l'instruction et sur le rejet du voile des manquements à la morale et aux convenances qui sont plus exactement les conséquences d'une mauvaise éducation ou le fait d'une nature frelatée.

C'est, aussi, à elles de les convaincre que le salut de la femme doit dépendre d'elle seule. Car si l'homme l'oblige à être vertueuse en la mettant dans l'impossibilité matérielle d'accomplir une mauvaise action, son rôle n'est pas bien méritoire, et la vertu de la femme a très peu de valeur n'étant pas cette disposition constante de l'âme qui porte à faire le bien et à éviter le mal. Mais si, au contraire, il l'aide à faire son ascension spirituelle et morale en lui donnant le moyen de parfaire son éducation et sa culture, et en la laissant libre de choisir entre le bien et le mal,

son action aurait sûrement plus de poids dans la balance de l'Éternel.

A dire vrai, si l'homme musulman refuse avec tant de force de livrer la femme à tous les regards, c'est au fond sa propre faiblesse qu'il redoute. Les femmes ne sont pas dupes du procédé, et il serait temps qu'elles mettent un terme à tant de mauvaise foi et d'hypocrisie.

Une loi à peu près constante veut que les éléments qui vont de l'avant dans une révolution soient sacrifiés. Le fait est cruel en lui-même, mais il faut le subir. Les individus qui tracent la route aux générations futures doivent accepter le sacrifice.

En ordonnant l'émancipation brutale et totale de la femme turque, Kemal Pacha savait bien qu'il sacrifiait les deux tiers de l'élément féminin de son pays. Il avait compris qu'il valait mieux compter sur une minorité de femmes pour qui l'évolution s'est opérée sans danger plutôt que de continuer à négliger cette grande partie de la nation sans le concours de laquelle sa révolution ne pouvait pas être efficace.

Nous ne citons pas l'exemple de la Turquie pour préconiser sa méthode brutale mais radicale (car s'il est avéré qu'elle a produit dans ce pays les résultats escomptés, ailleurs, comme en Perse, la même expérience a été un échec), mais, en parlant de la Turquie, nous voudrions, pour terminer, faire comprendre à tous les hommes d'Islam que l'émancipation de la femme est nécessaire et qu'elle ne peut se faire sans mal. Nous souhaiterions surtout qu'ils cessent de ne considérer en la femme que le côté superficiel de sa nature, et qu'ils voient en elle le complément attendu à leur bonheur intellectuel et moral.

H. H. BENABED.

CHELLA

Chella est une vieille nécropole. Les Sultans Mérinides l'ont construite, au XIV^e siècle, près de Rabat, sur les vestiges d'une colonie romaine. Souverains, princes, saints y reposent encore. Pour la plupart sous des stèles anonymes.

Le site est beau : des ruines, des arbres énormes, des milliers d'oiseaux, une source. Souvent de pieux visiteurs hantent les tombes et parfois, le soir, viennent y camper. Alors on entend la « rhaïta », qui est une flûte très douce. Des chants, des battements de mains accompagnent la mélodie. Ils s'accordent familièrement à la grandeur et à la paix du sanctuaire.

Grandeur et paix qui font de ce lieu saint l'un des plus rares, l'un des plus secrets de l'Islam. Du moins pour qui, sensible aux signes, perçoit, sous la beauté des formes, la présence d'un sens profond et incommunicable.

Les pages qu'on va lire n'offrent qu'une allusion, forcément obscure, à ce message réservé. On les a détachées d'une suite de proses consacrées à ce sanctuaire.

L'imagination n'y a point de part, ou fort peu. Il s'agit ici de doctrine.

Les stèles l'indiquent assez.

LA PURE ENTRÉE

Dès les premiers pas, un sentiment de plénitude saisit l'âme et il la pénètre de toutes parts. Du sol, d'abord; ce sol dense, serré par une pensée immobile. A peine si le lent cheminement des eaux d'infiltration et la vie des racines souterraines animent ces couches difficilement perméables. Les tombes bosselant le sol ne nous proposent plus que des signes atténués. La mort se tient ici à la surface; et, par ses monuments, à demi effacés, elle n'offre qu'une allusion à de plus profonds accomplissements.

Pas une faille sous la terre ne veine la masse d'un être véritablement achevé. Et sa pénétration dans la matière obscure, tuf friable, nappes d'humus, granits des profondeurs, exerce une poussée d'une telle puissance qu'elle atteint et brise le sol, sur l'autre flanc du globe, comme une pyramide renversée qui, de sa pointe, aux antipodes, surgirait de la terre, exactement sous cette constellation idéale qui illumine l'axe du monde.

Cette ville d'âmes, de ruines, de vieux arbres et d'eaux limpides repose ainsi sur des terrains spirituels d'une densité singulière; et la vie qui s'y alimente participe à leur plénitude.

L'arbre qui pousse là est plein. La sève en est compacte, la fleur robuste, le fruit dur. La feuille y respire un air simple, la racine y boit une eau droite, sans soupçon d'impureté. A la vue d'une rose, le sentiment qui nous saisit ne trouve pas en nous d'étendue favorable à ses naturelles divagations, tant le plaisir qu'on prend à regarder la fleur touche de près à la pensée qui la tient suspendue dans notre esprit.

Les formes ne s'écartent pas des êtres qu'elles signifient. Rien ne se sépare des choses, et, s'il en émane un parfum,

une couleur, un sens, on les reçoit sans que s'altère la puissance de l'objet plein qui nous les a communiqués. Quoiqu'une âme mystérieuse s'exhale de toutes ces pierres, de tous ces végétaux et de cette source irréelle, ils ne perdent rien de leur force et plus nous en tirons de sensations, de sentiments et de pensées, plus leur présence est évidente, non par émanation de ces dons perceptibles, mais par rayonnement d'un fragment de réalité, dégagé de sa gangue et qui luit, or spirituel, substance inépuisable. C'est à peine si désormais l'épaisseur d'un fil m'en sépare, si tenu qu'un désir ne saurait se glisser entre l'être et l'amour de l'être.

LA PRÉSENCE

Il faut entrer dans le jardin, l'été, avant le soir.

Au calme de l'après-midi la pensée s'apaise, et le discours intérieur se relâche jusqu'à devenir lent, fluide. Son niveau baisse et il se disperse en filets bientôt absorbés çà et là par les couches poreuses de cette étendue souterraine où se perdent les notions claires comme des eaux limpides dans le sable.

Une translation intérieure nous porte du souci de l'action intellectuelle, qui a pour fin la connaissance, à la méditation ralentie où s'efface, sous la volupté du spectacle, le désir profond de connaître; vision qui nous semble immobile, mais où d'insensibles métamorphoses nous engagent à notre insu dans d'autres sympathies.

L'unité précaire se fond d'une âme insidieusement transportée dans le calme des eaux qui s'élèvent sans bruit, des arbres colossaux aux secrètes végétations et des tombes intemporelles, sur lesquelles un ramier ou une colombe se posent, irréels comme des symboles, dans la chaleur.

Bientôt, même ces légères données, offertes, mais sans insistance, à l'âme déjà déliée, se confondent; et de l'une à l'autre la méditation glisse et se perd.

L'activité de l'esprit tombe et nous recevons sans défense les images associées de ce monde sensible, appuyé de son poids énorme sur notre vie fragile, et du monde intérieur délivré des hautes contraintes, et qui, par les mille fissures d'un sous-sol incertain, filtre et inonde notre conscience.

Images d'en haut et d'en bas, ces reflets miroitent, se troublent, partent dans le non-être avant qu'on ait pu s'en saisir. Tout nous est présenté à profusion avec une incompréhensible indifférence. Les offrandes les plus solides se fragmentent si facilement que nous n'atteignons rien que le désir, lui-même fugitif, que parfois elles ont éveillé en nous.

Ces dons passent devant nos yeux, mais nous ne voyons pas celui qui les envoie; et son absence est si parfaite que nous ne savons plus distinguer de nous-même l'être qui manifeste ainsi une si nonchalante puissance dans ses multiples manifestations.

Nous contemplons, sans pouvoir mesurer leur force, les actes confus de cette âme et nous ne faisons nul usage des plaisirs ou des déplaisirs qui en accompagnent l'accomplissement.

Ce n'est plus là une rêverie. Car dans la rêverie il subsiste toujours quelque intérêt; l'âme y construit des vies imaginaires avec un peu de cohérence; et l'on peut quelquefois s'y émouvoir encore de ces péripéties fictives qu'un pôle affectif magnétise avec assez de force pour les orienter et les concentrer vers un monde-refuge, édifice idéal formé sur l'avenir comme, sur l'horizon d'ouest, ces immenses nuées d'automne, qui montent, vers le soir, après une journée brûlante, pour doubler dans le ciel les visions de la terre.

Ici plus d'édifice; l'avenir, le passé se sont dissous. Ils ont l'un et l'autre fondu dans un présent précaire, qui garde encore un peu de sa durée, mais qui bientôt perdra lui-même toute qualité temporelle pour céder aux qualités indéfinissables d'un univers confus où baigne mollement notre âme privée de conscience.

Cependant quelque chose est là, à quoi on ne saurait donner de nom, puisque la faculté de définir nous fait défaut. Quelque chose qu'on n'atteint pas, mais dont l'influence nous trouble; comme si notre vie, réduite à sa pureté primitive, mais incapable de rayonnement, restait sen-

sible cependant aux effluves de l'être qui nous a offert tous ses dons et qui se tient au delà d'eux.

Nous ne savons l'appréhender et ainsi nous ne pouvons pas en acquérir la connaissance; mais il nous est présent derrière le voile confus dont s'enveloppe sa simplicité; car nous devinons qu'il est simple; et sa présence cependant, tout en restant incontrôlable, au cœur de l'être universel, nous en communique mystérieusement une perception supérieure à toute science.

C'est le secret de la présence.

L'être est là; on ne sait quel être; mais il y a un être. Il se tient à la fois au delà de l'existence et en deçà de lui-même, dans le lieu le meilleur qui soit; et s'il était un centre au centre, il y serait. Et sans doute y est-il.

Ainsi nous ne pouvons l'atteindre; mais le mur qui nous en sépare est tiédi par une chaleur, que nous sentons. En fait nous ne sentons plus qu'elle. Là est le résidu de notre vie mentale, une température intérieure à peu près pure. Immobiles, nous jouissons de cette sensation étrange. Ce n'est pas encore la paix; c'est la volupté de la paix...

Tout épurée qu'elle soit, cette volupté garde en elle une douceur assez sensible pour nous retenir en deçà, sur les confins de l'être; et nous en jouissons d'autant plus délicieusement que la fragilité nous en est chère. Nous devinons qu'entre le plaisir ou la peine et l'intégration totale à la paix, cette marge tiède, vivante, qui coïncide encore avec les lisières extérieures de la vie par un contour indiscernable, et qui effleure l'absolu par quelque pointe délicate, n'est que la mesure éphémère d'un bonheur menacé. Nous ne nous pensons plus, et déjà nous pressentons que nous allons céder à la chimère de connaître ce moment de vie sans pensée, où, en restant nous-même, nous avons failli devenir l'indéfinissable objet de notre contemplation.

... Le serpent est sorti de la terre. Il s'en est dégagé silencieusement et, anneau par anneau, il s'est composé sur le sol, plus fluide que l'eau, plus minéral que le rocher, et là il a levé sa tête plate. Il n'est encore qu'une ébauche, mais dans notre étendue mentale, il usurpe une place pure; et c'est une ombre floue, dangereuse et mouvante, qui dessine en nous le premier contour de l'idée; mais cela reste vague encore et si inconsistant qu'on redoute déjà une souillure.

... La bête bouge, puis s'arrête, sans changer de lieu, et s'enroule pour se dérouler indéfiniment.

Nous nous détachons de l'absence pour entrer dans la rêverie; et si la conscience y est précaire encore, tant y foisonnent et se confondent intarissablement les sensations, cependant nous y reprenons nos premiers contacts avec l'apparence. Sans pouvoir déjà reconstruire un solide monde mental, nous recevons de fugitives connaissances qui nous recréent une étendue et une durée plus concrètes, où nous allons bientôt déployer à nouveau les images discontinues du discours intérieur, et disposer notre pensée.

Déjà nous jouissons des dons, mais ne jouissons plus de l'être lui-même, car l'être, même aussi présent que nous puissions le pressentir, se tient plus que jamais au delà de ses dons.

A mesure que se condensent les nuées de la rêverie, et que, plus colorées, elles aspirent à la forme, et prennent quelque peu de poids, nous voyons se recomposer, sur les lisières de notre monde antérieur, les grands arbres d'un jardin de réminiscences, et ce n'est que le souvenir du paradis terrestre qui vient lentement à notre rencontre avant l'apparition de la pensée. Toute vie mentale s'y offre, comprise dans le sentiment, car déjà nous redescendons la spirale intérieure et nous nous dilatons dans le multiple où nous ne retrouvons que le bonheur.

L'âme, encore immobilisée dans la non-conscience, jouit innocemment de ces richesses dont elle confond l'abondance à la plénitude de l'être, et si, par l'effet du bonheur, elle ignore les charmes du plaisir, déjà pourtant les courbes douces et glissantes du serpent s'insinuent dans son intemporelle félicité.

Ce n'est pas la pensée qui passe avec ce corps perfide dans l'âme épanouie, mais le germe secret du sentiment, de tous les mouvements intérieurs de la vie le plus vague et le plus diffus, qui épand, jusqu'aux lieux profonds de l'intimité même, le malaise d'une indéfinissable aspiration. Ce malaise s'étend et sourdement travaille à épaissir sa boule sombre au cœur de cette étendue disponible, où, déjà, enroulé sur soi, comme un tiède reptile, s'ébauche le premier désir. L'âme ne voit pas le serpent, car elle ne voit rien que l'âme; mais la bête obstinée insiste; elle enfonce plus loin sa tête

pénétrante, et patiemment, dans le mur calme de cette rêverie encore végétale, elle crée la première fissure. L'âme commence, à son insu, à se séparer d'elle-même, à se percevoir, à se plaire, à se désirer, et ravie, mais déjà sentant l'amertume, elle se retrouve et ne peut s'atteindre. Son image commence à s'éloigner; et tout en la suivant des yeux, comme une fleur qui part insensiblement à la dérive sur une nappe d'eau aux courants invisibles, l'âme sort d'elle-même et pénètre dans les délices.

Alors elle voit le serpent, immobile dans le jardin.
Pour la première fois...

Pourtant la bête était en elle, mais elle ignorait sa présence. C'est du dehors qu'en vient l'image, car ce n'est qu'une image, l'ombre de la réalité qui s'est installée dans son cœur. Sur la pureté déjà trouble que traverse encore un reflet de la lumière d'innocence, cette bête mystérieuse se découpe en créant cette ombre qui se projette hors de l'âme au sein des apparences. L'âme regarde avec étonnement ce double issu d'elle-même et du monstre; et la projection est si vive qu'elle atteint presque à la réalité. Ce vain fantôme fixe l'âme, qui ne sent pas le monstre en elle; et son regard devient si calme qu'il hallucine l'âme, peu à peu fascinée par ce reflet magique, ce simulacre du serpent caché. Déjà sur la rêverie libre et sans malfaisance, il a fait naître l'attention, et de l'attention à l'angoisse, de l'angoisse à l'appel, au cri, la distance est petite, en nous. Et il suffit d'un cri pour faire s'écrouler la féerie d'un monde, surtout quand ce monde se forme en nous proposant des visions inattendues. Il faut que nous nous rassurions pour nous survivre, et pour nous rassurer nous désirons connaître. Seul recours qui reste à celui qu'on a séparé de soi-même.

La bête se remet lentement à bouger.

D'elle-même elle tire une courbe, et l'expose, cependant qu'en dessous une poussée secrète forme déjà un anneau sombre qui soulève, trouble et dilue la première spirale. Le corps insaisissable coule et roule en ses méandres où sommeille un mauvais dessein, le désir du nombre et le doute. Une intarissable origine alimente de mouvement ces figures imaginaires qui sans cesse s'anéantissent, l'une dans l'autre. Tout se forme et rien ne se joint.

De temps à autre, sous ce lent mensonge, le serpent redresse la tête, darde sa double langue, et balance de gauche à droite son museau insensible. On voit se dessiner une pensée sur l'écoulement de ce corps aux orbes éphémères; une pensée fine, précise, et dont la bête vaniteuse salue, par son balancement, la rareté. De plaisir elle siffle. Mais comme ce n'était que sa création évasive, elle se dilue d'elle-même et se fond dans le mouvement involontaire. La bête a beau enlacer l'arbre sous lequel elle fait ses ronds, et en mordre parfois l'écorce fraîche, le prestige s'évanouit et elle-même se retire, ne laissant, sur les lieux de sa danse perfide, que le nombre vain qui la justifie, dans sa multiple impureté.

L'âme sent alors qu'elle est seule, sans autre recours maintenant qu'une science décevante.

Le jardin est encore là, peuplé d'oiseaux, nourri de parfums, beau, touffu. On peut y vivre. Mais plus tard on découvrira qu'il a fleuri près d'une tombe.

STÈLES

Franchis la porte et garde le silence.
Ces lieux sont le refuge où reposent des Ombres apaisées.
Depuis longtemps elles n'errent plus sous les feuillages
Car elles ont atteint l'Identité suprême
Lui
L'Être pur, le Rayon que reflètent les eaux.

*
**

Ici contre le mur et à l'ombre de l'arbre
Dort celui qui vécut de son âme sur cette terre.
Il a voulu l'étendre et l'élever. Sa vie
L'a conduit dans la paix vers cette tombe.
Uni au Principe suprême
Il connaît maintenant
La grandeur de l'Exaltation et de l'Amplitude.

*
**

J'ai tenu dans mes mains les formes éphémères
Et senti la douceur des contours de la vie,
Car la vie est douce.
Mais avant de descendre au fond de cette tombe
Où je n'ai plus de nom et peut-être plus d'âme
Pour mon salut,
J'ai cherché le sens mystique de la rose.

*
**

Créature tendre, ô mon âme, ô lampe de terre,
Tu contenais ma vie si sensible aux charmes du monde.
Maintenant le vent t'a brisée
Et je suis sans âme et sans vie
Devant le seuil du sanctuaire calme.

*
**

L'ombre est venue puis la lumière,
Doucement j'ai passé des lieux de l'existence
 Au Royaume de Paix,
Et je suis retourné à ma racine.
Comme le cœur au pied de l'arbre
 Je dors au milieu du jardin.

*
**

Parmi toutes ces Ombres détachées à jamais des apparences.
Erre une âme encore attentive au lever de l'étoile.
Sa demeure est cachée sous le figuier vivace.
L'été, quand les nuits sont très douces,
On l'entend soupirer près de la source
Et se plaindre. L'oubli l'a rendue invisible.
 Mais elle parle d'une voix trop tendre
 Pour ne pas tenir encore à la terre...

*
**

Ma poussière est tombée, ma forme a disparu.
J'ai perdu ma pensée, mon âme, tout.
 Et pourtant je suis.
 Ne cherche pas.

*
**

Tout se meut : le vent, les oiseaux, les nuages
 et les astres étincelants du Zodiaque.
Mais moi qui ai atteint le milieu immuable
 Je me tiens hors du temps et de l'espace.

*
**

Eteins la veilleuse au seuil et regarde dans tes ténèbres.
 Il est là le Roi du Monde.

HENRI BOSCO.

ARTS ET LETTRES
EN ISLAM

TENDANCES RELIGIEUSES DE LA LITTÉRATURE EGYPTIENNE D'AUJOURD'HUI

Si l'on veut caractériser le réveil de la conscience arabe, on peut dire qu'il a eu deux aspects souvent distincts, mais finissant toujours par se confondre. Le premier est religieux, le second politique.

A la fin du siècle dernier et au commencement du nôtre, deux mouvements ont secoué l'opinion musulmane. D'abord, en Égypte, puis dans tout le monde arabe du Proche-Orient, ces mouvements (qui touchaient à la religion) provoquèrent à El-Azhar la très vive réaction des traditionalistes. Réaction qui ne tarda pas à se propager dans la masse jusqu'à devenir nationale.

Le premier de ces mouvements fut déclenché par Gamal-el-Din el Afghani et son plus fervent disciple, le cheikh Mohammed 'Abdou. Il s'agissait de faire sortir l'esprit musulman du conservatisme stérile dans lequel il se figeait depuis la domination turque et de lui rendre un peu de cette liberté dont il avait joui si pleinement pendant les cinq premiers siècles de l'Hégire. C'est avec raison que le maître et son disciple attribuaient la décadence du monde musulman à la suppression d'une liberté qui, jadis, lui avait permis d'édifier cette belle civilisation héritée des Grecs, de l'enrichir, puis de la transmettre à l'Europe. Reprendre la liberté de pensée, d'examen, de réforme, c'était, selon eux, le seul moyen de s'adapter aux conditions de la vie moderne et même de collaborer à l'enrichissement de la civilisation. Pour eux pas de libération politique, à l'intérieur, vis-à-vis des souverains despotes de Stamboul ou du Caire, ni, à l'extérieur, vis-à-vis de la domination européenne, par colonisation directe ou par pression indirecte, sans la libération de l'homme vis-à-vis de lui-même : il faut se sentir libre devant soi et devant la société pour pouvoir exiger et obtenir la liberté. Aussi, Gamal-el-Din et son disciple rejetaient-ils définitivement tout asservissement aux dogmes théologiques et aux règles juridiques, et revendiquaient-ils, pour l'individu, le droit inviolable de discuter les préceptes

d'une secte, quelle qu'elle soit (*Moatazilite, Chiïte, Kharigite* ou *Sunnite*); pour la société, celui, non seulement de choisir dans telle ou telle doctrine du droit ce qui lui convient, mais encore de légiférer selon ses besoins pour telle matière que le droit ancien n'aurait pas connue. Les premiers Musulmans l'avaient fait : pourquoi les Musulmans modernes ne le feraient-ils pas ? Pourquoi faire de l'Islam, religion de tolérance et de liberté, une religion de fanatisme et d'esclavage ? Il s'est bien accommodé de l'hellénisme, pourquoi ne s'accommoderait-il pas de l'européanisme ?

On pense bien que devant une telle hardiesse El-Azhar jeta les hauts cris, la masse prit feu. Gamal-el-Din fut obligé de quitter le monde arabe et on fit la vie dure à son disciple. Il le supporta pourtant, car il ne manquait pas de courage, et puis le despotisme oriental venait de prendre fin en Égypte. Cependant, la politique s'en mêla : le cheikh Mohammed 'Abdou et ses amis furent accusés de pactiser avec l'occupant, et la réaction en eut raison puisque le cheikh dut quitter El-Azhar et interrompre la réforme qu'il y avait entreprise.

C'est au domaine social que s'attaqua le second mouvement. Il s'agissait d'émanciper la femme musulmane et de lui rendre la liberté dont elle jouissait autrefois, à l'instar de ses compagnes européennes. Le promoteur de ce mouvement n'était pas un théologien, mais un magistrat, ancien élève de la Faculté de Droit de Montpellier.

Émanciper la femme, faire tomber son voile, la faire sortir de sa maison pour qu'elle pût participer à la vie collective avec les mêmes droits que l'homme, ce n'était pas chose facile à faire admettre dans un milieu aussi conservateur que le milieu égyptien à la fin du siècle dernier. Très facilement, on trouva moyen de rattacher ces revendications sociales aux réformes religieuses de Mohammed 'Abdou; d'accuser leur champion, Kassem Amin, d'hérésie; de lui reprocher non seulement de préconiser une révolution contre la tradition, mais de violer le texte sacré du Coran. Dieu n'a-t-il pas enjoint aux femmes du Prophète de garder la maison et de ne pas se mêler au peuple, comme le faisait la femme pré-islamique ? N'a-t-il pas défendu à toute femme musulmane de révéler en public sa beauté et ses attraits ? Si les premières années du XX^e siècle ont vu l'opinion égyptienne violemment agitée par des problèmes d'ordre religieux et social, elles l'ont vue aussi se passionner pour la question politique.

En effet, l'Égypte n'a jamais pu supporter l'occupation britannique, et, au commencement du siècle, la réaction fut extrêmement violente. Mais, étant donné qu'aux Anglais comme à tous

les Européens la réforme religieuse de Mohammed 'Abdou et la réforme sociale de Kassem Amin paraissaient légitimes, ces deux esprits hardis furent vite considérés comme agissant contre la libération nationale, leurs réformes furent taxées de dangereuses innovations. Mohammed 'Abdou et Kassem Amin quittèrent ce monde sans avoir vu triompher leurs doctrines; mais ils laissèrent des disciples fervents et déterminés à lutter pour la bonne cause; tâche rendue particulièrement difficile durant les quelques années d'entente entre les occupants et l'ex-khédivé 'Abbas. La première guerre mondiale mit fin à cet état de choses, et le mouvement national de 1918-1919 vit les doctrines des deux réformateurs dépassées. La jeunesse de l'après-guerre ne revendiquait plus le droit de libre examen : elle examinait et mettait en doute toutes les anciennes valeurs. Les femmes de la bourgeoisie n'assistaient plus en spectatrices à la discussion autour de leur liberté : elles la prenaient simplement; elles rejetaient le voile, quittaient leurs maisons, manifestaient avec les hommes dans la rue contre les Anglais et revendiquaient leur part de danger dans la lutte.

Liberté de pensée et d'expression, liberté de la femme étaient choses reconnues évidentes, ardemment encouragées par les chefs de la révolution, admises par les Azhariens eux-mêmes, qui prenaient leur part du mouvement national, à tel point que ceux d'entre eux qui s'en tenaient à la doctrine de Mohammed 'Abdou et de Kassem Amin étaient alors considérés comme des conservateurs et même quelquefois traités de rétrogrades.

Deux événements illustrent ce progrès de l'indépendance de l'esprit en Égypte pendant ces heureuses années.

Ce fut d'abord la parution du livre de 'Aly 'Abd-el-Razek sur le califat, où l'auteur cherchait à prouver que cette institution était d'essence laïque puisqu'il n'en est question ni dans le Coran ni dans la Tradition, et puisque le Prophète lui-même n'a pas désigné son successeur. Ce livre eut le malheur de paraître dans un moment de réaction politique contre la constitution démocratique : les pouvoirs publics mobilisèrent les vieux cheikhs d'El-Azhar, et comme l'auteur était diplômé de la vieille institution, il fut jugé par ses pairs, condamné, révoqué de son poste de magistrat religieux; mais il acquit ainsi une popularité extraordinaire, gagna à sa thèse tout ce qui comptait en Égypte, y compris la grande majorité des Azhariens eux-mêmes! À part cela, l'auteur ne subit aucune vexation. Il y a une vingtaine d'années que son livre a paru et personne aujourd'hui ne croit plus que le califat soit une institution religieuse, même parmi ceux

qui, jadis, condamnèrent 'Aly 'Abd El Razek : du reste, il est aujourd'hui sénateur et son frère grand cheikh d'El-Azhar.

Ce fut ensuite la publication de mon ouvrage : *La Poésie pré-islamique*, dans lequel était contestée l'authenticité de la plus grande partie de cette poésie; pour la raison bien simple que tout ce qui est pré-islamique a été transmis oralement, et que bien des vers attribués à tel ou tel poète anté-islamique correspondent trop exactement à certains vocables du Coran : vocables qu'on cherchait ainsi à expliquer ou dont on voulait tout au moins démontrer l'excellence au point de vue de la pureté du langage.

J'ai donc été amené à rejeter pour une large part cette poésie fabriquée, selon moi, après coup, au II^e siècle, pour des raisons diverses. Chemin faisant, je mis en doute certaines croyances qui, sans toucher à la religion, se trouvaient tout de même mentionnées dans le Coran ou dans les Traditions du Prophète. Le choc fut dur et le tollé général. Azhariens et professeurs laïques protestèrent violemment; les pouvoirs publics s'émurent, l'affaire vint devant le Parlement : on réclama la révocation de l'auteur et même la suppression de la chaire de littérature arabe qu'il occupait. Mais le ministre de l'Instruction publique, alors Aly el-Chamey Pacha, prit fait et cause pour la liberté de pensée; le Président du Conseil, Adly Yeken Pacha, posa la question de confiance et, pour éviter une crise ministérielle grave, on renvoya l'affaire devant le Parquet qui, après enquête et confrontation contradictoire entre l'auteur et les représentants d'El-Azhar, ordonna le classement.

Ces deux événements consacrèrent, une fois pour toutes, le triomphe de la liberté de pensée et d'expression dans le monde musulman, non seulement vis-à-vis du pouvoir, mais surtout, ce qui est beaucoup plus important, vis-à-vis de l'opinion publique. Les deux écrivains ne furent pas autrement inquiétés et leurs thèses finirent par devenir classiques. La sainteté du califat, l'authenticité de la poésie pré-islamique sont maintenant des mythes; bien plus, la langue arabe, autrefois à l'abri de toute critique puisque sacrée, est considérée désormais comme laïque et à la disposition de ceux qui la parlent. Les réactions politiques ont beau se multiplier dans le monde arabe, la liberté, pour ce qui concerne les choses de l'esprit, ne risque plus rien. Par exemple, en pleine période de réaction (1933), le gouvernement égyptien tenta, à la demande d'El-Azhar, d'interdire la publication d'un ancien livre d'histoire, sous prétexte que le grand juriste Abou Hanifa y était malmené; mais il ne put y arriver : l'opinion publique fut plus forte que le gouvernement et Azhar réunis.

Jusqu'ici, la lutte était chaude entre le libéralisme moderne et le traditionalisme orthodoxe. On vient de le voir, c'est le premier qui eut le dessus. Mais une fois la victoire acquise au libéralisme, on vit se dessiner en Égypte une nouvelle tendance qui paraissait étrange et qui est, en réalité, tout à fait normale.

Il n'y avait pas eu véritable rupture entre modernisme et Islam, mais protestation contre le préjugé, le dogmatisme rigide et le despotisme *politico-clérical*, si l'on me permet cette expression. Une fois assurés de leur droit d'exposer librement leur pensée, les modernistes firent d'abord une pause, puis se mirent à repenser l'histoire ancienne de l'Islam; ils le firent en hommes libres, affranchis de toute contrainte, et de cela naquit, entre 1933 et 1946, toute une littérature d'inspiration religieuse.

Il faut dire que deux ouvrages français ont été comme les deux étincelles qui ont allumé deux foyers très différents. Le premier est celui de Jules Lemaître : *En marge des vieux livres*, le second : la *Vie de Mohammed*, d'Émile Dermenghem. De ce dernier, Hussein Heykal fit un compte rendu qui l'incita à étudier lui-même la vie du Prophète et puis à publier les résultats de cette étude. Ce qui a déterminé la parution de la *Vie de Mohammed*, longuement exposée dans un énorme volume, avec tous ses détails, mais rédigée dans un esprit plus ou moins moderne. Hussein Heykal voudrait soumettre l'histoire de ces temps héroïques à la rigueur de la méthode scientifique. Tout y est discuté, analysé, mais l'orthodoxie traditionnelle en sort toujours triomphante! Hussein Heykal oublie que certains faits ne sont pas, ne peuvent pas être soumis à la rigueur de la science. Par exemple, prouver que c'est Ismaël et non Is'hak qui fut mis à l'épreuve du sacrifice; démontrer scientifiquement la possibilité du voyage que fit le Prophète, en une seule nuit, de La Mecque à Jérusalem et retour; et ainsi de suite... pour tout ce qui ressortit à la foi et non à la raison. Hussein Heykal applique dans son livre la méthode de Gamal-et-Din et de Mohammed 'Abdou, lesquels veulent à tout prix accorder la foi islamique avec la science et la civilisation contemporaine.

Ce livre connut une fortune extraordinaire dans tout le monde arabe, aussi bien auprès des gens de haute culture qu'auprès du grand public; ce qui prouvait que les peuples musulmans aspiraient vraiment au modernisme, mais ne voulaient pas pour autant rompre avec la tradition. Encouragé par ce succès, Heykal continua son travail et publia successivement *La vie du premier calife, Abou Bakr*, en un volume; en deux volumes, *La vie du deuxième calife, 'Omar*; et il est en train de préparer la vie du troisième calife, Osman.

Son ambition dépasse maintenant l'histoire de l'Islam pour embrasser celle des Musulmans : toujours la même méthode apologétique, toujours le même succès, mais avec quelques réserves plus ou moins graves de la part des savants et des historiens de métier. Son exemple fut suivi, vers 1940, par 'Abbas El 'Akkad, qui entreprit une série d'études sous le titre de *'Abkariyat*, mot qu'on peut traduire par *originalité* ou *génie*. Ont paru : *Le génie du Prophète*, le *génie* de ses deux successeurs, *Abou Bakr* et *'Omar*, le *génie* de son grand général *Khaled Ibn-El-Walid*, le *génie* de son « moazzin » *Bilal*, le *génie* de son cousin, gendre et quatrième successeur, *Aly*; il y a même un volume sur sa femme *Aïcha* et sur son petit-fils, le grand martyr *El Husséin*. El 'Akkad ne suit pas Heykal dans sa méthode; il n'entend pas faire de l'histoire ni faire de la littérature pure : il livre plutôt ses réflexions plus ou moins philosophiques à la manière de Carlyle. Son succès n'est pas moindre que celui de son confrère.

Quant à l'ouvrage de Jules Lemaître, l'ayant beaucoup aimé, je me posais les questions suivantes : les traditions de l'époque héroïque de l'Islam peuvent-elles, ou non, être renouvelées ? la langue arabe littéraire contemporaine peut-elle, ou non, servir au renouvellement de ces traditions ?

Je me suis essayé à raconter certaines légendes concernant la pré-annonciation du Prophète, sa naissance, son enfance, et j'ai publié cette série de contes sous un titre inspiré de Jules Lemaître : *'Ala Hamech el Sira (En marge de la Sira)*¹. C'est une œuvre d'imagination, où prenant l'essentiel de certaines légendes, je me permets, avec une grande liberté, de développer, d'inventer le cadre qui, tout en gardant une allure ancienne, parle de très près à l'esprit contemporain. Ce premier volume trouvant bon accueil, je le fis suivre d'un deuxième, puis d'un troisième volume. Sans vouloir aucunement raconter l'histoire ou démontrer une quelconque proposition religieuse, je m'attache surtout à exalter les côtés héroïques de cette merveilleuse époque et m'adresse ainsi au cœur des Musulmans assoiffés d'idéal et très attachés, en même temps, à leur glorieux passé.

Cette tentative fut suivie par Tewfik El-Hakim, qui n'a pas fait œuvre d'imagination puisqu'il n'a rien inventé, ni d'histoire puisqu'il n'a rien étudié, mais a mis les épisodes de la vie du Prophète en dialogue, selon une façon de s'exprimer qui lui est chère.

Toute cette littérature d'inspiration religieuse est très appréciée dans le monde arabe; chacun de ces volumes a été maintes fois

1. *Sira* : récits de la vie du Prophète.

réédité; on les lit isolément, on les lit en public, on les lit à la radio; les jeunes, enfin, essayent de les imiter.

D'aucuns s'imaginent que la vogue d'une telle littérature suppose un retour réactionnaire à la tradition, une reprise de l'esprit conservateur d'antan; il n'en est rien. Le monde arabe contemporain se trouvait dans une situation extrêmement contradictoire depuis la fin du siècle dernier. Il était poussé par les conditions de la vie moderne à adopter la civilisation occidentale, et restait pourtant très attaché à la tradition, très épris d'idéal religieux.

Sollicité par ces deux absolus, traditions dogmatiques d'une part, civilisation libérale de l'autre, il fut affranchi, pendant les premières années du XX^e siècle, de l'emprise du premier et préparé à goûter une tradition renouvelée, rajeunie, à revivre enfin son passé en regardant librement vers l'avenir.

Cette littérature toute neuve n'est, en dernière analyse, que la consécration et le triomphe de la lutte pour la liberté de l'esprit et la continuité d'un passé que les Arabes entendent conserver pour affronter l'avenir avec confiance et espoir.

Saint-Germain-en-Laye, 9 juillet 1946.

Taha HUSSEIN.

LES LETTRES ARABES A TRAVERS CE DERNIER QUART DE SIÈCLE

Les lettres anciennes vécurent toujours de pair avec les grands arts. Comme exemples, on peut citer l'Égypte, la Grèce, les Indes et les Romains. A leurs puissants temples et leurs magnifiques statues devait s'harmoniser une littérature semblable, tant du point de vue de la force de la structure que de la finesse de la conception, notamment les épopées, les récits et le théâtre.

Il en fut différemment pour les lettres arabes. Une langue jeune et florissante était née au milieu d'une terre inculte et désertique. Personne n'oserait attribuer à l'art ces idoles et ces fétiches de pierre parmi lesquels virent le jour Imrou El-Kais, Labid et Zohéir, et la langue arabe peut s'enorgueillir à juste titre de s'être épanouie à travers les sables comme une fleur sauvage.

Ce miracle est certainement dû à la poésie, qui peut naître à ciel ouvert. La prose, elle, a besoin pour fleurir de l'agglomération des cités. Aussi, quand vint l'ère de l'Islam suscitant avec lui l'esprit de société, une civilisation musulmane de grande envergure apparut avec ses belles mosquées bâties sur les ruines des anciens temples. De riches palais furent construits tandis que les industries et les arts prenaient un grand essor.

Bientôt la civilisation islamique absorba dans son sein plusieurs autres civilisations. Néanmoins, la littérature arabe n'ajouta rien aux moules ordinaires de sa prose et n'essaya pas d'imiter en quelque chose les arts de l'époque. Elle garda son aspect connu : celui des Épîtres et des Makamats. (Les Makamats sont des sortes de contes où sont racontés des récits ou décrits des personnages. Mais l'arabesque excessive des phrases et l'importance exagérée qui est accordée à la jonglerie verbale par leurs auteurs ont poussé ceux-ci à s'éloigner de l'esprit d'analyse, de la véracité des faits aussi bien que de la solidité de la structure.)

A cette époque donc, la prose arabe s'occupa sans modération du choix des mots. Elle ne s'éloigna jamais de cette attitude fac-

tice qu'elle considérait d'ailleurs comme étant le *summum* de l'éloquence, et elle n'essaya point de peindre les sentiments du peuple ni de répondre à son besoin de fiction. C'est alors que s'accomplit un fait étrange, car l'âme d'un peuple n'est jamais vaincue. Il faut dire d'abord que pendant les différentes époques de la civilisation islamique les gens eurent toujours soif d'un autre genre de littérature, laquelle devait être issue de leur conception d'une vie en continuelle évolution, une littérature réglée sur un art adéquat avec les autres arts contemporains qui étaient alors des plus florissants. Quand les lettrés s'abstinrent donc d'accéder au désir des foules, celles-ci eurent recours à des littérateurs de leur classe, qui ne possédaient ni la langue châtiée ni la beauté de la forme, mais qui avaient le don artistique et une âme créatrice. C'est ainsi qu'apparut l'art populaire. Cet art n'apparaît d'ailleurs que si la littérature officielle est en défaut. Il est, en quelque sorte, un cri de protestation contre la carence des éloquents. C'est de cette façon que naquirent les contes populaires tels que *Antara*, *Medjnoun Leila*, etc. Et la civilisation islamique continuant d'aller de l'avant, et avec elle une littérature d'imagination à tendance sociale, nous eûmes ce pur chef-d'œuvre : *Les Mille et Une Nuits*. Puis vint, dans chaque peuple de l'Islam, le conte-type de l'époque. En Egypte, il y eut *Abou Zeïd El-Hilali*, *Seïf Ibn Si Yazan*, *El-Zaher Bibars*, etc. Ces œuvres, chose assez curieuse, si nous examinons leur trame et leur structure romanesque, peuvent être considérées, du point de vue de l'art et non de la langue, comme en parfaite harmonie avec les arts qui étaient nés en même temps que la civilisation islamique. Il aurait été d'ailleurs inexplicable, aux yeux de l'historien, de ne point trouver dans cette civilisation les traces d'une littérature créatrice pareille à celle en honneur chez les voisins. L'histoire prouve donc que la civilisation islamique suivit un chemin naturel, avec cette différence que pendant les autres civilisations : indienne, persane et hellénique, les poètes et les lettrés furent les créateurs des chefs-d'œuvre, tandis que lors de la civilisation islamique ce rôle fut laissé par les lettrés aux poètes populaires, les premiers s'étant abstenus de tout changement et de toute initiative. Même le Coran, ils n'essayèrent pas d'en profiter en tant que source d'œuvres d'art. Le Coran, cependant, apportait de neuf non seulement la langue, mais aussi ses histoires et ses légendes. Pour la première fois, les contes étaient employés dans un but religieux. Mais, malheureusement, la littérature arabe n'y vit qu'un modèle de linguistique à défaut d'un modèle artistique, et elle ne pensa jamais à utiliser ses légendes à d'autres fins. L'inspiration, alors, n'oscilla jamais, ni vers en haut ni vers en bas, ni vers le Coran ni vers le peuple.

Il serait juste, néanmoins, de faire une exception : El-Gahiz. Cet écrivain, s'apercevant de l'erreur, prit un chemin différent. Il alla vers le peuple pour s'en inspirer. Il décrivit ses marchés, ses avarés, ses voleurs, ses commerçants, ses nobles et ses malins, dans un style simple et vivant qui peut, comme prose descriptive de la civilisation islamique, être cité comme un modèle du genre. Mais c'est pour ce même style que le malheureux El-Gahiz s'attira la critique des écrivains conformistes et guindés de son époque, qui l'accusèrent d'user d'un langage populaire facile et sans noblesse. L'on peut excepter aussi la partie artistique des Makamats de « Badie El-Zamane », qui, par la description de ses personnages et par la peinture qu'il fait de la société de son temps, nous donne quelquefois des images frappantes quoique succinctes qui les apparentent aux « miniatures » persanes. Cette œuvre d'art n'est d'ailleurs gâchée que par une syntaxe qui semble n'avoir été établie que pour faire ressortir la richesse du vocabulaire et l'habileté de l'auteur dans l'emploi de la prose rimée (sag'a). La création purement artistique — semblait-il — ne fut pas le souci de cet écrivain.

C'est ainsi que des siècles s'écoulèrent sans que tombât la barrière qui existait alors entre la prose arabe rimée et son éloquence factice, d'une part, et l'imagination du peuple, ses besoins et ses espérances d'une autre part. Si les écrivains officiels, et pour ainsi dire académiques, avaient brisé cette barrière dès ce temps reculé, et s'ils s'étaient départis de leur intransigeance pour se faire les chantres de leurs générations, nul doute que la littérature arabe eût été aujourd'hui au premier rang des littératures mondiales. Car cette littérature, qui possède un Coran avec ses histoires et ses légendes et qui a vu fleurir des œuvres telles que *Antara* et *Les Mille et Une Nuits* aussi bien que des Makamats qui servent d'exemple dans l'art de « conter », peut à juste titre réclamer la maîtrise du roman. Malheureusement, la littérature classique empêcha tout contact avec les trésors du peuple, qu'elle supposait capables de porter atteinte à la dignité des lettrés. C'est pour cette raison que nous ne trouvons pas un seul écrivain arabe qui osât voir dans *Les Mille et Une Nuits* une source d'inspiration artistique et qui acceptât de fermer les yeux sur les déficiences de son style, car pour les lettrés de ces temps lointains la littérature était synonyme de langue pompeuse, festonnée et précieuse.

Il en fut ainsi jusqu'au jour où El-Gahiz essaya, il y a bien des siècles, de déroger à cette règle en innovant tant soit peu dans le domaine de la syntaxe et de la peinture populaire. Mais l'esprit de réforme et l'esprit rétrograde ou conservateur se succèdent dans les lettres, les nations et les arts tout comme les jours et les nuits. C'est pourquoi, depuis que les Mongols eurent foulé aux

sabots de leurs coursiers la civilisation islamique, la littérature arabe demeura plongée dans une nuit sans fin.

Puis ce fut l'aurore des temps modernes. De nouveau une flamme de réforme s'éleva. Si nous examinons les lettres arabes à travers ce dernier quart de siècle, c'est-à-dire de la fin de la première guerre mondiale jusqu'à nos jours, nous remarquons qu'elles sont, mais en plus grand et en plus profond, la continuation de la tendance commencée par El-Gahiz. Le style écrit est définitivement libéré du joug de la prose rimée. Abandonnant son arabesque habituelle, il s'est lancé dans la simplicité, est devenu souple. L'inspiration ne départage plus les sources, qu'elles viennent de l'élite ou de la foule, car la barrière est rompue qui séparait les écrivains officiels des écrivains populistes. Ainsi, nous voyons Chawky puiser dans *Medjnoun Leila* pour créer sa pièce en vers de même nom, Taha Hussein dans *Les Mille et Une Nuits* pour écrire *Les rêves de Schéhérazade* et *Le palais enchanté*. De même, on répare l'erreur des anciens quant à leur négligence d'utiliser les légendes du Coran. Au contraire, on en profite pour créer des œuvres d'art. L'on s'occupe aussi de la biographie des hommes illustres de l'Islam. Ce genre est représenté par Abbas El-Akkad dans sa série des *Génies du monde islamique* et par Mohamed Hussein Heykal dans ses deux livres sur les califes *Abou Bakr* et *Omar*. Bien plus : l'on décrit l'âme humaine et la société moderne, aussi bien dans les grandes villes que dans les villages, comme, par exemple, dans le livre d'El-Mazini, *Ibrahim El-Kateb*, *Les jours* de Taha Hussein, *Sarah* d'Abbas El-Akkad et la plupart des contes de Mahmoud Teymour. De même, le style de l'analyse philosophique a été rénové grâce aux efforts de Moustapha Abdel Razek qui vient de publier une *Introduction à l'histoire de la philosophie islamique*, sans compter les œuvres d'Ahmed Amine : *L'aube de l'Islam*, *Le matin de l'Islam* et *Le midi de l'Islam*, qui ont contribué à éveiller l'esprit de critique et d'analyse et, par conséquent, à faire apprécier à leur juste valeur la pensée islamique et son influence à travers les siècles, ainsi que les ouvrages d'El-Zayat sur l'Histoire de la Littérature arabe.

Tel est le résumé de ce qui s'est accompli dans ce dernier quart de siècle. Cela ne veut point dire que ceux que je viens de nommer sont tous les écrivains arabes et leurs œuvres tout ce qui a paru. Cela veut dire seulement que ceux-là sont ceux qui ont dirigé les lettres arabes dans les vingt dernières années et qui ont ouvert cette voie dans laquelle se sont engagés et continuent à s'engager tant d'écrivains arabes dont l'œuvre considérable ne peut être dénombrée ici.

Mais il n'importe pas seulement d'indiquer l'existence de tant d'ouvrages, mais encore de faire ressortir la qualité particulière à

la littérature arabe contemporaine. Cela n'est guère facile, et un jugement rapide nous ferait tomber dans l'erreur. La preuve en est que, quelques orientalistes, trompés sans doute par la forme extérieure de certaines pièces de théâtre et de certains romans, se sont empressés de déclarer que la marque de cette littérature était l'influence exercée sur elle par les lettres occidentales, influence telle que cette littérature constituait une imitation stérile.

Certes, il n'y a aucun doute que la littérature arabe — comme toute littérature d'ailleurs — n'a pu et ne peut ignorer les civilisations qui l'entourent. Il en a toujours été de même dans les différentes phases par où elle a passé. Ainsi, l'influence exercée aujourd'hui par la culture anglo-saxonne sur El-Mazini et la culture latine sur Moustapha Abdel Razek ne diffère en rien de l'influence jadis exercée par les cultures indienne et persane sur Ibn El-Mokafa' et la culture hellénique sur Averroès. Mais ce qui reste après tout cela, c'est l'essence même de la culture maternelle de l'écrivain. L'erreur réside donc dans le fait qu'on compare Ibn El-Mokafa' et son turban avec El-Mazini et le nœud de sa cravate moderne. On sort des temps révolus pour pénétrer brusquement dans l'époque contemporaine, ce qui amène naturellement à croire que les lettres d'aujourd'hui se sont éloignées de leur ancien caractère. En vérité, ce qui a changé, c'est seulement l'apparence extérieure et non pas l'essence même. Il serait d'ailleurs aussi ridicule de demander à une littérature de conserver toujours sa vieille forme qu'à une personne de ne point quitter ses vieux vêtements dans la crainte de ne point la reconnaître. La question mérite plutôt qu'on s'y arrête pour l'examiner attentivement et qu'on étudie la littérature arabe moderne avec cette même patience qui fut toujours mise au service de la littérature arabe ancienne, afin de pouvoir déceler le lien qui rattache les deux littératures. C'est à cette condition qu'il apparaîtra aux yeux du chercheur qu'il y a un rapport entre le style de Taha Hussein et celui d'Abou Hayyan El-Tawhidi, malgré les dix siècles qui les séparent, exactement comme le style d'Anatole France fait penser à celui de Racine.

Plus encore : les lettres arabes contemporaines, même dans leurs formes les plus modernes, n'ont pas oublié — sans doute par instinct — la technique de certaines œuvres anciennes. Ici, je m'excuse de citer un de mes ouvrages parce que l'exemple y est plus frappant. Il s'agit du *Journal d'un substitut de campagne*. Ce n'est pas un « journal » à proprement parler. Ses « jours » sont relatés à la manière des *Mille et Une Nuits*. Chaque jour, un incident y est signalé qui pourrait bien être considéré comme un récit à part, n'était la présence de quelques personnages qui lient tous les récits à travers le livre, tout comme Schéhé-

razade, Schéhérayar et Doniazade, etc. Les traces de cette ancienne technique restent cependant cachées sous cette forme qu'on s'accorde à trouver moderne.

Les traits saillants de la littérature arabe moderne sont dans le fait qu'elle continue à conserver dans son essence les caractéristiques du patrimoine littéraire ancien aussi bien que les meilleurs éléments de son passé, et qu'elle sait profiter des formes modernes et des idées propres à la civilisation actuelle.

Mais cette tendance, plusieurs tentatives nous y avaient déjà préparé. La plus proche de notre esprit est celle d'El-Mouelhi, dans son livre *Issa Ibn Hicham*, où il voulait à la fois décrire son temps et faire vivre ses idées. Malheureusement, El-Mouelhi ne réussit pas à vêtir son œuvre de l'habit qui lui convenait, et il n'osa pas créer une forme moderne correspondant à ses tableaux modernes. *Issa Ibn Hicham* est donc un mélange de naturel et de factice. On peut le comparer en cela à une personne qui mettrait le turban d'El-Hariri ou de Badi El-Zaman et un costume du IV^e siècle de l'Hégire pour marcher dans les rues de Paris ou du Caire en plein 1908. L'œuvre d'El-Mouwayli est donc plus grandiloquente que naturelle, car le naturel est de vêtir l'habit de l'époque et de paraître tel que les temps le veulent, afin qu'on ne dise pas que vous êtes un acteur jouant un rôle historique. A condition aussi que, malgré votre apparence moderne, vous conserviez votre identité, votre âme, vos traits particuliers et le souvenir de votre passé. Car la différence est grande entre l'âme et l'aspect extérieur, et les littérateurs d'aujourd'hui sont à l'image de leurs pays : ils ont tous un même habit avec des âmes différentes.

TEWFIK EL HAKIM.

Traduction de l'arabe par A. KHÉDRY.

LA LITTÉRATURE ARABE CONTEMPORAINE EN AFRIQUE DU NORD

Malgré les cloisons politiques et administratives qui les séparent, le Maroc, l'Algérie et la Tunisie ne cessent pas de constituer une unité, un tout dont la réalité apparaît, dès qu'on étudie l'histoire culturelle ou l'histoire littéraire de ces pays, de sorte que la dénomination arabe de Maghreb paraît bien être non seulement la plus commode, mais aussi la plus convenable. Les caractères, en effet, de ces trois régions du Maghreb, quoique différents, se touchent et s'enlacent dans une vivante complexité et une constante communauté. Il n'y a pas, à ce point de vue, de compartimentage, de frontières et, de même qu'Ibn Khaldoun n'est pas plus tunisien qu'il n'est algérien ou marocain, parce qu'il est simplement maghrébin, de même des tendances similaires se retrouvent ici et là, tantôt répercutées d'Est en Ouest, tantôt dans le sens contraire, les mêmes phénomènes apparaissent à peu près dans le même temps et sous des formes identiques, ce qui s'explique très bien par l'existence, au deux extrémités de l'Afrique du Nord, de ces deux centres jumeaux de la culture islamique : al-Qarawīn et az-Zāitūna.

C'est ainsi que, pendant une très longue période, prose et poésie ont subi l'influence des lettres andalouses d'une manière uniforme, de Tunis à Fez, en passant par Constantine, Alger et Tlemcen. Lisān ad-Dīn Ibn al-Khātīb et al-Maqqārī, Ibn Zaïdūn et Ibn Sahl passaient aux yeux des gens de lettres pour les modèles dont il fallait s'évertuer à reproduire les perfections. Cette hypothèque andalouse n'a pas été définitivement levée et maints prosateurs, maints poètes encore en vie placent leur idéal littéraire dans la phrase rythmée et dans l'imitation de la qacīda ou du muwāchchah, de sorte que, en lisant leurs écrits ou leurs poèmes, on éprouve l'impression de feuilleter la copie d'un antique manuscrit ou d'avoir retrouvé l'œuvre perdue de quelque poète de Séville ou de Cordoue. Ici, c'est la prose rimée et cadencée, le mot

rare, la préciosité de la pensée et des sentiments, toutes les ressources de la rhétorique, depuis la paronomase et l'antanaclase jusqu'à l'allégorie, tout cela dans le but de masquer la pauvreté, la stérilité de l'esprit; là, ce sont les thèmes traditionnels, les poésies de circonstance, les éloges dithyrambiques et sonnant faux, les jeux de mots puérils et vains, une profusion d'ornements qui rappelle fâcheusement les fards au moyen desquels une coquette essaie de cacher les disgrâces de la nature.

Bien que, dans chaque ville, près de chaque mosquée et dans toute zâwiya, dans chaque cercle, cette espèce vétuste de gens de lettres, attardés dans la contemplation du passé et l'imitation des anciens, n'ait pas disparu, il est évident qu'un souffle nouveau a ranimé un grand nombre d'écrivains et de poètes un peu avant 1900. Depuis quelque temps déjà, les lettres arabes avaient fleuri en Orient et un penseur tel que Cheikh Abdou, des hommes tels que Ali Pacha Mubarak, Ali Yûsuf, Ibrâhîm al-Muwaïlihî, un poète comme Mahmûd Sâmî al-Bârûdî, par leurs livres ou leurs journaux, avaient décapé les cerveaux nord-africains de la gangue accumulée par les siècles du moyen âge. Les lettrés maghrébins avaient alors délaissé la reproduction fastidieuse des modèles anciens pour exprimer plus naturellement et librement leurs idées, leurs sentiments ou leurs impressions. Certes, le moule de la qacîda est conservé, mais le thème est moderne, en tout cas personnel; la prose rimée est affectonnée, mais l'idée n'est plus sacrifiée au mot, la phrase n'est plus une suite sonore de mots vides de sens. Les ouvrages témoignent d'un retour à une plus juste conception de la littérature qui, loin d'être un jeu inutile et un luxe superflu, répond à un besoin de rechercher et d'exprimer la pensée et la vérité humaines. En Afrique du Nord, comme dans le reste des pays musulmans, l'esprit s'est renouvelé, est redevenu vivant. Quant à la langue, on ne saurait parler de sa renaissance : l'arabe n'a jamais été une langue morte. Son aire d'emploi se rétrécit ou s'élargit selon les fluctuations de la civilisation arabe. Dans les époques de décadence et d'ignorance, les dialectes prennent le pas sur la langue arabe et les œuvres en langue populaire abondent; lorsque, au contraire, la paix et la sécurité permettent à la culture de prospérer et aux écoles de se multiplier, l'usage de la langue arabe devient plus général.

La renaissance des lettres arabes en Orient n'a donc pas manqué d'englober le Maghreb dans son mouvement. Dans les toutes dernières années du XIX^e siècle et au début de ce siècle, à Tunis, Alger, Fez, une foule de jeunes savants ont pris contact avec la Syrie et l'Égypte et ont essayé de se mettre au pas de ces pays. Les relations se rétablirent entre l'Orient et l'Occident musulman grâce à l'imprimerie, à la presse et aux voyages. Chaque année,

des Musulmans nord-africains se rendaient à Damas et au Caire afin de parfaire leur culture. On s'intéresse aux problèmes qui se posent à l'Islam entier : problèmes dogmatiques, posés et résolus par Cheikh Abdou, problèmes juridiques, suscités par le développement des opérations bancaires, questions féminines, sont suivis et discutés en Afrique du Nord. A l'exemple de Constantinople et du Caire, des imprimeries sont fondées à Tunis, Alger et Fez et entreprennent d'éditer les textes anciens. On se préoccupe de réformer l'enseignement d'az-Zaïtûna, d'al-Qarawîyn. Muhammad as-Saïd Ibnou Zekrî établit un plan de rénovation des zâwiya de la Kabylie. Des écoles s'ouvrent un peu partout. La presse arabe diffuse les connaissances et les idées, obligeant les uns et les autres à s'intéresser à la vie sociale et au progrès. Petit à petit, ce réveil à la vie spirituelle embrasse tout le Nord de l'Afrique, du Sud au Nord, et ce que l'on a présenté comme une réaction politico-linguistique arabe au lendemain de la guerre de 1914-1918 n'est, en réalité, qu'un des aspects de cette évolution qui se poursuit actuellement, une phase où les résultats étaient devenus sensibles et caractérisés.

Avant cette date de 1919, qu'il s'agisse du Maroc, de la Tunisie ou de l'Algérie, de grands savants, de délicats poètes avaient acquis dans les pays d'Orient une excellente réputation. La renommée d'un Hassen Husnî Abdalwahâb, d'un Muhammad Ben Cheneb, d'un Ben Smaïa était solidement établie en Syrie, en Égypte et ailleurs. Certains lettrés de cette époque vivent encore et poursuivent leur œuvre sans que l'on puisse relever entre eux et les écrivains de la jeune génération de profondes différences. Rien ne prouve mieux l'unité et la continuité de ce mouvement des lettres arabes contemporaines.

Au Maroc, les œuvres publiées ont été assez nombreuses. Elles portent sur des sujets fort divers et ne présentent pas, à quelques exceptions près, une importance considérable. Telles celles du polygraphe Ahmad Skiraj, homme très savant dans toutes les branches des sciences islamiques, qui a rédigé une centaine d'opuscules superficiels, remplis de citations, dont pas un ne se signale par l'originalité. Ce n'est heureusement pas le cas des œuvres de Abd ar-Rahmân Ibn Zaïdân, l'historien de Meknès et de la dynastie Alawite, et de Muhammad al-Hajwî, juriste extrêmement versé dans les sciences du fiqh, qui a composé une histoire du droit musulman dont les derniers chapitres sont consacrés à l'étude de l'adaptation du droit islamique aux conditions nouvelles créées par l'évolution de la vie sociale dans les pays d'Islam. Al-Hajwî a également étudié le développement du style depuis les origines de la littérature marocaine jusqu'à nos jours. Les monographies de Muhammad Abû Jundâr sur les villes de

Chella et de Salé, où l'auteur fait état des récentes découvertes de l'école historique française, sont des ouvrages fort plaisants à lire, écrits dans une langue alerte et fraîche.

En Algérie, Mustâfa Ibn al-Khûja a laissé un certain nombre d'opuscules sur des sujets d'actualité comme la question de l'éducation des femmes, et Muhammad Ben Cheneb, professeur à la Faculté des Lettres, membre de l'Académie arabe de Damas, à côté d'excellentes éditions de textes historiques, littéraires ou philologiques, dont les préfaces sont des modèles de critique littéraire, a donné dans des revues algériennes ou syriennes des descriptions de villes algériennes qui se signalent par leur netteté, leur précision et la sûreté du goût. Plus près de nous, entre 1930 et 1938, Ahmad Tawfiq al-Madanî et Mubârak al-Mîlî ont l'un et l'autre publié des histoires de l'Algérie dans lesquelles, reprenant certaines données des historiens français, ils présentent les événements suivant une optique intéressante, parce qu'elle est subjective et originale. Mubârak al-Mîlî a également écrit un curieux petit livre où il étudie les innovations introduites dans la religion par les Musulmans algériens. Ces ouvrages ont rencontré un accueil favorable auprès du public nord-africain et même en Orient.

Les ouvrages originaux restent néanmoins rares dans le Maghreb. En Tunisie, Uthmân al-Kaak, l'un des plus fins érudits de Tunis, Hassen Husni Abdalwahab, auteur de remarquables ouvrages relatifs à la vie littéraire et au passé de la Tunisie, comme leurs contemporains d'Algérie et du Maroc, produisent la même impression d'ordre, de clarté et d'élégante sobriété. Ce sont ouvrages de savants plus que de gens de lettres qu'ils ont édités, des ouvrages de critique littéraire, des ouvrages d'histoire. Pas de romans, pas de nouvelles, pas de contes. Un seul essai a été publié par ach-Châbbî, le meilleur poète de la Tunisie, sur l'*Imagination poétique*. Les ouvrages originaux n'abondent pas ou demeurent manuscrits. En 1350 Hg. = 1931, le journal algérois *En-Nour* annonçait la prochaine parution d'un roman historique de Muhammad al-Bachîr al-Ibrâhîmî : *La Kahéna*. Cet ouvrage n'a jamais vu le jour. Il semble bien, au surplus, que la difficulté d'imprimer ne soit pas la seule raison de cette pauvreté d'œuvres en prose. S'il est vrai qu'il n'y a pas d'éditeur qui veuille courir le risque de lancer un ouvrage nouveau, on est pourtant obligé de reconnaître que le public susceptible de s'intéresser à des productions purement littéraires est, à l'heure actuelle, relativement peu nombreux. Seuls les livres qui se rattachent d'une manière ou d'une autre à la religion sont assurés de trouver des lecteurs. Pour les autres, ils sont achetés et lus par l'élite — une élite qui se compte — et les étudiants, ce qui ne constitue pas une clientèle énorme.

C'est ce qui explique le peu de succès de la presse en langue arabe. Il n'est pas de journal — ou presque — qui vive sans avoir recours aux subventions administratives ou à la générosité publique. Quand on dresse une liste des journaux arabes d'Afrique du Nord, on est d'abord vivement frappé par leur multiplicité. Pour ne pas être induit en erreur, il faut bien observer que la plupart d'entre eux ont une durée éphémère et que leur tirage se réduit à quelques milliers d'exemplaires. Exception faite de la *az-Zahra* de Tunis, vieille de plus de cinquante ans, d'*en-Najâh* de Constantine fondé il y a vingt-cinq ans et de la semi-officielle *as-Saâda* de Fez, depuis le début du XX^e siècle, les journaux apparaissent et disparaissent avec une rapidité extraordinaire. Ils ne donnent généralement pas une haute idée de la culture arabe en Afrique du Nord, pas plus d'ailleurs que la presse régionale française ne présente une image flatteuse du génie français. C'est là aussi une des raisons de l'insuccès des journaux arabes. Ils sont généralement mal écrits, mal imprimés, et la matière de leurs articles est d'une indigence extrême. *En-Nahda* et *az-Zahra* de Tunis, *as-Saâda* de Fez, *al-Kawkab al-Jazairi*, paru à Alger jusqu'en 1914, sont cependant exempts de ces défauts et soutiennent la comparaison avec les meilleurs journaux d'Orient ou d'Europe.

Quelques revues littéraires : *ath-Thaqâfa al-Maghrîbiya* au Maroc, *ach-Chihâb* à Constantine, *al-Mabâhith* à Tunis, ont paru ces dernières années. Elles permettent de remarquer qu'en Afrique du Nord les gens qui savent penser et écrire ne manquent pas. La plus ancienne en date, *ach-Chihâb*, dirigée de 1924 à 1939 par Abd al Hamîd Ben Bâdis, président de l'Association des Ulama Musulmans d'Algérie, s'était imposée en Afrique du Nord et aussi en Orient par la haute tenue littéraire de ses articles, et notamment par certaines de ses rubriques, les articles liminaires constitués par une exégèse d'un verset koranique et d'un Dict du Prophète, et le mois politique où les principaux événements du monde étaient présentés et commentés avec parfois une certaine véhémence, mais en toute objectivité et avec bon sens. Le disciple de Cheikh Abdou, Muhammad Ridâ, directeur de la revue *al-Manâr*, et Lisân ad-Dîn Ibn al-Khâtib, qui dirigeait *al-Fath*, avaient répandu *ach-Chihâb* en Égypte. Cette diffusion à l'étranger ne dépassait pourtant pas le cercle assez restreint des milieux religieux et conservateurs. Au Maroc et en Tunisie, *ach-Chihâb* avait davantage de lecteurs à cause des liens d'amitié et de culture qu'établissent entre les lettrés nord-africains l'enseignement d'*az-Zaïtûna*. Dans ces revues *ath-Thaqâfa*, *ach-Chihâb*, *al-Mabâhith*, on constate de nombreuses qualités chez les écrivains arabes, mais aussi que leur attention et leurs efforts se dispersent

sur des sujets variés et s'égarer dans des détails, de menues questions dont l'importance est exagérée au point que les grands problèmes sont perdus de vue et que les synthèses constructives ne sont pas élaborées. Non pas qu'il n'existe pas de suite dans les idées, mais l'idée majeure, capable de servir de base à une grande œuvre, ne se dégage pas de l'accidentel et du contingent. On se trouve en présence d'une activité spirituelle intense, d'un caractère particulier et qui ressemble à de l'agitation, à un trouble de croissance qui n'a pas encore fait place au calme de la maturité. Il n'y a que *ach-Chihâb* qui, pendant quinze ans, ait soutenu une doctrine complète, à la fois sociale, politique, culturelle et religieuse.

Dans le domaine poétique, on retrouve le même phénomène d'éparpillement. Marocains, algériens ou tunisiens, les poètes sont légion. Il n'est pas de journal ou de revue arabe qui ne réserve quelques colonnes, sinon une page, à leurs productions. Une feuille qui paraîtrait sans compter parmi ses rédacteurs un enfant chéri des muses dérogerait à une sorte de tradition et se sentirait diminuée.

Quelques poètes ont édité leur *Dîwân*. Ce sont, en Tunisie, Muhammad ach-Chadli Khaznadâr, Mustâfa al-Aghâ et Saïd Abû Bakr al-Maknî. Les deux premiers, comme le souhaitait jadis Chénier, ont essayé de faire des vers antiques sur des pensées nouveaux. Cette formule a produit quelquefois d'heureux effets. Dans mainte poésie, Khaznadâr et al-Aghâ révèlent une vive imagination et une âme frémissante. Plus hardi, peut-être parce qu'il a été encouragé par Chawqî, Hâfid, az-Zahâwî, Muharram et surtout les Syriens d'Amérique, Saïd Abû Bakr rejette souvent le moule vétuste de la *qacîdâ* et pratique dans ses vers une certaine liberté. De ses *Satdiyât* et de ses *Zaharât*, malgré leur caractère de satire politico-sociale, s'exhale un parfum suave et une musique exquise. Abû al-Yaqdân est le seul algérien qui ait songé — ou pu — éditer le recueil de ses poésies. Pour le fond comme pour la forme, il s'apparente étroitement à Khaznadâr et à al-Aghâ. Il n'y a également qu'un poète marocain qui ait imprimé son *Dîwân* : Abd Allah al-Qabbâj. Expert dans les artifices de la poésie et les procédés rhétoriques, habile à tourner un madrigal ou à ménager l'effet d'une pointe spirituelle, al-Qabbâj n'est pas dépourvu de talent et excelle surtout dans le genre satirique.

Il est curieux de noter que, presque en même temps, trois anthologies, une pour l'Algérie, une pour la Tunisie et une troisième pour le Maroc, ont fait connaître des poètes d'un certain mérite et quelques-uns d'un réel talent.

La première : *Les poètes algériens contemporains*, a été publiée à Tunis en 1345 Hg. = 1926 par Muhammad al-Hâdî as-Santûsi

az-Zâhirî. Elle renferme des œuvres de Muhammad al-Id Hammû Ali, Muhammad al-Laqqânî ben as-Sâih, Muhammad as-Saïd az-Zâhirî, al-Junaïd Ahmad al-Makki, Abû al-Yaqdân, Ahmad Kâtib ben al-Ghazâlî, Muftî Zakariya et de l'auteur du recueil. De toute cette pléiade de charmants poètes, Muhammad al-Id est sans conteste le meilleur. Bien qu'ils prennent souvent le ton sermonnaire ou oratoire, ses poèmes témoignent à la fois d'une grande maîtrise artistique et d'une très vive sensibilité, d'une pensée riche et féconde. Nature ardente, tourmentée, inquiète, al-Id traduit ses souffrances, ses désirs et ceux de ses coreligionnaires avec puissance et netteté. Le spectacle des misères humaines le remplit d'émotion et d'indignation, et il recherche un remède à ses maux et à ceux de ses semblables. Les splendeurs de la nature n'arrivent pas à le distraire de ces douloureuses préoccupations. Il se demande quelle est la fin de l'humanité, et il la trouve — elle lui était déjà indiquée par sa foi — dans la loi immuable de Dieu. Et cette loi dicte l'effort et l'action. Al-Id est ainsi un mystique qui s'ignore, mais son mysticisme ne le pousse pas à la simple contemplation. Le thème qui revient le plus fréquemment dans ses poésies est celui de la soif : la soif d'atteindre à la connaissance de la vérité et à la reconnaissance de l'éternel. De là ses révoltes contre les imperfections humaines, qui sont, en réalité, les cris de son âme et les signes de ses efforts pour parvenir, par le détachement absolu, l'extase parfaite, à faire triompher son esprit. Il souffre de voir que, parmi les hommes, l'ange est régulièrement, implacablement terrassé par la bête; et, quand il arrive à celle-ci d'être vaincue, Muhammad al-Id savoure le calme de son cœur et de la nature au-delà desquels il entrevoit la justice, la bonté, la paix de Dieu.

En publiant, dans chacun de ses numéros, les œuvres de Muhammad al-Id, la revue *ach-Chihâb* a pour beaucoup contribué à faire connaître ce poète dont l'œuvre mérite d'être rassemblée et publiée.

La seconde anthologie est tunisienne. Éditée à Tunis en 1345-1346 Hg. = 1926-1927, elle a pour auteur Zîn al-Abidîn as-Sanûsi, qui, en deux petits volumes d'une centaine de pages chacun, présente une vingtaine de poètes. On retrouve chez eux soit l'influence de la poésie de l'âge d'or, soit celle des poètes modernes d'Orient. Tel est le cas, par exemple, de al-Hâdî al-Madanî dont maint poème se ressent d'un enthousiasme extrême pour az-Zahâwî. On peut classer les poètes tunisiens, d'une manière plus précise qu'au Maroc et en Algérie, en trois groupes : l'école de Chawqî, qui, par delà Chawqî, se réclame d'al-Mutanabbî; l'école d'az-Zahâwî, dont l'auteur favori est al-Maarri; l'école enfin de Jabran Khalîl Jabrân.

En Tunisie, comme dans les autres pays du Maghreb, le poète estime qu'il est de son devoir de participer à la vie politique et sociale. Pour la génération contemporaine, plus de tour d'ivoire, ou, du moins, l'isolement n'est admis que dans la mesure où il est nécessaire à la création poétique. Pour Râjih Ibrâhîm, l'auteur de la préface des *Saïdiyât*, Saïd Abû Bakr possède la plus précieuse qualité requise d'un poète, le don remarquable de composer ses poèmes partout où il se trouve, au cercle, au café, à la campagne, dans les réunions publiques. Est-ce à dire que le poète parfait doit être simplement doué d'une prodigieuse facilité d'improvisation ? Il faut plutôt comprendre qu'il ne doit pas désertier la société, qu'il lui faut maintenir le contact avec le peuple afin de ressentir et d'exprimer les aspirations de la masse, afin de dégager et de déterminer pour elle les buts à atteindre. C'est pourquoi, dans toute l'étendue du Maghreb, à l'instar des poètes syriens et égyptiens, notamment de Hâfid et d'az-Zahâwî, le poète se considère comme le guide spirituel et politique à la fois de la foule. C'est la conception hugolienne du poète-mage, c'est aussi la vieille tradition arabe. Qu'on se rappelle, en effet, le rôle joué par les poètes dans les luttes de tribus à l'époque antéislamique ou dans la lutte entreprise par le Prophète contre les Arabes polythéistes. De là vient l'engouement actuel pour la poésie. De là, ce caractère de discours ou de prône à quoi tourne souvent le poème.

Les poètes ne réussissent cependant pas toujours à se maintenir dans des limites aussi étroites, et il arrive à celui d'entre eux qui se sent le plus d'inclination à jouer un rôle social de se consacrer à la poésie pure, et c'est tant mieux. S'il ne s'élevait pas, de temps à autre, au-dessus de la vie courante, comme d'un coup d'aile, Muhammad al-Id ne serait pas un grand poète.

Abû al-Qâcim ach-Châbbî, qui est tenu pour le chef de l'école poétique d'avant-garde en Tunisie, présente, à ce point de vue, une parfaite ressemblance avec Muhammad al-Id. Bien qu'il soit mort jeune, à peine âgé de vingt-trois ans, sa puissante personnalité l'avait imposé jusqu'en Égypte. Plusieurs de ses articles et de ses poèmes ont été publiés par des revues de ce pays, et le grand écrivain et poète égyptien Ahmad Zakî Abû Châdî lui a rendu un éclatant hommage en lui demandant de rédiger une préface à son *Dîwân al-Yanbû*, *La source*.

Ce qui fait la profonde originalité d'ach-Châbbî, c'est de s'être libéré de toute tradition. A vrai dire, on remarque chez lui deux manières. Dans certains de ses poèmes, il conserve les thèmes traditionnels : Laïla est le symbole de l'amour, le lion celui du courage, et il observe les vieilles règles métriques qui régissent le développement d'un sujet comme la monorime et l'emploi du

même mètre quelle que soit la longueur du poème. L'inspiration d'ach-Châbbî n'en éprouve d'ailleurs nulle gêne, car il ne se contente pas de ciseler des vers parfaits. Sa poésie est faite de pittoresque et de sensibilité, et elle est en même temps un drame intérieur. Le plus souvent, il se débarrasse de toute contrainte et se libère de toute entrave. Le poème est un chant de l'âme, une expression de la pensée dont le rythme est constitué par les douces sonorités et l'harmonie indéfinissable qui découlent des sources les plus secrètes de son être, les explosions et les impuissances qui agitent son cœur. Cette deuxième manière, dans laquelle ach-Châbbî a suivi l'exemple de Jabrân et d'az-Zahâwî, est celle qui lui a valu une si rapide et si large célébrité.

Ach-Châbbî a rendu à la poésie non seulement la liberté, mais aussi la dignité, la grandeur, la noblesse. Les poètes ont aliéné leur indépendance et ravalé leur art en se faisant les courtisans des puissants de la terre. Ach-Châbbî s'interdit toute flatterie, toute adulation, toute bassesse, car la poésie ne se propose pas des fins aussi mesquines et terre à terre.

En récitant mes vers, je ne désire pas faire la chasse aux faveurs.
Si la poésie ne joint pas la majesté à sa beauté,
Elle n'est qu'un fantôme qui court dans le vallon de l'erreur
Et qui passe la vie, banni, dans l'avilissement et l'isolement.

Quels sont les thèmes qu'il affectionne ? Mais peut-on noter, en une liste sèche, les élans d'un cœur plein de jeunesse, d'espoir, d'amour ? Est-il possible de dénombrer les rêveries de l'imagination, de relever, comme fait le géographe pour un fleuve, les méandres insaisissables de la pensée ? Ach-Châbbî chante la beauté de la vie, ses misères. Il interroge la nature, la nuit silencieuse, le tonnerre. Il fouille son cœur pour y dénicher, cachés dans les plus sombres recoins, l'amour, le regret, l'ennui, le désespoir ou l'allégresse. Quand on lit ach-Châbbî, il faut résister à la tentation d'émettre ce banal regret que sa mort prématurée ne lui ait pas permis de donner toute la mesure de son talent, car, telle qu'elle est, son œuvre est d'un grand et véritable poète.

La troisième anthologie, publiée à Rabat en 1347 = 1929 par Muhammad al-Abbâs al-Qabbâj, offre les œuvres d'une trentaine de poètes marocains classés en trois catégories : ceux qui suivent la tradition classique et sont plutôt à annexer à l'époque de la décadence; ceux qui ont essayé de renouveler leur manière en puisant leur inspiration dans le monde moderne; enfin ceux qui ont rompu avec la tradition. Le nombre des poètes de ces deux dernières catégories est assez considérable. Comme en Algérie et en Tunisie, il existe beaucoup de jeunes poètes dont les poèmes, dis-

percés dans les revues et les journaux, sont pleins de charme. Un nom s'impose : celui de Muhammad Allâl al-Fâsî qui n'a toutefois ni l'envergure de Muhammad al-Id, dont il subit l'influence, ni la riche personnalité d'ach-Châbbî. Avec une simplicité émouvante, al-Fâsî réfléchit les préoccupations et les aspirations marocaines. Il reproche à ses compatriotes leur retard, leur ignorance, l'oubli des antiques vertus islamiques, et il les exhorte au travail, à l'étude, qui leur permettront de prendre un rang honorable parmi les nations modernes. Le caractère dominant de ses poésies est l'exaltation de l'amour du pays, du peuple, de la langue arabe, de la religion, de la science et du progrès. Il interprète les sentiments et les forces qu'il sent en lui et autour de lui. Il médite sur sa vie, qu'il veut meilleure, et réfléchit à l'avenir de la société à laquelle il appartient. Il traduit moins ses propres sentiments que les sentiments collectifs, de sorte que le souci politique et moral étouffe en lui la véritable poésie.

La littérature arabe moderne en Afrique du Nord est ainsi fort vivante. S'il lui arrive de s'étendre au delà des frontières du Maghreb, si quelques savants comme Muhammad Ben Cheneb et Hassen Husni Abdalwahâb, Ibn Zaïdân et al-Hajwî, Ahmad Tawfiq al-Madanî et Mubârak al-Milî, si des poètes tels que Muhammad al-Id et ach-Châbbî et quelques revues littéraires jouissent d'une grande estime dans le monde musulman et parfois hors de l'Islam, par contre la réputation de la plupart des prosateurs et des poètes ne dépasse pas le cadre local, c'est-à-dire, tout au plus, le Maroc, l'Algérie et la Tunisie. Cette floraison de lettrés, de poètes, d'orateurs, jurisconsultes, savants, journalistes, qui donne aujourd'hui une image tout à fait comparable à celle des brillantes époques de Kairouan, Tunis, Bougie, Tlemcen et Fez au cours des siècles passés, fournira-t-elle de grands écrivains, un second Ibn Khaldoun, un autre Ibn Rachîq ? Verrons-nous des Maghrébins tenir une place honorable dans l'histoire générale de la littérature arabe ? L'éclat de la renaissance littéraire actuelle durera-t-il plus longtemps que celui de la capitale des Banû Abd al-Wâd et de la Bougie hammadite ? Dieu le sait et l'avenir nous le dira ; mais, dès à présent, le Maghreb en offre les heureuses prémices.

SAADEDINE BENGHENEH.

LES FUNÉRAILLES DU CŒUR

Que je voudrais savoir!
Quel oiseau
Écoute les deuils pleurer dans les entrailles de l'être affligé
Sans réciter à l'aube des chants mêlés de sanglots
Avec humilité et tristesse ?

Je ne sais
Quelle force implacable
A rendu muet pour moi l'oiseau chanteur. Le sentiment serait-il mort
Dans la nature entière ? Jusque dans l'âme des oiseaux,
Ou bien l'oiseau pleure-t-il derrière le voile ?

Dans les ténèbres,
Que de fois je confie
Au tombeau les cris étouffés de mes pleurs et de mes tristesses.
Puis j'écoute. Peut-être entendrai-je répéter mes gémissiments ?
Et ma voix reste sans écho.

J'appelle :
O mon cœur!
Celui que tu aimes est mort. Cette fosse a enserré l'ami.
Pleure donc, mon cœur! de tout le pauvre amour qui est en toi!
Pleure, mon cœur! Tout seul.

Mon aimé est mort.
Mon cœur est mort.
Répands, ô nuit, les étoiles brillantes en guise de larmes
Sur mon cœur, car il a dit adieu aux douleurs de la vie
Après avoir goûté à la passion qui brûle.

Pleure-le.
Lave-le
Avec les larmes de l'aube versées par les coupes des lis.
Ensevelis-le avec pompe entre les berges du crépuscule
Afin qu'il voie l'âme de l'aimé.

ACH-CHABBÏ.

Traduit par S. BENCHENEB.

PREMIÈRE ÉCLAIRCIE

Calme ton cœur, la passion serait aujourd'hui une folie, car le visage de la nature est aujourd'hui souriant.

Le soleil a, paré le ciel et les ténèbres, le tonnerre et les éclairs en ont disparu.

La lumière est apparue de derrière les nuages, et tout ce qu'ils recèlent en leurs flancs tombe aujourd'hui en pluie fine.

La mer est calme. On voit seulement quelques vagues que survolent des mouettes semblables aux oiseaux ababils.

Je vois la neige fondue, sauf quelques restants qui font aux maisons une couronne bigarrée.

Ils couvrent les coteaux de manteaux blancs sous lesquels apparaissent des tuniques bleues.

Et voici que la terre, comme le ciel, est un beau visage : entre le ciel et la terre il n'y a pas de différence.

On dirait que les neiges, sur la terre, sont des nuages, et l'on dirait que les jardins, sur la terre, sont le ciel à l'horizon.

La première éclaircie, c'est le tableau de peinture de Dieu comportant beauté et profondeur.

Mon regard en est tombé amoureux et mon cœur, s'abandonnant à Dieu, reconnaît que Sa Puissance est une vérité.

MUHAMMAD AL-ID.

Traduit par S. BENCHENEB.

LA LITTÉRATURE PERSANE D'AUJOURD'HUI

Dans la première moitié du XIX^e siècle, la littérature persane resta fidèle à ses règles traditionnelles, tant en poésie qu'en prose. Mais, à partir de 1850, les ouvrages d'enseignement composés avec la collaboration d'étrangers qui professaient à l'Université de Téhéran, les traductions de livres européens (surtout français — entre autres Molière et Jules Verne) exercèrent une indiscutable influence sur l'évolution du vocabulaire et de la syntaxe. Enfin la révolution de 1906, par l'impulsion vigoureuse qu'elle imprimait au journalisme, donna le coup de grâce aux anciens procédés de composition et de style.

De cette transformation, les plus notables artisans furent Mirza Djafar et Malkom Khan, par leurs pièces de théâtre. Malkom Khan fut également l'initiateur pour le journalisme : en 1890, dans son *Qanoun* (« La loi »), il entamait une violente campagne contre le régime qadjar; en 1907, il eut un digne successeur en Dehroba qui donna des modèles de polémique et de satire dans une série d'étincelantes chroniques, sous le titre commun de *Charivari*. Vers la même époque, Zaïn-ol-Abidine critiquait àprement le régime politique et l'état social dans ses humoristiques *Voyages d'Ibrahim Bey*. Ces écrivains (aux noms desquels les dimensions de cette étude contraignent à se borner) introduisirent définitivement le naturel et la simplicité dans la prose persane.

Depuis 1906, la presse ne cessa de se développer. Sans s'attacher aux titres des principaux journaux ni aux auteurs défunts, il convient de nommer Dachtî, publiciste et homme politique au talent sobre et vigoureux; d'autres — par exemple Rahnéma et Maçoudi — sont plus exclusivement journalistes. Des revues à caractère littéraire, publiées dans les grandes villes, la plus remarquable est aujourd'hui le *Soleil* (Mihr) de Téhéran qui a succédé à l'*Orient* (Charq); le *Soleil* soutient la comparaison avec les meilleures revues européennes et recrute ses collaborateurs à la fois parmi les gens de lettres et les érudits. La revue *Offrande*

(Armaghan), plus ancienne, s'est montrée particulièrement hospitalière aux poètes. Quelques revues plus ou moins durables furent fondées par les féministes. Quant au *Printemps* (Bahar), il a publié des articles d'excellents écrivains, pour ne citer qu'Étémol-Molk, remarquable styliste et connaisseur des littératures européennes dont il a traduit plusieurs textes.

Ce mouvement de traduction, commencé au milieu du XIX^e siècle, fournirait une longue liste, même en se bornant aux ouvrages traduits du français. Du *Discours de la méthode*, autrefois traduit en persan grâce à Gobineau, une version plus élégante et plus précise (avec importante introduction sur l'histoire de la philosophie jusqu'à Descartes) fut récemment donnée par S. A. Foroughi, l'un des plus éminents intellectuels de la Perse moderne, à la fois littérateur et homme politique, fils de l'illustre poète Zoka-ol-Molk. Dachtî fit connaître à ses compatriotes Gustave Le Bon. Le docteur Ghani s'attache à l'œuvre d'Anatole France dont il a traduit *Thaïs* et *La révolte des anges*. D'autres ouvrages ont trouvé leurs interprètes : par exemple *Paul et Virginie* (Tabatabaï), les *Nouvelles asiatiques* de Gobineau et *Le Coupable* de Coppée (Meykadeh), *La Cilé antique* (Falsafi), des relations de voyage (Hédayet). Divers poèmes français furent également transposés en vers persans (notamment par Daolatabadi, Falsafi, Yasmi).

Ces traductions donnèrent logiquement naissance aux dictionnaires (notamment le français-persan de Naficy). Depuis des années, Dehroda travaille à un vocabulaire qui s'annonce comme le « Littré » de la langue persane (d'après les dossiers qu'il m'a permis d'examiner); Dehroda, le brillant journaliste d'antan, se cantonne de plus en plus dans la philologie : c'est ainsi qu'il a publié naguère son recueil de proverbes et sentences de Perse — un des plus abondants recueils qu'on ait jamais composés en ce genre.

Parmi ces travaux de longue haleine se distinguent les catalogues de manuscrits : en effet, les Persans ont commencé le patient inventaire de leurs bibliothèques. Autre initiative entièrement louable : les éditions d'anciens textes — particulièrement celles des poètes, trop souvent défigurés par les copistes. Il importe de remarquer que ces érudits persans travaillent conformément aux règles de la critique européenne. L'un d'eux, Mohammed Cazvini, s'est acquis depuis longtemps la gratitude des chercheurs par ses excellentes éditions de textes et par ses nombreux articles sur divers sujets d'histoire et de littérature. D'autres s'appliquent à l'étude de la littérature persane : ainsi Badi-oz-Zaman, auteur de bonnes anthologies, et Rézazadé Chafaq, spécialiste de la philosophie et grand connaisseur des lettres euro-

péennes. Saïd Naficy s'attache de préférence aux anciens poètes sur l'un desquels il a publié une étude approfondie; en ce moment même, il compose une histoire politique et économique du règne de S. M. I. le Chah, sans oublier celle de la plus ancienne dynastie de la Perse musulmane.

Cette dernière étude fera partie d'une histoire générale de la Perse dont deux volumes ont déjà paru : *La Perse antique*, par Mochir-od-Daoleh; *La Perse sous les Mongols*, par Abbas Eghbal. Celui-ci s'est mis au premier rang des érudits par ses études historiques et ses éditions de textes anciens. Les recherches relatives au folklore ont été inaugurées par Sadegh Hédayet, descendant de l'illustre Riza Qouli Khan (comme son frère Mahmoud, le traducteur); son recueil est une de mes sources pour l'ouvrage que je publierai prochainement sur les cérémonies et coutumes persanes.

Sadegh Hédayet est, d'autre part, l'un des plus jeunes et des plus habiles auteurs de nouvelles. Dans ce genre littéraire où se décèle l'influence de Balzac, Maupassant, E. Poe et d'autres; l'un des modèles persans est le recueil de Djémalzadé (*Il était une fois*), pour le fond et pour la nouveauté du style. La place manque pour énumérer les auteurs de nouvelles et pour en donner quelques citations typiques.

En outre, le roman jouit d'une incontestable vogue, notamment depuis une quinzaine d'années; il s'agit surtout de romans historiques résultant d'influences européennes (par exemple les traductions d'A. Dumas, de certains ouvrages français sur l'histoire de la Perse — sans oublier les romans arabes de G. Zaïdan). Dans le *Journal Asiatique* (1933), M. Nikitine a publié sur les romans historiques de langue persane une excellente étude qui dispense d'insister ici : leurs sujets sont surtout empruntés à l'antiquité perse et les tendances de leurs auteurs sont franchement nationalistes. Ces romans, parfois très étendus, sont le plus souvent écrits en style simple, même familier quand l'auteur fait parler ses personnages. D'autre part, on doit à Saïd Naficy une intéressante tentative de roman psychologique à la façon de la *Nouvelle Héloïse* : *Férenquis* est un recueil de lettres d'amour écrites sous l'influence du romantisme européen, dans un style dont l'élégance et l'éloquence souvent passionnée n'excluent pas le naturel. Hedjazi, dans un roman (*Ziba*) d'allure autobiographique, a écrit l'histoire d'un homme socialement déçu.

De même que le roman, certaines pièces de théâtre empruntent leurs sujets à l'histoire de la Perse. Mais la plupart d'entre elles sont des comédies de mœurs. L'évolution du théâtre persan réclamerait une étude particulière depuis les comédies de Mirza Djafar et de Malkom Khan (récemment traduites par l'orienta-

liste belge Bricteux) jusqu'aux plus récentes, critiquant par exemple avec humour les anciens usages familiaux ou bien avec passion les règles du mariage (qui a subi naguère d'importantes et judicieuses réformes).

Il est presque banal de rappeler que la Perse fut de tout temps un pays de poésie. C'est dire que ce genre littéraire réclamerait le plus grand nombre de noms et de citations. Mohammed Ishaque (de Calcutta) publie en ce moment une anthologie des poètes contemporains qui comprendra plusieurs volumes; il y propose la classification suivante (pour laquelle il faut se restreindre à nommer quelques auteurs sans tenir compte de trois ou quatre grands poètes morts au cours de ces dernières années) : d'abord les poètes fidèles à la tradition, traitant en style purement classique les thèmes généraux de la poésie (par exemple Foroughi qui attesta sa supériorité à la fois en littérature, en philosophie et en politique — comme son frère, le traducteur de Descartes); ensuite les poètes qui abordent à l'aide d'une nouvelle technique poétique (influencée surtout par la poésie française) les sujets d'actualité (par exemple Afchar, Béhar — l'un des plus remarquables —, Mme Parvine, Yasmi); enfin les poètes totalement affranchis des règles traditionnelles (par exemple Ferheng). On regrette de ne pouvoir donner aucun échantillon de ces poèmes.

De ce tableau si sommaire et déparé par tant d'omissions forcées se dégage l'impression d'une intense activité littéraire servie par la bonne volonté des éditeurs — il est juste de l'ajouter. D'où le rayonnement de la langue et des lettres persanes à l'extérieur : en effet, d'éminents écrivains les représentent de Stamboul aux Indes. Dernièrement, j'ai pu constater que cette langue était familière non seulement aux lettrés hindous et turcs, mais encore aux lettrés égyptiens et irakiens, à l'occasion du millénaire de Firdousi qui réunit à Téhéran les délégués des principales nations pour rendre un hommage solennel à la mémoire du génial poète.

HENRI MASSÉ.

VIE ET MORT DE LA TRAGÉDIE RELIGIEUSE PERSANE

Tous ceux qui s'intéressent à l'Islam connaissent l'ouvrage de Gobineau sur *les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*; il suffira d'y renvoyer les lecteurs qui voudraient s'initier au théâtre religieux persan. Ce tableau très poussé d'un témoin dont la sympathie et l'enthousiasme n'ont nullement gêné, mais avivé la lucidité, laisse loin les relations de voyageurs (comme Morier, Tancoigne ou Flandin) qui avaient assisté avant lui, avec une curiosité toute de surface, à des spectacles émouvants auxquels ils n'ont pas compris grand'chose pour n'avoir su, une bonne fois, mettre leur bon sens de côté. Ce n'est pas que l'étude de Gobineau soit définitive, ni impartiale; admirable dans la compréhension du mysticisme populaire, elle laisse au point de vue historique et au point de vue technique bien des points obscurs. Si je réussis à les élucider, je me hasarderai, dans un article moins sommaire que ces lignes, à esquisser l'évolution des *taziehs*. Quant à un examen complet de cette littérature dramatique, dans la mesure où il serait possible de la rassembler et de la classer, il instruirait également les historiens, les esthéticiens et les « comparatistes »; malheureusement, il exigerait, pour être mené à bout avant qu'il ne soit trop tard, des conditions difficiles à réunir : le chercheur devrait être un Persan (car même un iranisant n'aurait ni le temps, ni les occasions, ni la familiarité avec les choses) et il devrait être formé aux disciplines de l'histoire littéraire telle qu'elle a été renouvelée en France depuis un demi-siècle. On peut, en tout cas, prédire un beau succès à l'auteur d'une thèse sérieuse sur les *taziehs*.

Comme la tragédie grecque et comme les mystères du moyen âge chrétien, les *taziehs* sont d'origine religieuse, et le rapprochement a été mis en lumière par M. Gustave Cohen (par deux fois, dans son *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du moyen âge* (Paris, Champion) et dans son

Théâtre en France au moyen âge (Paris, Rieder). Mais, dans l'Orient des sables sans mémoire, le voyageur s'égaré vite sur les pistes du temps. Il n'y a probablement pas plus d'un siècle et demi que le drame religieux persan est né, et cependant la germination artistique qui l'a fait s'épanouir au sein des rites reste plus difficile à bien saisir que la naissance de la tragédie grecque du dithyrambe dionysiaque ou l'évolution qui va de la messe au mystère par le drame liturgique.

Il faut ici bien distinguer entre l'évolution religieuse et l'évolution dramatique. C'est la première qui va donner sa matière à la seconde. L'évolution religieuse est relativement bien connue; elle constitue, en ce qui nous intéresse, l'histoire du chiisme. On en trouvera un excellent précis dans *L'Islam* d'Henri Massé (Paris, Colin). Le drame persan tirera son aliment de la prolifération de la légende des Alides, où il trouvera déjà triomphante la tendance à prendre pour protagoniste le personnage de Hossein, massacré avec sa famille, en 860, dans la plaine de Kerbéla, par la cavalerie de Schémr envoyée par le calife Yazid, alors qu'il se rendait de Médine à Koufa pour y rejoindre ses partisans. Cet épisode de guerre religieuse devait prendre une importance dont le développement du massacre de Roland dans notre chanson de geste ne peut fournir qu'une très faible et lointaine analogie.

Peu d'années après la mort de Hossein, Kerbéla était déjà un lieu de pèlerinage. Des Arabes repentants de Koufa y préludaient à ces lamentations accompagnées de cruelles pénitences et d'invocations passionnées qui devaient caractériser le deuil chiite pendant les dix premiers jours du mois de Moharram et atteindre leur paroxysme le dixième jour, anniversaire du martyr de Hossein (*achourâ*). A l'origine, le *tazieh* n'est autre que ce deuil et sa célébration dont les formes ont varié selon les temps et les lieux de manière difficile à suivre; il n'a pas le sens de spectacle désintéressé, et, même lorsque le drame se constituera, il ne le prendra jamais vraiment. Trois siècles plus tard, en 963, sous la dynastie des Bouïdes, nous savons qu'à Bagdad des ordres furent donnés de fermer les bazars, de porter des vêtements noirs et de commémorer le martyr de l'*imâm* Hossein. Ces cérémonies s'étendirent, et lorsque avec la dynastie safavi le chiisme devint la religion officielle de la Perse (XVI^e siècle), elles furent systématiquement favorisées. Un observateur soigneux, Olearius (d'après Browne, *A literary history of Persia*, t. IV, Cambridge, 1930), nous montre qu'en 1634, à Ardébil sanctuaire de la famille des Safavis, on se livrait aux lamentations, gémissements, austérités propres au jour d'*achourâ*, mais il ne signale aucune représentation dramatique. Par contre, se développe toute une littérature poétique consacrée aux vertus et souffrances des *imâms*;

sous une forme plus populaire, en vers, en prose, et en vers et prose mêlés, elle alimente les récitations des *rôzé-khans* : ces récitateurs ou liseurs de *rôzès* tirent leur nom d'un ancien livre, *Le Jardin des Martyrs*, d'un certain Hossein Waizi Kachifi, mort en 1504; ils lisent en déclamant, ou ils improvisent, ou ils prêchent, ou ils narrent, toujours en exaltant la mémoire des *imâms*. Certainement antérieurs aux représentations dramatiques, ils ont probablement exercé dès la parution du livre d'où ils tirent leur nom, et l'on est même tenté de dire auparavant. Le *rôzé* devint une habitude de la vie persane; pendant les nuits de Moharram, des chaires se dressent un peu partout pour ces prédications, et, même en temps ordinaire, les familles font volontiers venir un *rôzékhane* à la maison. Enfin, le *rôzékhane* est étroitement lié aux *taziehs*; il les fait précéder de prologues, il les interrompt de commentaires.

Les *taziehs* semblent apparaître à la fin du XVIII^e siècle avec la dynastie des Kadjars, et leur vogue se développe rapidement; ils atteignent leur plus grande faveur sous Nassereddine-Chah. La difficulté est de passer des cérémonies de deuil et des prédications au drame. Gobineau, guidé par une analogie peu rigoureuse, reconstitue ainsi la genèse des *taziehs* : « De même que, dans la première antiquité de la tragédie grecque, les chœurs étaient tout et les personnages du drame presque rien, et que, par la suite, les chœurs, diminuant d'importance, en arrivèrent graduellement à se subordonner absolument aux récitateurs isolés, puis aux acteurs, de même le drame persan s'est greffé d'une manière d'abord presque imperceptible sur les cantiques récités dans les dix premiers jours du Moharrem en l'honneur des martyrs de la famille d'Aly. Des gens qui ne sont pas encore très vieux se rappellent parfaitement avoir vu le temps où les *taziehs* se bornaient à l'apparition de l'un ou l'autre de ces personnages sacrés qui venaient pleurer leurs malheurs et leurs souffrances; peu à peu le nombre des acteurs s'est augmenté... » Tant qu'on n'arrive pas à fixer les moments de l'évolution ou les formes de passage, les hypothèses restent nécessairement dans le vague, mais il n'est sans doute pas encore trop tard pour espérer de débrouiller la question. Les Persans que j'ai interrogés font de la prédication la source commune du *tazieh* (cérémonie) et du *tazieh* (drame). Personnellement, plutôt que de voir le récit du *rôzékhane* se transformer en drame, j'inclinerais à faire sortir celui-ci du plus vivant élément des cérémonies de Moharram, que, pour simplifier, j'appellerai la procession. C'est cette procession qui, naguère encore, parcourait chaque ville avec des emblèmes, et dont les membres les plus fanatiques, dans les trois derniers jours de la première décade du mois, se frappaient à coups de

poings, à coups de chaînes et à coups de sabres, en invoquant Hassan et Hossein. Il pouvait arriver que figurent dans le cortège des personnages représentant les martyrs et leurs familles et même leurs ennemis, sans compter des représentations symboliques (comme celle de la soif de Hossein). Ce cortège rappellerait alors un peu le *Corpus* d'où sortirent les *autos sacraméntales* (avec lesquels le *tazieh* a d'autres traits communs) : « Durant des haltes ménagées sur le parcours de la procession, ces figurants, ceux du moins qui étaient de chair et d'os, en vinrent tout naturellement à animer leur attitude, à ébaucher des actions dramatiques » (Henri Mérimée, *Théâtre espagnol*, Paris, La Renaissance du Livre). Cette interprétation serait corroborée par divers faits, notamment : 1° le rôle joué par les cortèges dans le drame persan, particulièrement comme entrée des personnages et de la figuration; 2° l'existence de ce qu'on pourrait appeler le *rozé*-cortège, visible dans les petites villes sous une forme très simple et spontanée : un prêtre marche dans la rue suivi d'un groupe de fidèles; de place en place il s'arrête, se retourne et prêche, retraçant le martyre de Hossein; les fidèles sanglotent, se précipitent à terre et se couvrent la tête de sable, cependant que la foule s'émeut de leur ferveur et que les femmes leur jettent de l'eau comme s'ils étaient eux-mêmes des martyrs assoiffés; 3° dans certaines villes, à Ispahan notamment, le *tazieh* était promené à travers la ville, joué de place en place sur une scène mobile reposant sur les épaules de porteurs, encadré d'un cortège qui faisait halte, — ce qui rappelle les jeux sur chars de Picardie, les *pageants* anglais et les processions de Séville (voir encore Gustave Cohen, *Le théâtre en France au moyen âge*).

Il y a de plus une hypothèse troublante, émise par des Persans eux-mêmes (Lettre de Taghi-Zadeh au professeur Browne, *op. cit.*, t. IV), selon laquelle le drame persan aurait dû quelque chose à des influences européennes.

Ajoutons enfin que des éléments ethnographiques antérieurs à l'Islam, profanes par rapport à celui-ci mais probablement religieux par rapport à des croyances plus anciennes, ont dû se faire jour non seulement dans les cérémonies qui ont prélué à l'éclosion de la tragédie religieuse persane, mais dans les embryons de théâtre comique, très anciens (mimes, « pièces de gueux », baladins, marionnettes, jeux de village comme l'*atéchafrousse*, l'allumeur, le bouteur-de-feu, qui vêtu de rouge et suivi de sa bande facétieuse parcourait le village en chantant et dialoguant); éléments certainement connus des acteurs de *taziéh*s (parfois par participation personnelle) et qui ont pu influencer au moins leur jeu ou leur mimique; on arriverait à voir dans le *tazieh* une de ces créations composites dont la comédie grecque fut

un cas typique (voyez O. Navarre, *Le théâtre grec*, Paris, Payot).

Il faudrait maintenant aborder l'esthétique des *taziehs*. Faute de place, nous renverrons à Gobineau, qui a traduit l'un d'eux, *Les noces de Kassem*. On trouve cinq autres pièces dans *Le théâtre persan, choix de téaziés* (de Chodzko, Paris, Leroux, 1878); en anglais, trente-sept scènes traduites par sir Lewis Pelly : *The Miracle Play of Hâsan and Hosain* (deux volumes, Londres, 1879). Assez variés, ils gravitent autour de la figure de Hossein, mais peuvent être consacrés à d'autres personnages : le Prophète, Ali, Hassan, Fatimé, les enfants des martyrs... L'inspiration est non seulement religieuse, mais nationale, arabophobe et anti-sunnite; le calife Omar est surtout exécré; il a longtemps figuré dans une sorte de jeu de massacre, le *tazieh* d'Omar, où un mannequin difforme était insulté, puis brûlé, ou démolé à coups de bâtons s'il avait été préalablement bourré de sucreries que se disputait la populace. Dans le *tazieh* véritable, il résulte de cette ardeur chiïte que les personnages se divisent en bons et en mauvais; ceux-ci, les persécuteurs, ne chantent pas, mais récitent seulement, et ils ont honte de jouer leurs rôles. Les pièces sont assez brèves, écrites, en vers courts à rimes suivies, chantés ou déclamés avec une cadence spéciale, dans la langue la plus familière, avec un mélange de platitude et de boursofflure où parfois l'énergie du sentiment aboutit à une trouvaille. Gobineau en a exagéré l'éclat, Chodzko méconnu la naïve saveur.

L'action, un simple épisode de la légende, est monotone malgré une sollicitation constante de l'émotion et de la surprise; abondent les apparitions, visions, miracles, prophéties, résurrections, châtiments, conversions stupéfiantes (même celle d'un lion); le goût du prodige amène des effets saisissants : la tête tranchée de Hossein se met à parler en versets du Coran; un combattant à qui on coupe successivement les deux mains saisit son épée entre ses dents et en perce son adversaire. La pitié est excitée par l'étalage de la souffrance et des supplices; la piété par des particularités du culte ou de la coutume (les captives souffrent surtout d'avoir le visage dévoilé; Abbas, mourant de soif, gémit de n'avoir pas le droit de se désaltérer de son propre sang). Mais surtout, comme M. E. Legouis (*Histoire de la littérature anglaise*, Paris, Hachette) le notait déjà dans les *miracle plays* : « l'appel aux larmes est insistant »; il s'agit de déchirer la sensibilité d'un bout à l'autre, soit en faisant frémir par la décapitation de l'*imâm*, soit en faisant sangloter sur le cheveu arraché par mégarde au bébé Hossein par le peigne de sa mère.

Ces drames, dont l'exécution était d'une ampleur variable, se jouaient partout, dans un carrefour de village, une cour de mosquée, une place publique, ou dans un *takieh* bâti à cet effet et

affectant généralement la forme d'un cirque; l'action n'a pas de décors, mais, par contre, les accessoires sont nombreux et minutieusement préparés; la mise en scène est mi-réaliste mi-symbolique (du vrai sang, mais le sable figuré par de la paille hachée); les costumes, de fantaisie, visent à une impression historique ou métaphysique (le cavalier qui va à la mort s'enveloppe de son linceul). Le luxe, qui se déploie dans le cortège d'entrée et dans les costumes, se manifeste surtout *autour* de la scène, dans l'ornementation profuse et hétéroclite de la salle : il a certainement une signification de respect, d'hommage rendu.

Un tel ensemble ne se conçoit qu'avec une foi très vive. Aussi, le *tazieh* doit-il être considéré non comme un spectacle pur, mais comme un rite. Il ne faut pas séparer le public des acteurs : c'est une communauté participant aux mêmes mouvements de l'âme; même les *traîtres* haïssent leurs rôles et sanglotent de dégoût en les récitant; de la scène à la salle il y a des appels directs. La valeur de ces tragédies est moins artistique que morale; leur force de contagion, due à leur charge affective, était si communicative qu'elle a empêché Gobineau de distinguer entre la valeur de l'œuvre poétique et l'œuvre de foi à laquelle elle se sacrifiait.

On comprend également que, dès que la foi est ébranlée, de tels spectacles sont voués à la décadence la plus prompte. Des deux éléments, religieux et national, que le chiïsme avait associés (renforçant l'un par l'autre grâce à la légende qui fait de Bibi Charbanou, femme de Hossein, la fille du dernier roi sassanide), le national a pris nettement la prééminence. La haine de l'Arabe s'est atténuée. La nation qui, de fait, a toujours présenté un goût marqué pour le mysticisme, comme en témoignent ses poètes et ses philosophes, et qui l'a même poussé jusqu'à la vocation du martyr, comme dans le mouvement bābiste, que la vue des *taziehs* n'avait peut-être pas été sans exalter, a toujours manifesté aussi une disposition insouciant et sceptique. La poésie satirique ne craignait pas de dauber sur l'hypocrisie des *mollahs* et des *rôzékchans*, sur leur gourmandise et leurs simagrées pendant le deuil de Moharram. Tous les spectateurs des *taziehs* n'y apportaient pas des intentions pieuses; Gobineau déjà les peint comme propices aux rendez-vous galants. Et l'on m'a affirmé que, dans leurs derniers beaux jours, au début de ce siècle, il n'y avait pas de plaisanteries que ne soulevassent les accros de la représentation ou les naïvetés des acteurs ou du poète. On me dit même que les étudiants qui collaboraient aux remaniements y introduisaient des malices cachées. Enfin les progrès de l'*occidentalisation* avaient détaché du *tazieh* les classes dirigeantes. Autrefois, les *mollahs* les subissaient plus qu'ils ne les acceptaient (les trouvant peu orthodoxes), et les lettrés les méprisaient (comme n'é-

tant pas du beau style); mais le roi, les ministres, les grands officiers y assistaient et y pleuraient. L'émotion collective se haussait à un point inimaginable. Les *taziehs* n'ont donc pas péri par un défaut de constitution; Gobineau prévoyait qu'ils se détacheraient tout à fait du culte pour former un théâtre indépendant; en fait, c'est le souffle qui s'est retiré d'eux.

La modernisation et la laïcisation générale de ces derniers temps (voir la thèse d'A. A. Siassi, *La Perse au contact de l'Occident*, Paris, Leroux, 1931) n'ont même pas eu à leur porter le dernier coup, ils agonisaient; on n'en jouait plus officiellement à Téhéran (le *Takieh d'ölet* a été affecté au service du recrutement militaire), mais on pouvait encore en apercevoir de bien déchus et bien mesquins, joués par une petite bande, en jetant les yeux dans une cour d'un bazar, en passant en auto pendant le Moharram le long d'une bourgade du Guilan. Ils se traîneront sans doute encore dans de lointains villages comme nos mystères se sont survécus jusqu'au XVIII^e siècle. Les mesures de police, qui ont progressivement réduit les cérémonies barbares de l'*achourá*, ont récemment empêché toute représentation de *tazieh*, et on peut les considérer comme l'équivalent de l'arrêt de 1548 du Parlement de Paris interdisant aux Confrères de la Passion de jouer des mystères sacrés.

JEAN HYTIER.

ASPECTS DU THÉÂTRE ARABE EN ALGÉRIE

Si un véritable théâtre composé selon la tradition classique n'est apparu en Algérie que depuis vingt-cinq ans seulement, il en a existé dans le passé deux formes populaires : le Garagouz et la Farce. Intermède comique joué en plein air par des amateurs, à l'occasion des pèlerinages aux sanctuaires des marabouts, l'une n'avait — comme toutes celles du XV^e siècle que nous avons conservées en France — pas d'autre prétention que de faire rire. C'était tantôt un court dialogue sans action dramatique, où s'exprimait la verve satirique du peuple et de la bourgeoisie moyenne, tantôt une scène amusante empruntée à la réalité et développée autour d'un thème connu : le cadî ignorant rendant la justice hardiment, les malheurs du nègre stupide ou du campagnard naïf égaré à la ville, etc., que les acteurs bénévoles pouvaient varier avec d'autant plus de complaisance qu'ils n'étaient tenus d'observer aucune règle.

Peut-être moins ancien, mais bien différent, se présentait l'autre; techniquement assez analogue au théâtre d'ombres turc qui, au XVI^e siècle, lui avait donné naissance, il mettait en scène Garagouz, proche parent de Panurge ou du valet de Gascogne dont parle Marot :

Pipeur, larron, jureur, blasphémateur,
Sentant la hart de cent pas à la ronde,
Au demeurant, le meilleur fils du monde...

Autour de lui s'agitaient sa femme, Latchanpiyya et le sage Iwâz dont le bon sens ne triomphait pas toujours des fourberies de son trop rusé ami.

Après la Grande Guerre, tandis que les femmes et les enfants continuèrent de se passionner pour ces exhibitions burlesques, les hommes s'en désintéressèrent vite et recherchèrent des spectacles où fût reproduite une image exacte du monde contemporain. C'est pourquoi, en 1921 et en 1924, plusieurs tentatives eurent lieu pour introduire ici un théâtre conçu sur le modèle de

celui d'Occident : d'abord Georges Abiod, le célèbre acteur égyptien, donna au Nouveau-Théâtre d'Alger, avec le concours de ses meilleurs élèves, deux drames historiques de Najib-el-H'addâd : *Salah' ad-Dîn al Ayyoubi* et *Taratu-l'Arab*, qui n'obtinrent qu'un très faible succès. Reprenant, un peu plus tard, cette expérience, une société locale, al-Muadhhiba, fit représenter trois pièces de Tahar Ali Chérif où étaient décrits les derniers jours d'un ivrogne et étudiés les méfaits sociaux de l'alcoolisme. De tels essais furent, sinon vains, du moins infructueux : ici et là, le public, composé de très petits groupes de lettrés ou de curieux, n'avait pas saisi le sens de ces manifestations; la cause de l'échec, due à l'instrument, était la même : au lieu de s'adresser aux habitants d'Alger dans leur langage quotidien, on avait usé de l'arabe classique avec lequel ils étaient loin d'être familiarisés.

Ce fut précisément cette erreur, à la fois matérielle et psychologique, qu'évitèrent, en 1926, Dah'mouïn et Allalou, auteurs de l'inoubliable *Djeha*, et surtout le génial Ksentini. Pour ceux qui l'ont considéré du dehors, c'est-à-dire superficiellement, Rachid Ksentini n'a été qu'un bon vivant, un amuseur, pince-sans-rire s'il en fut, en un mot un clown de grande classe. Mais ceux qui ont essayé de pénétrer sa vraie, sa profonde personnalité, ont trouvé, derrière le masque, l'homme de cœur et l'artiste incomparable qu'ils ont salué avec respect et admiration. C'est que son effort littéraire et dramatique a été si ample, si continu et si complexe, qu'il peut déconcerter au premier abord. Cet écrivain de race qui, pendant une dizaine d'années, a tenu avec une maîtrise peu commune la scène, passant de la farce à la tragi-comédie et de la comédie-ballet au drame, échappe presque à l'analyse. Sa production ne saurait, semble-t-il, être résumée par une formule unique qui l'explique tout entière...

Son existence ne fut qu'une longue lutte avec les circonstances et avec lui-même. Les faits doivent être connus. Il naît à Alger en 1887, dans une honorable famille. On le met, jeune, à l'école coranique. Mais il s'en évade pour voler vers la vie libre. Le voilà lancé au milieu de la bohème. Ce fils de bourgeois, au lieu d'accepter la place que lui offre la société, veut s'en tailler une tout seul, à force de talent. Sa ville natale lui paraît alors si petite qu'il décide de la quitter. Il embarque à bord d'un cargo, parcourt les mers, visite l'Amérique et l'Extrême-Orient, poussé par son insatiable curiosité. La guerre éclate. Il se trouve en France. Comme son âge ne lui permet guère d'y participer en soldat, il accomplit cependant son devoir de Français en contractant, pour la durée des hostilités, un engagement dans les usines nationales d'armement. Après 1919 recommence la vie de ses rêves, les croisières, les plaisirs. Enfin, en 1921, riche d'expérience, il ren-

tre à Alger, s'établit quelque temps comme ébéniste à Bab-el-Oued. Mais un métier stable ne peut satisfaire cet éternel voyageur. Le Garagoûz traditionnel étant bien mort, il veut créer un théâtre vraiment algérien : ce sera son théâtre. Aussi abandonne-t-il son atelier. Il forme une troupe, donne des représentations dans la salle de la Lyre, sans retentissement. Peu importe. Il ne se décourage point. Il part pour la province, organise des tournées, monte des pièces avec le seul désir d'amuser et d'instruire, d'assurer leur pain à ses camarades et de réussir. Cette fois, il est récompensé : c'est plus que la gloire, la popularité.

Trente ans durant, il avait pris soin de contempler le monde, de le scruter, de le fouiller de ses yeux extraordinairement clairvoyants. Et, de fait, avant lui jamais auteur dramatique n'avait eu, en ce pays, une expérience aussi variée et aussi constante. Il avait connu personnellement et il avait été à même d'étudier tous les milieux auxquels il empruntait ses héros... L'histoire de sa vie aventureuse assurait de l'étendue et de la sûreté de sa documentation. Mettant en pratique ce principe fondamental des maîtres classiques : « Lorsque vous peignez les hommes, il faut peindre d'après nature », il est ainsi parvenu à faire un théâtre original, qui puise sa matière dans la vie et en donne la sensation même. Des pièces comme *Bou-Borma*, *Mon cousin de Stamboul*, *Zed' Aleh*, *al-Morstane* et bien d'autres ont fait de R. Ksentini le plus grand écrivain comique de notre époque. Toute la pathétique comédie humaine, avec son mélange de lâcheté, de turpitude, de crédulité et de bonté, de sympathie, voire de noblesse, s'épanouit en ces *Cent actes divers* dont quelques-uns contiennent des découvertes psychologiques ou verbales d'un relief singulièrement saisissant. Ces pièces ont été accueillies non seulement avec joie, mais avec ferveur. Des milliers de spectateurs les ont fêtées.

D'ailleurs, ce qui augmentait le succès de ces comédies-ballets, c'est que R. Ksentini y faisait défiler tous les types amusants de notre époque, depuis l'amateur de sports jusqu'au faux savant, en soulignant leurs ridicules, en mettant le doigt sur leurs vices. Il nous recommande de ne point les imiter, de suivre au contraire les préceptes de la morale. Tel fut, très rapidement évoqué, l'inestimable artiste, l'écrivain génial qui, en dix ans, a écrit, avec une fécondité stupéfiante, environ cent pièces et composé près de deux mille chansons. En contemplant un instant son existence et son œuvre, on ne peut s'interdire de songer à Molière. Comme lui, R. Ksentini a durement souffert avant de trouver son public; comme lui, il a travaillé presque seul, aux prises avec mille difficultés, peu encouragé, à la fois acteur, auteur et directeur de troupe. Comme lui aussi, il a voulu que son théâtre fût une pein-

ture vivante des caractères. Enfin, comme lui, il est demeuré homme du peuple dans son impression intime et sa philosophie de la vie.

Quand, après 1930, Mahieddine, qui jusqu'alors était connu comme chanteur, se mit à donner à la scène des pièces comiques, on pensa avec une reconnaissante allégresse que l'œuvre de Ksentini serait activement poursuivie. Cet espoir était d'autant mieux justifié que le nouvel animateur du théâtre arabe se contentait, à ses débuts, de reprendre les principaux succès de son prédécesseur en les remaniant à peine. A un public inexpérimenté, mais enthousiaste, de petits bourgeois et d'ouvriers incultes, il offrait des comédies à sa mesure, tantôt extrêmement simples, rapides, légères, tantôt pleines de péripéties mouvementées, d'incidents invraisemblables, de procédés de métier. *Phaqo* peut être considéré comme le modèle du genre. Les trois actes, agrémentés de chansons, sont suivis avec une curiosité très amusée. Dépouillée, volontairement banale, la pièce représente une suite de tableaux colorés et vivants. D'autres (citons pour mémoire : *Un mariage par téléphone*, *Alennif*, *Après l'ivresse*, *Zed Ayett*, *Ach Kalou*, *Dar el Mehabel*, *Hadj Hlima*), d'inégale valeur certes, et dont quelques-unes (*Houbb en-nsa*, *Boukernouna*, *Dar-Bibi*, *Fel-Qahoua*, *Ya Saadi*, *Boutchentchana*) accusent une réalisation hâtive, appartiennent à la même veine : scènes de rue ou de la vie familiale observées et notées avec vigueur et un certain sens du trait caractéristique... Ainsi, Mahieddine est devenu bientôt l'auteur de la troupe comme en France, au XVII^e siècle, Alexandre Hardy à l'hôtel de Bourgogne. D'ailleurs, aidé par toute une équipe de collaborateurs dont les meilleurs ont été Ksentini lui-même, Dahmoun, Hamel, Chaprot, il ne fut jamais embarrassé de composer régulièrement des pièces aux tendances moralisatrices, qui ont été jouées sur tous les théâtres du pays : *Djeha et l'usurier*, *El Kheddaine*, *Les femmes*. A Alger, de l'Alhambra il passe au Majestic, puis à l'Opéra municipal; il y donne des comédies dans lesquelles il tente, vaille que vaille, de s'élever de la farce, de l'imbroglio à la comédie de mœurs qui finit toujours bien : *El Hebal*, *Beni-Oui-Oui*, *Si Meziane*, *Bouzbayel*, *At-tbib esqoulli*, *La cocaïne*, *Amara est juste*.

Ce qui paraît le préoccuper essentiellement, comme Augier en France, sous le Second Empire, dans *Le mariage d'Olympe* ou *Les lionnes pauvres*, c'est le rôle de la famille : d'un acte au suivant, d'une réplique à l'autre, il étudie les dangers qui la menacent : trop rapide européanisation, fortune vite — et souvent malhonnêtement — acquise, coquetterie excessive, inégalité des situations sociales, ignorance du peuple, conflit de la Tradition et du Modernisme, divorce entre l'Ancien et le Nouveau... Au

cours de cette croisade pour la régénération morale des Musulmans algériens, il lui est arrivé, notamment vers 1937, quelques difficultés. Elles furent, semble-t-il, assez sérieuses quand il osa dénoncer la collusion de la politique, de la finance et de la presse et que, faisant allusion aux événements contemporains, il décocha ses flèches les plus acérées aux journalistes faméliques, aux banquiers véreux, aux orateurs de carrefour, aux faux savants, à tous les tartuffes d'hier et d'aujourd'hui. Mais après ce bref éclat, Mahieddine s'est cantonné dans le solide terrain de la morale et les succès qu'il a pu connaître ont été beaucoup plus paisibles...

Or, il a voulu faire mieux. Désirant sans doute enrichir son répertoire et vulgariser, en quelque manière, la littérature dramatique française, il a emprunté à Molière le sujet de deux pièces, *L'Avare* et *Le Malade imaginaire*, qu'il a entièrement remaniées, arabisées, adaptées au goût du public d'Alger. Bien accueillies ici, elles ont été reprises dans toutes les grandes villes d'Algérie, tant il est vrai que « ce qui est imité plaît toujours » (Aristote, *Poétique*, 4). Ainsi, il a repris *L'Avare* et *Le Malade imaginaire*, comme naguère Albert du Bois avait recomposé à sa façon *Bérénice* (devenue *L'Hérodienne*) et Saint-Georges de Bouhélier l'*Œdipe* de Sophocle. Il ne saurait être question de lui reprocher d'avoir développé à son gré deux ouvrages universellement connus et admirés, puisque d'autres écrivains avant lui ont donné l'exemple de reprendre des sujets historiques ou légendaires qui ont inspiré des chefs-d'œuvre. Car ces sublimes créations de l'esprit humain, en traversant les siècles, continuent de solliciter irrésistiblement l'imagination et d'offrir des éléments poétiques très précieux. Elles ne peuvent cesser d'être évoquées, elles resplendissent d'une vie immortelle. Enfin, l'audace, dans le domaine artistique et littéraire comme ailleurs, est toujours sympathique. Il ne reste plus qu'à la justifier.

Il importe, avant tout, d'éviter à ce sujet une erreur grossière qu'on a répétée trop longtemps : on a parlé de traduction, et même de traduction *princeps* de Molière en arabe, en oubliant le travail intelligent et consciencieux de Othman Jelâl en Égypte ou d'Al-Yâs Abou Chabakeh en Syrie, alors qu'en réalité il s'agit de l'adaptation la plus libre qui se puisse imaginer. En effet, Mahieddine a refondu, simplifié les deux chefs-d'œuvre classiques, en un mot il les a complètement transformés. Il va de soi que, là où il affronte la comparaison directe, le danger est effrayant. *L'Avare*, en se déguisant en *El-Mechehah*, a été réduit à trois actes : ce n'est plus le vieux gentilhomme cupide et usurier qui s'éprend d'une jeune inconnue et veut marier sa fille sans dot, c'est un gros bourgeois d'Islam, surtout parcimonieux, qui est traqué, comme le malheureux Euclion dans l'*Aululaire* de Plaute,

par ses enfants, ses parents, ses domestiques, jusqu'à ce qu'il révèle l'endroit où il a caché son argent. La structure de la pièce, son action, sa morale, tout a été modifié. Dès lors, il est superflu de chicaner l'auteur sur des points de détail. A son tour, *Le Malade imaginaire* a subi un traitement analogue. Bien qu'il l'ait abrégé en deux actes intitulés *Sliman Ellouk*, Mahieddine y suit plus fidèlement son modèle. En somme, ici et là, il n'a point vu que, tout en s'inspirant du monde d'alors, la peinture de Molière se hausse bien au-dessus de la vie contemporaine et qu'elle « atteint cette vie supérieure où s'animent les types éternels de la littérature » (D. Mornet, *Histoire de la Littérature et de la Pensée françaises*, Paris, 1924, p. 106). Au total, pour ceux qui ont lu et aimé Molière, son essai n'est qu'un exercice puéril et inutile; quant à ceux qui n'ont guère pratiqué le grand comique français, il risquerait de leur donner de lui une idée très fautive en leur faisant croire que *L'Avare*, *Le Malade imaginaire* sont des farces grasses et copieuses, dans lesquelles les coups de bâton et les gifles succèdent aux bourdes joviales.

Et que dire maintenant d'autres « adaptations » beaucoup moins heureuses du théâtre d'aujourd'hui, devant lesquelles le spectateur cultivé évoque avec nostalgie les héroïnes de Racine ou cette fantaisie adorable qui paillette les personnages de Musset.

Conclure ? Mais l'emploi de ce mot ne se justifie nullement quand on parle du théâtre, puisque celui-ci apparaît toujours comme un corps vivant qui se développe sans cesse. Tout au plus pourrait-on essayer de se résumer, de faire le point : aussi bien, le théâtre arabe d'Algérie, d'origine et d'expression nettement populaires, influencé par le théâtre français, en présente, d'une façon générale, les mêmes caractères de simplicité dépouillée, de robustesse un peu carrée, de morale en action.

RACHID BENCHENEB.

ARTS MAGHRÉBINS

MUSIQUE

La musique marocaine est une des formes de la musique orientale; elle s'est développée en Espagne lors de l'occupation de ce pays par les Arabes.

Quels sont les caractères essentiels de cette musique orientale, qui va des chants des chameliers de l'Arabie aux orchestres andalous, et aux cantilènes égyptiennes ?

Ce qui nous frappe tout d'abord dans cette musique, c'est que la mélodie n'est soutenue par aucun accompagnement. Tous les instruments, toutes les voix jouent et chantent le même air.

Chez nous, au contraire, il est bien rare d'entendre une mélodie se développer sans le soutien de quelques accords.

Cette différence entre les deux musiques est fondamentale. Elle est simple à énoncer : elle tient à la différence des deux sensibilités, l'orientale et la nôtre.

L'Européen construit toujours la mélodie sur une base d'harmonie; l'inspiration de la plupart de nos airs est une inspiration harmonique. « Nous ne pouvons séparer un chant *bien fait* de ce qu'il *sous-entend* par lui-même » (Max d'Olonne).

Au contraire, ce qui intéresse l'Arabe, c'est le contour mélodique, et cela seul. Ce contour doit rester libre. L'originalité de la mélodie orientale est plus apparente si cette mélodie se développe sans accompagnement.

Certains disent : les musiciens arabes négligèrent toute étude harmonique, et de ce fait leur art n'a pu progresser. C'est un jugement bien superficiel. Car s'il était fondé, nos musiciens auraient dû pouvoir placer un accompagnement sur cette mélodie arabe. Or, ils s'y sont essayé et n'ont guère réussi.

Cette difficulté d'harmoniser le chant d'Orient tient évidemment à la structure même de sa ligne.

D'autre part, les mélodies orientales utilisent des modes différents des nôtres, et ces modes sont nombreux.

Les Grecs se servaient de quinze modes; les tons d'église constituant le plain-chant du moyen âge formaient huit modes, pris parmi ceux des Grecs. Nous en avons gardé deux (le mode majeur et le mode mineur).

Les Arabes d'Andalousie se servaient de vingt-quatre modes; et la musique marocaine en a conservé une dizaine.

Pour comprendre cette musique, pour goûter à toutes ses nuances, il faut donc nous habituer à ces gammes orientales, à ces échelles de sons si différentes des nôtres.

D'autre part, dans leurs vocalises, dans les ornements de la mélodie, les musiciens marocains utilisent souvent des intervalles d'une extrême finesse, si ténus que notre oreille les perçoit difficilement¹.

Mais la musique arabe se distingue de la nôtre par une autre qualité, qui réside dans la nature de son rythme.

Les Marocains ont du rythme une conception précise et fort originale. Sa place dans l'orchestre, et son rôle, sont intéressants à observer.

Le rythme est marqué par des battements plus ou moins forts, obtenus en frappant sur un tambourin ou sur une derbouka.

La derbouka est faite d'un vase en faïence dont le fond a été remplacé par une peau de mouton.

Le tambourin est muni de petites cymbales. En frappant sur la peau de l'instrument on obtient des coups « sourds »; et des coups « secs » sont obtenus sur le cercle de bois qui porte les cymbalettes.

Tous ces bruits sont assez légers²; le bruissement du tambourin ne nous impressionne que par le retour obsédant de son rythme.

Avec ces coups « sourds » et ces coups « secs », séparés par des intervalles plus ou moins longs, l'Arabe construit les dessins rythmiques les plus variés³.

Safi ed Din, le célèbre philosophe-musicien de l'Islam, a établi une liste de plus de cent dessins rythmiques. Les Marocains en

1. Ces intervalles sont appelés des « quarts de ton ».

2. A la radio, on les entend rarement. Cela tient à ce que le micro est souvent mal placé par rapport au tambourineur. Il faudrait deux micros, et, par suite, un mélangeur de sons.

3. Voir *Revue Musicale*, janvier 1940, « Les rythmes de la musique andalouse », de Pierre Féline.

ont conservé plusieurs. Chose curieuse, ce sont les plus compliqués que leurs orchestres ont retenus.

On a souvent dit que ce dessin rythmique constituait l'accompagnement de la mélodie dans la musique orientale. Ce n'est pas tout à fait exact. La mélodie circule librement à travers le rythme, semblant parfois s'y plier, pour s'en dégager ensuite. Et cela constitue un des charmes de la musique orientale.

Le célèbre *boléro* de Ravel illustre très clairement les explications précédentes. D'un bout à l'autre de ce morceau se poursuit un dessin rythmique fort pittoresque. Et au-dessus de lui, une mélodie, de contour purement oriental, se développe sans le secours d'aucun autre accompagnement.

En dehors des chants religieux, la musique marocaine comprend la musique andalouse et la musique légère.

La musique andalouse est, en quelque sorte, la musique classique des Marocains. On y retrouve les conceptions musicales des grands philosophes de l'Orient⁴, et les chants d'Andalousie furent composés sur les plus riches poésies de l'Islam.

Cette musique n'a jamais été écrite; elle s'est conservée jusqu'à nos jours par tradition orale. Elle se compose d'un certain nombre de « noubet ».

Une nouba est une « suite » de morceaux, dont la plupart sont chantés en même temps que joués. Tous les morceaux d'une même nouba appartiennent au même mode.

La nouba est divisée en cinq parties; dans chaque partie, les morceaux sont composés sur le même rythme.

La structure d'une nouba est donc analogue à celle de nos sonates et de nos symphonies. Telle sonate de Beethoven est écrite en « ré » et comprend un allégo, une andante, etc... De même, telle nouba andalouse est jouée dans le mode « Zidane » et comprend une partie au rythme dit « Qoddam », une autre au rythme dit « Kaïm-ou-nouf », etc...

On admet que les musiciens de l'Andalousie ont composé vingt-quatre noubet; c'est bien là le nombre des modes utilisés à cette époque par les Orientaux. Mais l'absence de toute écriture musicale et les défaillances de la tradition orale ont amené de la confusion, et plusieurs noubet ont ainsi disparu. Dans toute l'Afrique du Nord, il ne reste aujourd'hui qu'une douzaine de noubet.

La nouba est jouée par un orchestre assez important : en gé-

4. Dans les universités arabes du moyen âge, on enseignait quatre sciences : la théologie, la philosophie, l'algèbre, la musique.

néral six à huit luths, quatre violons, un rebbab⁵, un tambourin et une derbouka. Rappelons encore que tous les musiciens chantent en même temps qu'ils jouent de leurs instruments.

Le luth est l'instrument préféré des Arabes; il détaille avec finesse leurs pensées musicales; son timbre cristallin se marie fort bien avec les légers bruissements du tambourin.

La musique légère comprend des romances d'un style classique, appelées « mouals », et des chansons populaires.

Les « mouals » sont chantés sur les plus belles poésies de la littérature arabe; certains illustrent les vers de poètes contemporains.

Les chansons populaires sont créées par des artistes locaux; elles sont souvent humoristiques; quelques-unes sont des imitations d'airs français. Toutes sont aussi éphémères que les nôtres.

La musique andalouse est jouée dans les salons, à l'occasion des fêtes familiales. Les mouals également.

Dans les cafés maures, et dans les souks, on entend surtout des chansons populaires, quelquefois aussi des mouals.

ARABESQUE

L'opinion la plus répandue sur les réalisations artistiques des Musulmans est que l'arabesque leur est en quelque sorte imposée, la copie ou l'imitation des formes de la nature leur étant interdite, par les préceptes mêmes de leur religion.

Quelle est la valeur dogmatique de cette défense? Est-elle scrupuleusement observée par l'artisan musulman?

Elle avait autrefois sa raison d'être. Avant Mohammed, les habitants de l'Arabie étaient idolâtres. Le Prophète et ses compagnons les détournèrent facilement du culte des images : depuis l'Hégire, l'Arabe ne se prosterne que devant Allah.

Si, dans le Coran, on ne trouve aucun verset interdisant la reproduction des formes de la nature, par contre les hadiths (recueil des traditions musulmanes) mentionnent plusieurs fois cette défense, et d'une façon explicite.

5. Le rebbab est une sorte de violon à deux cordes; il joue dans leurs orchestres le rôle du violoncelle ou de la contrebasse.

Quant aux théologiens, ils ne semblent pas d'accord sur ce sujet; ni sur le sens mystique de cette interdiction, ni sur son observance.

- Par le fait, dans la plupart des intérieurs arabes on voit des dessins de fleurs sur les étoffes et sur les tapis. Et cela a toujours été ainsi.

Mais il y a lieu de remarquer que ces tissus avec motifs floraux sont, pour la plupart, importés d'Europe⁶. Or, ce qui nous intéresse, ce n'est pas de noter le goût du bourgeois de Fez ou du Caire; c'est de souligner les tendances de l'artisan, c'est de découvrir ses modèles préférés.

Et à le suivre dans son travail, il apparaît clairement qu'il n'a aucune inclination à copier ou à imiter les formes florales ou animalières.

S'il écarte leur souvenir de son esprit, est-ce par respect de quelque dogme? Certes non: cette défense de représenter les êtres animés, c'est l'artisan lui-même qui se l'impose, pour une création à la fois plus pure et plus riche. Cela est de toute évidence.

A contempler son œuvre, à suivre ces entrelacs et ces méandres qui se précisent, puis s'effacent, à rêver au milieu de cette opulente décoration, où tout se multiplie en des nuances délicates, peut-être pénétrons-nous peu à peu la pensée même de l'artisan...

Il n'y a pas de formes en soi: la nature ne nous offre que des visages changeants et irréels. Dieu seul est permanent.

Et si nous observons que les figures de la géométrie sont, elles aussi, bien peu apparentes dans les réalisations de l'artisan, nous serons amenés à résumer sa doctrine par ces simples mots:

Dans l'univers, il n'y a pas de modèle.

Cette formule souligne bien la puissance créatrice de l'artiste arabe. Et nous y voyons une des conceptions fondamentales de l'Islam.

Il n'y a pas de modèle!... Car la forme de chaque chose varie continuellement. La permanence de la forme est une illusion due à ce que notre être, lui aussi, participe à ce « mouvant » de la nature.

Et nous dirons encore qu'il n'y a pas de modèle, car il n'y a

6. Les étoffes et les tapis que les « sidis » offrent en France sur les terrasses des cafés sont couverts de fleurs rutilantes et d'animaux fabuleux. Cette marchandise est fabriquée en Europe, exportée en Afrique du Nord, et nous revient sur les bras de ces ambulants.

pas de type de beauté. L'harmonie du monde est une invention de l'Occident. Et inventions aussi, l'ordonnance des astres et celle des atomes.

Le Musulman ne voit dans l'univers que des formes flottantes recouvrant des substances sans cesse remaniées, et dans ce « mouvant » aucun schème définitif. L'acte créateur se poursuit d'une façon continue et indéfiniment. Dieu seul conçoit l'Acte dans son ensemble.

On peut donc prétendre que l'emploi de l'arabesque tient à l'inspiration même de l'artiste, et non aux prescriptions écrites des hadiths. Et cette inspiration nous révèle une des plus belles conceptions de l'Islam. De sorte qu'à nos yeux cet artisan se montre le plus fidèle dépositaire de la tradition musulmane.

Sans aucun doute, il lui est impossible de réaliser complètement les tendances de cette mystique. Comment admettre qu'il ne soit pas attiré par les visages de la nature, fussent-ils éphémères, et qu'il ne soit pas séduit par la richesse de ses couleurs, fût-elle trompeuse ?

Aussi, des fleurs et des feuilles, plus ou moins stylisées, et des animaux hiératisés sont souvent pour lui des motifs de décoration.

Se peut-il aussi que le réseau de ces arabesques soit tracé sans l'aide d'une épure ?...

Si on examine avec attention les arabesques décorant les faïences et les cuivres, et aussi celles qui habillent les murs et les plafonds des palais arabes, on s'aperçoit que ces courbes aux entrelacs sans fin sont *toujours* construites sur une épure géométrique fort correcte. Mais cette épure n'est guère apparente, et la plupart de ses lignes sont en quelque sorte effacées.

Sur ce canevas, on notera l'absence de figures *fermées*. Le plus souvent, il est fait de polygones étoilés, ou d'une série d'arcs de cercle, dont les rayons sont variables.

Enfin, signalons toute une classe d'arabesques qui sont tracées sans aucun soutien géométrique, et qui ne s'inspirent d'aucun motif floral. Ce sont les arabesques épigraphiques. Elles sont très employées et célèbrent les louanges d'Allah sur les murs des mosquées et des médersas⁷.

Des lettres somptueuses, aux jambages allongés et entrecroisés; autour d'elles, les signes embellis des voyelles, et les vides se remplissent de délicates enjolivures⁸.

7. Médersa : école d'enseignement supérieur.

8. L'écriture arabe se compose de vingt-huit consonnes; les voyelles sont marquées par de petits signes, placés au-dessus ou au-dessous des consonnes.

La richesse de la pensée humaine est au-dessus de la richesse de la nature, semblent dire ces caractères magnifiques.

Ainsi, que le cadre soit floral, ou géométrique, ou épigraphique, l'inspiration de l'artisan paraît de la même qualité. Sous ses doigts, la ligne s'élançe et se déroule et s'enroule; et il est attentif à la contenir, à la reprendre, à l'orner.

La variété des ornements, répandus à foison autour des motifs principaux, est une des caractéristiques de leur art. Malgré cette abondance de fioritures, l'ensemble reste souple, gracieux et de bon goût.

Puisque l'arabesque tient aux tendances d'esprit de l'Oriental autant qu'aux préceptes de sa religion, nous devons retrouver dans les réalisations du musicien une inspiration analogue.

Il en est bien ainsi. La musique arabe n'évoque aucun sentiment précis. Le chant se développe sans être encadré d'aucune épure d'harmonie.

Dans la musique européenne, la mélodie se poursuit suivant certaines règles. Le thème est suivi de sa réponse, puis de contre-sujets; et tous ces contours forment un tout bien équilibré.

La mélodie arabe se développe tout autrement; aucune impression de symétrie ne s'en dégage; le motif se répète indéfiniment, se nuancant à chaque retour. N'en est-il pas de même des rosaces qui bordent les tapis d'Orient? Elles multiplient la même figure, mais avec des apparences et des couleurs très variées.

Ces quelques réflexions nous ont permis de deviner combien, dans le domaine de l'art, l'inspiration du Musulman diffère de la nôtre. Exprimons cet antagonisme dans toute sa force :

Depuis Pythagore, nous disons « Oudeïs Théos géométréï » (Partout Dieu géométrise). L'harmonie règne dans l'univers... Une raison supérieure gouverne les êtres et les choses. La régularité des formes, l'évidence de lois préétablies, voilà la vraie révélation de l'Être suprême.

Au contraire de nous, le Musulman dit : « La preuve de l'existence de Dieu est dans le fait que tout est changeant ici-bas, aussi bien l'être en soi que sa forme. Chaque parcelle de vie est modelée par Dieu, à chacun de nos instants. Les lois que nous superposons à l'univers sont des vues de notre esprit. Il n'y a pas de modèle dans la nature. »

Il semble paradoxal de tenter un rapprochement entre deux conceptions de la création aussi différentes. Peut-être, cependant,

l'art — la seule création permise à l'homme — nous en offrira l'occasion. Méditons, à cet effet, les trois belles sentences ci-dessous. Je me contente de les transcrire... Leur parallélisme est évident.

La première est extraite des hadîths :

« Les artistes, les faiseurs d'images, seront punis au jugement dernier, car Dieu leur imposera l'impossible tâche de ressusciter leur œuvre. »

La deuxième fut écrite par M. Louis Massignon :

« L'artiste ne doit pas idolâtrer l'image qu'il a vue, puisqu'il faut qu'il en tire quelque chose d'autre. »

Enfin, la troisième est de Paul Valéry. Il parle des préceptes de l'Islam, qui proscrivent la recherche de la ressemblance des êtres dans l'ordre plastique, et il dit :

« J'aime cette défense. Elle élimine de l'art l'idolâtrie, le trompe-l'œil, l'anecdote, la crédulité, la simulation de la nature et de la vie, tout ce qui n'est pas pur... »

PIERRE FÉLINE.

LES MÉDECINS MUSULMANS D'ANDALOUSIE ET LE SERMENT D'HIPPOCRATE

De toutes les sciences que les Arabes ont puisées chez les Grecs, les sciences médicales tiennent le premier rang. On ne peut ajouter foi à l'assertion, souvent répétée par les historiens de la médecine arabe, qui veut que les Arabes n'aient fait que copier les Grecs. La médecine grecque a été assimilée par eux à telle enseigne qu'elle a pris un visage nouveau et original. Les mots sans équivalents dans la langue de Mohammad ont passé tels quels et ne choquent point des oreilles habituées aux psalmodies coraniques. On ne peut pas dire la même chose des Romains, cependant conquérants de la Grèce et en contact étroit avec elle; ils n'ont rien reproduit de la science grecque en langue latine. Il a fallu attendre le XII^e siècle et les traductions faites sous la direction de l'archevêque de Tolède, Raymond, natif d'Agen, pour que les peuples de langue latine eussent connaissance à travers les Arabes des trésors grecs. En dehors de Celse, qui n'était pas médecin, mais compilateur, on ne connut guère de Latin qui nous reproduisit les Grecs.

*
**

Avec les sciences grecques a pénétré chez les Arabes la croyance au progrès. Si Ar-Razi en Orient l'affirme éloquemment et préfère la lecture des écrits d'Hippocrate à celle des traditions mohammadiennes et du Coran lui-même, son émule d'Occident Ibn Zuhr, sans aller aussi loin, pratiquait le divin Hippocrate et recommandait à ses disciples d'en faire une lecture quotidienne. Ce ne sont pas seulement les techniques médicales qui retenaient son attention, mais encore la haute notion morale qui s'en dégage et le sens de la responsabilité du praticien devant l'humanité souffrante. Les historiens de la médecine ont très peu parlé de cette influence, indéniable chez Ibn Zuhr. Nous n'en voulons

pour preuve que le serment d'Hippocrate que les Andalous du XII^e siècle connaissaient et mettaient en pratique.

Ce fait est totalement ignoré de ceux qui ont écrit sur la médecine arabe en général et l'andalouse en particulier. Gabriel Colin, d'Alger, pour ne citer que lui tout près de nous (1860-1923), dans l'introduction qu'il a donnée à l'édition et à la traduction de la *Tadkira* d'Abû al'Alâ, père d'Ibn Zuhr, dit que « rien n'autorisait à admettre qu'un serment d'Hippocrate ait jamais été exigé des médecins arabes... Quant aux règles de conduite que les anciens imposaient à leurs élèves, elles appartenaient au code de la bienséance ».

Il n'est pas vrai que « nulle part on n'en trouve la moindre mention ». Ibn Zuhr dans le *Taysir* (Ms. Paris 2960, fol. 133), après nous avoir dit que les gens sans instruction et les vieilles femmes connaissaient parfois les médicaments dangereux mieux que le médecin, pour s'en servir dans des buts criminels, rappelle à ses confrères médecins leurs responsabilités quand ils sont « de véritables médecins, croyant à leur religion, non infidèles à elle, ni même en doutant, et quand ils tiennent le serment d'Hippocrate ». « Hippocrate, ajoute-t-il, exige le serment de tous ceux qui lisent ses livres et eux-mêmes doivent l'exiger à leur tour de leurs élèves. Mon père (que Dieu ait son âme!) le reçut de moi quand j'étais encore enfant et que je commençais mes études de médecine. »

Il n'est pas douteux, d'après ce texte, que le serment n'ait été exigé des apprentis-médecins dans la société andalouse. Ce rappel d'Ibn Zuhr à ses confrères de tenir un serment qu'ils ont évidemment fait est d'autant plus émouvant que lui-même, pris dans un guet-apens, en tiendra compte. Se rendant dans une de ses propriétés de campagne, pendant une période troublée du XII^e siècle andalou, il fut pris dans le sillage d'un rebelle qui occupait le pays. Le rebelle le fit venir et lui déclara qu'il désirait un poison. « Je lui dis — et, par Dieu! j'étais sincère — que je ne connaissais pas de poison et qu'un médecin ne devait pas s'en servir...

« — Comment, s'écria-t-il, je me suis découvert à toi...

« A ce moment, je me crus perdu et je lui répondis :

« — Tu t'es découvert à un homme qui saura garder ton secret. Veux-tu me donner un délai afin de regarder dans mes livres; et, si Dieu veut, ton désir sera exaucé.

« — Quand l'aurai-je ?

« — Dans quinze jours.

« Et en moi-même je pensais fuir. »

On vint le chercher le lendemain, mais au lieu du tyran il trouva un pauvre moribond gisant dans son lit. « *Je le soignai selon les préceptes d'Hippocrate.* »

Une autre fois, un gouverneur de Ali Ibn Yûsuf l'almoravide, qui mit Ibn Zuhr en prison à Marrakech pendant une dizaine d'années, le fit venir dès sa sortie de prison pour lui demander son avis sur un panaris compliqué. Ibn Zuhr recommanda une intervention chirurgicale, mais le gouverneur crut que cette prescription n'était dictée que par la haine. Il voulait sévir contre Ibn Zuhr. Cependant, ce dernier avoue (*Taysir*, fol. 175) : « Malgré mon aversion pour lui, je n'avais dit que la vérité. »

*
**

Ces deux exemples de mise en pratique du serment d'Hippocrate chez un Andalou du XII^e siècle suffisent à montrer l'ascendant des Grecs, qu'il ne connaissait qu'à travers les traductions admirables de Honayn Ibn Ishâq effectuées en Orient au siècle d'Al Mâmûn, fils de Hârûn ar-Rachîd.

On sait qu'à la Faculté de Médecine de Montpellier, gardienne des traditions, le serment d'Hippocrate est encore en usage de nos jours.

D^r FARAJ.

TEXTES ARABES

UNIVERSITY OF NICE

IBN AL FARIDH

Au fronton du mausolée où dort Omar Ibn al Fâridh, dans le cimetière de Qarafa, au pied du Mogattam, sous les vols des milans, sont gravés les titres du poète : Pôle des gnostiques, Sultan des amoureux. La ma'rifa et la mahabba, la connaissance et l'amour, unis dans la synthèse poétique. Cette épithète de Sultan des amoureux est encore accolée au nom de l'auteur de la qacida qui suit, depuis Bagdad jusqu'à Marrakech, et c'est en chantant ses vers que les foqara d'Orient et d'Occident préludent à l'extase dans leurs concerts spirituels et leurs danses sacrées.

L'amour, nul ne l'a chanté avec des timbres plus précieux, des rythmes plus souples et des images plus audacieuses. Amour humain? Amour divin? Nul doute qu'Ibn al Fâridh ne fût un mystique, usant, comme saint Jean de la Croix, du symbolisme érotique. Mais « c'est toujours le même amour », comme dit un de ses commentateurs, celui qui est à la racine de l'existence comme au terme de l'accomplissement. Et les lois du symbolisme exigent qu'on puisse à peine distinguer entre les mots qui en expriment les différents aspects.

Ces mots, à la vérité, sont difficiles à rendre en traduction, car Ibn al Fâridh use et abuse du jinas, de l'allitération, de la répétition des consonnes au sein même du vers, des symétries et des oppositions. Et ces jeux de mots, ces retours, ces échos, ces confrontations de nuances, ce ressassement de certaines images sont, pour le poète, quelque chose comme l'arabesque pour le peintre, correspondent en quelque sorte aux pulsations de la vie, aux irisations d'une vision cosmique, aux jeux de l'illusion sur la solidité de l'immuable.

OMAR IBN AL FARIDH

LA GRANDE TAIYA

(Fragments)

La Grande Taiya est l'œuvre principale du poète mystique Ibn al Fâridh, qui vécut au Caire au début du XIII^e siècle, et que l'Islam vénère comme l'un des maîtres du çoufisme.

Les fragments qui suivent se situent à la fin de l'ascèse mystique qui conduit le poète jusqu'à une véritable identification avec la Sagesse suprême. Il a dépassé à jamais « l'écran des illusions » et dépouillé tout vouloir humain, pour parvenir enfin à s'immerger dans l'Unité et la Perfection divines, à n'être plus distinct du seul Être.

Ne sois pas comme ceux dont l'étude rend l'esprit plus faible et incertain.

Car là-bas, — au delà de la tradition, — règne une science trop subtile pour ne pas échapper à l'étreinte de l'intelligence claire.

Je l'ai reçue de moi et transmise par moi : c'est de ma propre richesse que mon âme m'a comblée.

Mais ne néglige pas totalement le théâtre d'ombre — car le jeu de ses jouets exprime toute la gravité de l'âme.

Aie soin de ne pas te détourner avec mépris du clinquant des formes et de tout le domaine de l'illusion et de l'irréel.

Car dans le sommeil de l'illusion l'apparition des ombres te guide vers ce qui l'est montré à travers un rideau transparent.

Dès que j'ai eu écarté de moi cet écran, mon âme m'est apparue sans aucun voile.

Déjà le soleil de la contemplation s'était levé; toute existence en était illuminée, et en moi les nœuds de l'attache des sens étaient défaits.

Je me tournai alors pour répandre la surabondance de ma grâce sur tout être créé, selon les temps et les circonstances.

Et si je n'étais voilé par mes attributs, les objets en qui je me manifeste seraient consumés par la splendeur de ma gloire.

Tous les êtres dans leur langage, si tu prêtes seulement l'oreille, apportent un éloquent témoignage à mon unité.

En ce qui concerne mon unité il y a une sûre tradition, dont la transmission de l'un à l'autre est confirmée.

Qui déclare que Dieu aime ceux qui se sont approchés de lui par leurs œuvres de dévotion ou par l'observance de ce que la loi exige.

Et ce point sur lequel la doctrine insiste est indiqué aussi clair que la lune par ces mots : « Je suis Moi-même son ouïe et sa vue. »

J'ai usé de ces moyens pour atteindre l'unification jusqu'à ce que je l'aie trouvée, et leur action fut un de mes guides.

Je m'unifiai par ces moyens jusqu'à ce qu'enfin je puisse les laisser et l'unification fut la méthode d'approche qui me fut la plus secourable.

Et puis je débarrassai mon âme de tout cela, et elle se trouva une et seule. — Pourtant jamais en réalité elle n'avait été autre que seule.

Et je plongeai dans les mers de l'union. J'y plongeai dans ma solitude et j'en rapportai mainte perle sans prix...

*
**

... C'est en mon nom que ceux qui ont reçu l'Esprit ont appelé les peuples vers ma voie, et c'est par ma parole qu'ils ont vaincu les incroyants.

Et parce que mon essence est la première, ils se meuvent tous dans mon propre cercle et descendent de mes sources.

Car bien que je sois pour l'apparence semblable à un fils d'Adam, pourtant mon esprit témoigne que je suis en vérité son père.

Personne ne vit qui ne tire de moi son existence, et toute volonté obéit à ma volonté.

Et nul ne parle qui ne s'exprime avec mes mots, et nul ne voit sinon par la vue de mes yeux.

Et celui qui prête l'oreille n'entend que par mon ouïe, celui qui saisit n'étreint que par ma puissance.

Et dans la création tout entière c'est moi seul qui parle, vois, entends.

Et dans le monde sensible j'ai manifesté en toute apparence la réalité qui causait sa beauté.

Et dans toute réalité non révélée par le phénomène, était mon image, dépouillée d'apparence corporelle.

Et dans ce que l'esprit perçoit par la vision intérieure, j'étais aussi caché à une pensée vite lasse par mon extrême subtilité.

Et dans la douceur où l'âme se dilate, je suis tout entier un désir par qui se répand l'espoir de tout l'univers.

Et dans la terreur de l'angoisse je suis tout entier un objet de crainte, et toute créature sur qui je laisse tomber mon regard me révère.

Et dans l'union de ces attributs, je suis tout entier une approche. Viens donc, viens tout près de mes attributs merveilleux.

En ce lieu où il n'y a plus de « en », je n'ai pas cessé de goûter en moi-même la gloire de me contempler moi-même et de ressentir la perfection de ma nature.

Là où il n'y a plus de « en », je n'ai pas cessé de contempler en moi la beauté de mon Etre, mais non plus par le regard des yeux.

Si donc tu es des miens, cherche l'union avec moi et efface toute séparation. Ne te laisse pas détourner par l'obscurité de la nature.

Et reçois les signes de ma sagesse inspirée, qui écartera de toi les faux jugements tirés des sensations...

Traduit par CLAUDINE CHONEZ et AHMED BENNANI.

POÈMES MYSTIQUES

PRENDS GARDE A TON CŒUR...¹

Prends garde à ton cœur si tu passes à Hajir : la vue des gazelles de ce lieu est un coup de sabre dans les yeux.

Là s'arrête le cœur du passant; et même s'il est sauf le danger le menace.

Sur la colline se tient une tribu devant laquelle gisent les lions assommés par les yeux des gazelles.

Qu'elle est belle la lance brune conservée en ce lieu sous la garde d'un sabre, dont le fourreau est le siège de mes secrets!²

Qu'elle est belle cette chose inaccessible que nous ne pouvons atteindre que par la visite d'un fantôme!

J'ai soif de ses lèvres brunes, tel le plus altéré de ceux qui cherchent l'eau et sont empêchés d'arriver jusqu'à l'Euphrate, alors que j'étais naguère le plus désaltéré de ceux qui reviennent de l'abreuvoir.

Le meilleur des amis, c'est celui qui m'ordonne de m'égarer en Lui et me pousse hors de ma voie droite.

Si l'on me demandait : « Qu'aimes-tu le plus passionnément en Lui? » Je répondrais : « Qu'il me donne des ordres. »

Et je dirai à celui qui me blâme de l'aimer, dès qu'il Le voit s'éloigner un peu de moi :

1. Mètre *Kâmil*. Transcription du premier vers : *Infadh fou'adaka in mararta bihâjiri fadhîbâ'ouhou minhâ adh dhouda bimahâjiri.*

2. *Asmar* : bois de lance et couleur brune, image de la bien-aimée. — *Abîadh* : sabre et couleur blanche. — *Ajfan* : les paupières, fourreau des regards. Le regard de l'aimée pénètre dans son cœur qui devient son fourreau.

« Va-t-en! mes entrailles ne changent pas aux propos inconvenants ni aux dires d'un insensé.

« Si je t'écoutais tu me nuirais, mais, en un sens, tu m'es utile, par la brûlure de ton blâme.

« Sans le savoir, tu me fais du bien. Tu cherches à me faire du mal, mais tu es le moins injuste des persécuteurs.

« Car l'image évoquée par le blâme rapproche le bien-aimé, même si sa demeure est lointaine.

« C'est comme si ton blâme évoquait les chameaux blancs de celui que j'aime, s'avancant vers moi, mes oreilles remplaçant mes yeux.

« Tu t'es fatigué en vain; en le citant tu m'as fait trouver l'apaisement, au point que je te considère comme excusant ma tendresse. »

Étonnant, n'est-ce pas? Un poète qui fait l'éloge des blâmeurs de son amour, à la manière de quelqu'un qui se plaint et qui remercie!

Et Toi qui as ravi traitreusement mon cœur, pourquoi donc n'as-tu pas emporté aussi le reste de moi?

Une partie de moi-même est jalouse de l'autre, à ton sujet; mon extérieur envie mon intérieur parce que tu t'y trouves.

Et mon œil, quand tu es cité dans une réunion, souhaite devenir une oreille qui se penche vers le compagnon des causeries nocturnes.

Quand il menace, il ne manque pas d'accomplir, mais pour une promesse rare, il prend un long délai³.

Quand il est loin, le milieu de la matinée devient noir pour moi, et les ténèbres blanchissent quand je suis près de lui.

3. Quand Dieu châtie, c'est pour nous purifier, comme le Nâbolosi, et il le fait rapidement. La « promesse rare » de l'union et de la proximité est lente à s'accomplir et généralement retardée jusqu'à l'autre vie.

EST-CE LE FEU DE LAYLA... ⁴

Est-ce le feu de Laylà qui apparaît la nuit à Dzoû Salem ou les éclairs qui luisent à Zawrà et à El 'Alem ⁵?

O vents de Na'mân! N'est-ce point une brise matinale? O source de Wajra! N'est-ce point une gorgée de ton eau dans ma bouche ⁶?

O conducteur de la caravane, qui parcourt, à Dzat-ech-Chîh de Idham, les déserts comme on roule un rouleau ⁷.

Tourne la tête de ta monture vers le pâturage (que Dieu soit ton berger!) où tu pourras trouver le jujubier sauvage, le laurier et la lavande.

Arrête-toi aussi à Sal'a, et, quand tu seras au détour du vallon, demande si les tamaris ont reçu à Raqmataïn une pluie qui coule abondante comme les larmes.

Je te le demande au nom d'Allah, si tu passes près d'Al 'Aqîq au milieu de la malinée, transmets-leur sans hésiter mon salut.

Et dis : j'ai laissé dans vos demeures un vivant évanoui qui gît à terre comme un mort ⁸.

4. Mètre : *basith*, rime en mi. Transcription du premier vers : *Hal nârou Laylà badat laydan bidzi salami am bâriqoun lâha fi'l zawràî fa'l 'alami*.

5. Selon Nâbolosî, Dzoû Salem représente le cœur sain (*salim*), le feu de Laylà, l'apparition de l'existence de la Vérité, le nuage qui lance des éclairs, le Pôle (*qothb*). Zawra serait un surnom de Baghdad, résidence du Pôle (c'est plutôt une localité près de Médina, selon Boûrîni).

6. Pour Nâbolosî, les vents de Na'mân sont les Pôles des différentes « demeures » et « stations » : confiance en Dieu (*tawakkoul*), patience (*çabr*), ascèse (*zohd*), etc., la « demeure » (*manzil*) devenant « station » (*maqâm*) quand on s'y fixe.

La brise, c'est l'Esprit (*rouh al amri*) qu'on obtient quand l'esprit animal se dépouille de ses attaches naturelles; l'aube, le début des états du voyageur (*sâliq*) qui sont à la fin de la nuit de leur croissance naturelle, au matin de leur croissance spirituelle. La gorgée, c'est la science initiatique qui se transmet de la bouche à la bouche, de cheikh à disciple sincère.

7. Le caravanier représente, pour Nâbolosî, l'Esprit suprême (*rouh al'adzam al amri*), première création émanée de l'ordre (*amr*) de Dieu.

8. Les demeures des habitants d'Al 'Aqîq sont les saints mohammédiens. C'est lui-même qui gît comme un mort, son âme ayant été frappée des sabres de la « grande guerre sainte », du grand effort dans la voie de la connaissance.

De mon cœur sort un feu ardent, qui tient lieu de tison, et de mes paupières débordent des pleurs comme des pluies incessantes.

Telle est la loi des amoureux : ils ne s'éprennent pas d'une gazelle sans que pas un de leurs membres ne soit vide de douleur.

O blâmeur qui me blâmes de mon amour pour eux et qui n'y connais rien, cesse tes critiques. Si tu aimais, tu ne me blâmerais pas.

Par le caractère sacré de l'union et du noble amour, par l'inviolable serment⁹, par tout ce qui a eu lieu dans les temps!

Je ne me suis pas écarté d'eux au moyen d'une soulwân¹⁰ ni par une infidélité; ni l'infidélité ni l'emploi du soulwân ne sont mon fait.

Rendez le sommeil à mes paupières; peut-être que votre fantôme visitera mon lit dans la vanité du rêve¹¹.

Hélas! nos jours passés à El Khaif¹², s'ils avaient seulement été dix! qu'ils se sont vite écoulés!

Cet espoir est loin! Ah! si : « ô regret! » pouvait m'être utile. Ah! si « ô repentir » sur ce qui est passé! pouvait servir à quelque chose!

Partez, gazelles d'El Mounhana, de grâce, partez! J'ai conclu un pacte et mes yeux ne se tourneront vers nul autre.

Il me faut obéir à un juge qui a rendu un arrêt stupéfiant en décidant que mon sang pouvait être versé dans un but licite ou illicite.

Sourd, il n'a pas entendu ma plainte. Muet, il n'a pas donné de réponse. Aveugle, il n'a pas vu l'état de l'amoureux.

9. Le *milsâq*. Coran, VII, 171.

10. Sortilège, petit coquillage qui calme l'amour, objet qui dissipe la passion et le chagrin.

11. Nâbolosi évoque ici les Sept Dormants, « amoureux divins », de la Caverne (Coran, XVIII) et conclut que c'est lorsqu'on meurt qu'on se réveille.

12. Mosquée près de la Mecque, dans la montagne.

ENTRE LES JUBIERS... ¹⁴

Entre les jubiens sauvages d'Al Mounhana et leurs ombres s'est perdu celui qui est esclave de l'amour et dans son égarement il a trouvé le droit chemin ¹⁵.

Dans ce chemin yéménite est un désir pour l'amoureux privé de ses espoirs ¹⁶.

O mon ami, c'est ici El 'Aqîq. Arrête-toi en ce lieu. Et si tu n'es pas frappé de stupeur, efforce-toi de l'être.

Regarde-le pour moi, car le flot de mes larmes empêche mes yeux de le fixer.

Et demande à la gazelle de ce gîte si elle a connaissance de l'amour et de l'état de mon cœur.

Elle ne doit pas, je pense, connaître l'humilité de ma tendresse, qui passe son temps absorbée par la splendeur de sa beauté.

Que sa rançon soit le sang de mon cœur! ce sang qui a coulé, ce sang qui fait partie de son bien.

Penses-tu qu'elle sache que je suis ému de son départ, moi qui suis épris d'elle dans l'absence comme dans l'union.

¹⁴. Mètre : *râjaz*; rime en *lihi*. Transcription du premier vers : *mâ baîna dhâli 'l mounhan wa dhilâlihi dhalla'l moutayyamou wa ahtadâ bidhalâlihi*.

¹⁵. Car l'égarement par l'amour est une voie vers la vérité, comme Bou-rinî. Les jubiens sauvages (*dhâl*), comme Nâbolosi, représentent le monde divin et leurs ombres (*dhilât*), les mondes hauts et bas, spirituels et matériels, reflets des idées divines. Le lieu El Mounhanî, c'est l'existence de la Vérité absolue qui se manifeste dans les aspects et les états des choses existantes. C'est le sens du hadîth : « Notre Dieu descend chaque nuit dans le ciel de ce monde. » L'amant s'annihile dans l'existence de la Vérité. L'initié sait qu'il est à la place de l'ombre portée par la Vérité; tel est son égarement qui est un égarement louable.

¹⁶. Yéménite, dit Nâbolosi, parce qu'il est à la droite (*yemin*) de la ka'ba et la droite de la ka'ba, maison d'Allah, est la gauche de celui qui se tourne vers la *qibla*; et le cœur, qui est à la gauche de l'homme, est la maison de Dieu.

Et que je passe mes nuits sans sommeil à me représenter son image, afin de rencontrer l'ombre de son ombre.

Le blâmeur ne me laissera pas un jour de repos si je m'occupe de ses « il a été dit » et de ses « il a dit ».

Par la joie du contentement du Bien-Aimé et de l'union avec lui! même s'il se lasse de mon amour, mon cœur ne se lasse pas.

Regrets sur l'eau de 'Odzaïb! Puissent mes entrailles être éteintes par la fraîcheur de sa limpidité!

Trop haute est cette eau pour mon désir. Que longue est ma soif vers son resplendissant mirage!¹⁷

*Traduit de l'arabe par ALI CHERIF ZAHAR
et EMILE DERMENGHEM.*

17. L'eau de 'Odzaïb, dit Nâbolosi, c'est l'existence de la Vérité, qui maintient toutes choses.

MAWLANA JALALADDIN AR ROUMI¹

QUATRAINS

Quand je suis près de toi, ton amour m'empêche de dormir.
Loin de toi, le regret m'empêche de goûter le sommeil.
Je demeure ainsi toujours éveillé.
Peux-tu comprendre la différence entre ces deux insomnies?

*
**

Je suis un atome : mon soleil, c'est toi.
Je suis malade de chagrin : tu es mon seul remède.
Sans ailes, je cours, je vole vers toi.
Je suis un brin de paille : c'est toi l'ambre qui m'attire et
me tient.

*
**

Au début de l'amour dont je fus pris pour ma Bien-Aimée,
Mes appels empêchaient mes voisins de dormir.
A présent mes plaintes ont diminué tandis qu'augmentait
mon amour.
Le feu n'a plus de fumée quand il est devenu flamme.

1. Fondateur des derviches tourneurs Mevlévis.

Ces quatrains font partie d'un recueil, rare aujourd'hui, édité à Stamboul en 1312 de l'hégire, de quatrains persans attribués à Jalaladdin ar-Roumi, l'illustre auteur du *Mesnevi* et du *Diwan*, qui vécut à Konia en Anatolie au XIII^e siècle. Un choix de ces quatrains, avec une traduction turque par M. Hasan Ali, a paru en Turquie en 1932. (Note de la rédaction.)

*
**

Partout où l'on pose la tête, c'est devant Lui que l'on se prosterne.

Dans tous les coins et recoins c'est toujours Lui que l'on adore.

Vigne, rose, rossignol, musique, bien-aimée :

Tout n'est que prétexte. C'est toujours Lui le seul et véritable but.

Traduit par M. MECIT MEHMET.

AZIZ MAHMOUD HUDAI

A LA VUE DES ROSES

A la vue des Roses fanées est-il un être ému qui pleure ?
En écoutant la nuit le chant des rossignols aux faites des
rosiers, une voix s'élève-t-elle pour prêcher la clémence à
l'orgueil des roses ?

Et voici que chaque jour se réalise davantage la Terrible
Nouvelle de l'apôtre de Dieu¹ : l'iniquité partout lève la
tête. Où voyez-vous un homme pleurer sur la défaite du
droit ?

Dans l'ardeur du désir d'atteindre la lumière qui assure
à l'Esprit la vie, quels sont ceux qu'accapare sans cesse
la prière ? Tourmentés par la crainte de l'Heure, quels sont
ceux qui méditent les yeux baignés de larmes, implorant le
secours du Seigneur ?

Avide d'étancher la soif du cœur, que seul le « Vin d'A-
mour² » peut apaiser, quel est celui qui pleure de ne pas
atteindre le pays de la Grâce, près du Bien-Aimé³ ?

1. Dans un hadith, le prophète Mohammed nous dit que pour chacun
« l'époque qui suivra sera pire que la précédente ».

2. Le vin d'amour veut dire, dans le langage des Soufis, la manifestation
que Dieu accorde dès ce monde aux initiés, de sa miséricorde et de son amour.

3. Le Bien-Aimé signifie Dieu.

Au souvenir du Pacte des Esprits⁴, quel est celui qui pleure d'être loin de l'Ami? Pourtant, après avoir connu la Vérité, ramené de l'océan de beauté et d'amour, en ce monde où pâlisent les étoiles, qui ne devrait, à jamais, pleurer et regretter?

Traduit du turc par Mehmed Ali Ayni, professeur à l'Université d'Istanbul, Institut des Études islamiques, en collaboration avec Mme J.-F. Salih-Munir Tchorlou. Extrait du diwan de Aziz Mahmoud Hudaï.

4. Au début de la création, Dieu rassembla tous les esprits et leur demanda : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » Et tous les cœurs de toutes les créatures répondirent : « Oui », les uns avec un empressement vertigineux, les autres avec moins de fougue; de là, les différentes ardeurs dans la nature des êtres et des choses, l'instinct de la Foi et le sentiment religieux de la Vérité.

SIDI ABOU MADYAN

POÈMES

Aboû Madyan (Sidi Bou Médine), mort en 1197, le plus célèbre des saints d'Algérie, originaire d'Andalousie, vécut surtout à Bougie, après avoir étudié à Fès et en Orient. Il est enterré près de Tlemcen dont il est le patron. Il fut le principal introducteur du çoufisme au Maghreb. Ses sentences sont encore aujourd'hui l'objet de commentaires. Les poèmes qu'il composa ou qui lui sont attribués sont récités dans les séances initiatiques et bien connus des foqara. Ceux dont nous donnons la traduction ci-dessous sont intéressants à plusieurs titres. Le premier proclame de façon particulièrement catégorique ce que l'école d'Ibn Arabî (1165-1240) appellera l'unité de l'Existence, doctrine qu'il ne faut pas confondre avec le panthéisme, qui en est même l'opposé. Le second est un zajal de style andalou, c'est-à-dire un poème en langue mi-littéraire mi-vulgaire et d'une prosodie tout à fait différente des maîtres classiques, du genre de ceux qui ont pu avoir, au début de ce même XII^e siècle, une influence sur les troubadours occitans. Le sujet est une khamriya, éloge du vin. Il est malheureusement impossible d'en rendre en traduction toutes les subtilités des rythmes et des timbres. Le troisième, qacida classique, comme le premier, est en quelque sorte un pendant maghrébin des célèbres poèmes du grand Égyptien Omar Ibn al Fâridh (1181-1235).

DIS : ALLAH !¹

Dis : Allah! et abandonne l'existence et ce qui l'entoure, si tu veux l'accomplissement de ma perfection.

Tout, sauf Dieu, si tu l'as bien réalisé, est néant dans le détail et dans l'ensemble.

Sache-le bien : sans lui toute la création, toi compris, se dissipe, s'efface.

Celui qui n'a pas dans Son essence la racine de son existence, son existence, sans lui, est radicalement impossible.

Les initiés sont annihilés. Peuvent-ils contempler autre chose que le Très-Haut, le Magnifique?

Tout ce qu'ils voient, qui n'est pas Lui, est, en vérité, périssant, dans le présent, le passé et le futur.

Raisonne et examine si tu peux voir autre chose qu'une action d'entre les actions.

Considère le haut et le bas de l'existence d'un regard étayé sur la déduction.

Tu trouveras que tout fait allusion à Sa Majesté de façon directe ou en allégorie.

Du haut jusqu'en bas, sans que personne puisse en faire autant, c'est Lui, leur créateur, qui tient en main toutes les choses.

1. Page 57 du *Diwân*, édition Chawâr, de Tlemcen, Damas, 1357-1938. Ce poème est attribué par certains à Abdesselâm el Maghliîf.

MON BIEN-AIMÉ M'A RENDU VISITE...²

Mon Bien-Aimé m'a rendu visite et mes instants sont devenus doux. Le Bien-Aimé m'a pardonné,

Il m'a pardonné toutes les fautes qui auraient pu attirer sur moi la colère de l'Observateur³.

L'objet de mon désir est venu me rendre visite. Il a dissipé mon mal; il a permis la réunion;

Il a assisté à ma séance. Le verre a circulé. J'ai réalisé mon désir.

Nous avons bu un vin licite et nos âmes se sont épanouies.

Remplis mon verre; en lui est ma joie. Je bois, ô toi qui es capable de comprendre!

Je suis dans l'intimité de mon Bien-Aimé. Ma lampe est tout près de moi.

Quel vin! Quel commensal! Quel buveur! Quelle musique! Quel chant!

Les fleurs du jardin nous éclairent de leurs sourires,

Et les oiseaux sur les branches ont tenu parmi nous leurs discours.

Ma coupe est pleine, l'aiguière est pleine, sans raisin frais ni raisin sec.

O mes convives! comprenez mes allusions. Etonnant est mon état.

Limpide est le verre, douce est la boisson, délicieux le séjour.

2. Page 76 du *Diwân*.

3. C'est le *raqib*, le surveillant jaloux, le *gardador* des troubadours, qui est ici un nom de Dieu.

Laisse-moi m'enivrer et aimer. Chaque jour m'apporte quelque chose de nouveau.

Je ne prendrai pas pour guide le profane qui me dit :
« Repens-toi. »

Au censeur je répondrai : Mon cas est un cas surprenant :

Je connais le passé et l'avenir, et celui même qui me rend malade, c'est lui qui est mon médecin.

Dans cette passion, je suis l'imâm de mon siècle.

Dans l'amour du Beau, j'ai annihilé ma vie. J'ai exposé les connaissances.

Au crépuscule, la Pleine Lune m'a visité, que les yeux ne peuvent pas voir.

Elle a éclairé ma maison et mon jardin. Ma raison a failli.

Dans mon repos, il y a un habitant, et dans mon mouvement une perpétuelle présence.

Ma méthode est de sacrifier mon âme à celui qui est ma perte.

S'il assiste à ma séance, l'instant s'illumine grâce à lui,

Et je dis : O ma Pleine Lune! O mon Soleil! Quand pourrai-je le rencontrer!

Il m'a visité vivant; mes instants sont devenus doux. Mon Bien-Aimé m'a pardonné.

Il a pardonné toutes les fautes qui auraient pu attirer sur moi la colère de l'Observateur.

VOUS VOUS ÊTES EMPARÉ DE MA RAISON...⁴

Vous vous êtes emparé de ma raison, de ma vue, de mon ouïe, de mon esprit, de mes entrailles, de tout moi-même.

Je me suis égaré dans votre extraordinaire beauté. Je ne sais plus où est ma place dans l'océan de la passion.

Vous m'avez conseillé de cacher mon secret, mais le débordement de mes larmes a tout dévoilé.

Lorsque ma patience est partie, lorsque ma résignation a pris fin, lorsque j'ai cessé de pouvoir goûter dans mon lit la douceur du sommeil.

Je me suis présenté devant le cadi de l'amour et je lui ai dit : Mes amis m'ont traité avec rigueur et ils ont accusé mon amour d'imposture.

Pourtant j'ai des témoins pour mon amour et les maîtres corroborent mes allégations lorsque je viens déclarer

Mon insomnie, mon amour, mon chagrin, ma tristesse, mon désir, mon amaigrissement, ma pâleur et mes larmes.

Etrange chose! Je Les⁵ cherche passionnément de tout côté, et Ils sont avec moi.

Mon œil les pleure, alors qu'ils sont dans sa prunelle. Mon cœur se plaint de la séparation, alors qu'ils sont entre mes bras.

S'ils me réclament les droits de leur amour, je suis le pauvre qui n'a rien à lui ni sur lui.

S'ils m'exilent dans les prisons du délaissement, je rentrerai chez eux par l'intercession de l'intercesseur.

(Traduit de l'arabe par ÉMILE DERMENGHEM et BACHIR MESSIKH.)

4. Page 60 du *Dhwān*.

5. Pluriel conventionnel.

A TRAVERS LA LITTÉRATURE MYSTIQUE

« Le monde fuit celui qui le poursuit, disait Aboû Solaymân Dârânî¹, et recherche celui qui le fuit. Quand il atteint celui qui le fuit, il le blesse. Quand celui qui le poursuit l'atteint, il le tue. »

Ce champion du pur amour rencontra sur la route du pèlerinage un jeune homme qui psalmodiait sans répit le Coran en marchant, jeûnait tout le jour et priaît à peu près toute la nuit. Interrogé sur les raisons de cette conduite, il dit qu'il l'avait adoptée à la suite d'un songe. Il avait vu un grand palais bâti de briques d'or et de briques d'argent alternées. A chaque fenêtre l'on voyait une houri les cheveux répandus sur les épaules. L'une d'elles lui sourit, illuminant tout le paradis de l'éclat de ses dents, et lui dit : « Fais effort pour me posséder. » Ce jeune homme fait tant d'efforts pour une houri, se dit en lui-même Aboû Solaymân. Que doit faire celui qui désire le Seigneur de la houri?

C'est en effet la vision seule de l'Unique qui est béatifiante. Son disciple Ahmed Al-Houwari le trouva un jour en pleurs et lui demanda la cause de ses larmes. « O Ahmed, dit-il, comment ne pleurerais-je pas? La nuit s'épaissit, les yeux se ferment; chaque ami s'isole avec son ami. Les gens du divin amour prient en pleurant. » Alors le Dieu grand appelle l'ange Gabriel et lui dit : « O Gabriel, par mes yeux, ceux qui se délectent de ma parole, qui se plaisent à me citer, je les vois dans leur solitude, j'entends leurs gémissements. Va leur dire : « Pourquoi ces pleurs? Avez-vous vu un ami malltraiter ses amis? Par moi-même! lorsqu'ils vien-

1. Mort en 205-820, syrien. Qochayri, *Risâla*, Cha'rânî, *Thabagât*, Yâfi'î *Rawdh*, 294, 120. Ces *ana* inédits sont extraits et traduits des traités de coufisme et d'hagiographie cités en note.

dront, le Jour du Jugement, je retirerai mes voiles : ils me verront et je les verrai. »

Et ce même Dârânî priait parfois ainsi : « O mon Seigneur, si tu mets en cause mon secret, j'invoquerai ton unicité. Si tu me demandes compte de mes péchés, je mettrai en cause ta clémence. Si tu me jettes parmi les gens de la géhenne, je leur dirai mon amour pour toi. »

*
**

Ma'roûf al Karkhî, le grand saint de Bagdad², fit un jour ses ablutions dans le Tigre, laissant sur la berge son Coran et son manteau dont une femme s'empara. Il courut à elle et lui dit simplement : « O ma sœur, as-tu un fils qui étudie le livre de Dieu? — Non. — Un mari? — Non. — Un frère? — Non plus. — Alors, donne-moi le livre et garde le manteau dont je te tiens quitte en ce monde et en l'autre. » La femme eut honte et se repentit.

Quand Ma'roûf mourut, il déclara pour ses dernières volontés : « Lorsque je serai mort, faites l'aumône avec ma chemise; je veux sortir de ce monde nu comme j'y suis entré. » Son disciple Sari Saqathî, qui devint un des chaînons essentiels de l'initiation çoufié, le vit en songe sous le trône de Dieu, qui disait à ses anges : « Celui-ci est Ma'roûf al Karkhî : il est devenu ivre de mon amour et il ne se retrouvera que par ma rencontre. »

*
**

D'Al Roudbarî³, ces vers :

*Je te mets plus haut que ma vie, et ma vie je la donne.
La rançon que peut offrir ton esclave, c'est l'âme que tu
lui as donnée.*

*Mais comment une âme peut-elle servir de rançon devant
toi, quand c'est toi qui l'as donnée?*

*Et pourtant tu es plein de bienveillance pour celui qui
offre la rançon...*

2. Mort vers 200-815; Qochayrî, Yâfi't.

3. Sarzâj, Luma', 249.

*
**

Chihâbeddîn al Souhrawardî⁴ tenait des séances de musique et de danse extatique, dont les assistants ressentiaient d'extraordinaires impressions. Il y chanta un jour ces vers :

*Ne verse pas pour moi seul la boisson.
Je n'ai pas l'habitude d'en priver mes compagnons.
Tu es le généreux, et il convient à la générosité que la
coupe qui circule soit offerte à tous les invités.*

A ces mots l'assistance entière entra en extase et un grand nombre de ceux qui l'entendirent coupèrent leurs cheveux et renoncèrent au monde.

Il est aussi l'auteur de ces vers :

*Quand je te contemple, je suis tout yeux.
Quand je pense à toi, je suis tout cœur.*

*
**

« Les gens sont des dormeurs; quand ils meurent ils se réveillent », disait Sahl al Tostârî⁵. Pour échapper à l'ignorance, il faut préférer Dieu à sa propre âme, à sa femme, à ce monde et à l'autre monde même. Pourquoi Dieu a-t-il créé ses créatures? — « Pour pouvoir converser avec elles en secret. »

*
**

« Un ami, disait Jounayd⁶, ne peut rougir en demandant quelque chose à son ami, que s'il y a quelque imperfection en l'un d'eux. »

Il reçut un jour la visite d'un homme qui lui apporta cinq cents dinars à partager entre ses compagnons, les fo-

4. Né dans l'Irak persan, mort à Bagdad en 632-1234, auteur de l'*Awarif al Maarif*.

5. Baçra, 283-896, Cha'rânî, Sarrâj, *Luma'*, 349.

6. Bagdad, † 298-910, Cha'râwî, *Yâfi'*, 56.

gara de Bagdad. « Possèdes-tu d'autre argent? lui demanda le cheikh. — Oui; Dieu m'a fait riche. — Et tu aimerais en avoir davantage? — Sans doute. — Alors, tu as encore plus besoin que nous de cet argent que tu apportes. Garde-le pour toi. »

Comme on lui racontait qu'un mystique voltigeait dans les airs au-dessus du Tigre, Jounayd, qui savait la valeur des choses, dit simplement : « C'est dommage qu'il perde son temps à de pareilles futilités. »

Ja'far Kholdi rapporte de lui ces deux vers.

Pourquoi suis-je maintenant délaissé? De ce délaissement voici la preuve :

Tu me verses aujourd'hui une boisson mélangée, alors que naguère tu me servais à boire le vin pur.

On raconte qu'il entendit un jour à la Mecque une jeune fille qui faisait le thawâf autour de la Ka'ba, en psalmodiant ces vers d'allure profane :

L'amour a refusé de se cacher. Malgré mes efforts pour le refouler il s'est installé, il a campé en moi.

Quand mon désir s'accroît, mon cœur se perd dans sa pensée. Quand je souhaite son approche, il s'approche.

Il apparaît et moi je disparaïs. Je vis par lui et pour lui. Il se prête facilement à ma joie.

— O jeune fille! s'écria le cheikh, ne crains-tu pas Dieu? Dans un tel lieu, de telles paroles...

Elle se tourna vers le vieux maître et lui dit en vers encore :

N'était la crainte de Dieu, tu ne me verrais pas abandonner la douceur du sommeil.

C'est la crainte de Dieu qui m'a exilée loin de ma patrie. Je fuis celui que j'aime, car son amour m'a meurtrie.

Puis elle dit :

— O Jounayd, fais-tu les tournées rituelles autour de la Maison ou autour du Maître de la Maison?

— Autour de la Maison.

Alors, levant les yeux au ciel : « Sois glorifié! dit-elle. Sois glorifié! Que ta création est extraordinaire!... Des créatures, comme des pierres, tournent autour des pierres. »

Elles tournent autour des pierres pour se rapprocher de toi, alors que leur cœur est dur comme la pierre.

Ils se sont égarés et ne savent ce qu'ils sont...

S'ils étaient sincères dans l'amitié leurs attributs s'effondreraient et les attributs de l'amitié surgiraient au nom du seul Réel.

Jounayd, à ce discours, perdit connaissance. Quand il revint à lui, la jeune fille avait disparu.

*
**

Un ami d'Ibn al Kabchî lui demanda de lui faire voir Khidr, le mystérieux personnage toujours vivant, comme Elie, depuis des siècles qu'il a bu à la Source d'immortalité et qui surgit parfois devant les mystiques, dans les villes ou dans les déserts, pour leur communiquer les principes de l'initiation.

— Je te le ferai voir vendredi, si Dieu veut, dit Ibn al Kabchî.

L'homme, très content, distribua tout un silo de blé aux pauvres — c'était un riche — et se mit au jour dit en prière.

On frappe alors à la porte. La servante va voir et vient dire que c'est un mendiant.

— Dis-lui de revenir après ma prière, répond l'homme riche.

Et la journée se passe sans incident. Le lendemain, il se plaint à son ami :

— Je n'ai pas vu Khidr, comme tu me l'avais promis.

— Mais si; c'était ce mendiant auquel tu as fait dire de repasser⁷...

7. Yâfî, 285.

*
**

Hasan Baçrî⁸ vit un jour un enfant qui tenait une torche allumée.

— Où as-tu pris cette lumière? lui demanda-t-il.

L'enfant alors souffla la flamme et dit :

— O Hasan! dis-moi où elle est partie et je te dirai d'où je l'ai tirée.

*
**

Un mazdéen⁹ demande un jour l'hospitalité d'Abraham qui lui dit : « Volontiers, mais à la condition que tu te convertisses. » L'adorateur du feu s'en alla. Dieu dit alors au patriarche :

Je l'ai nourri depuis cinquante ans malgré son infidélité, et toi, pour un seul repas, tu lui demandes de changer de religion...

Abraham eut honte, courut après le mazdéen, le rejoignit et s'excusa auprès de lui, qui, touché, se convertit de lui-même.

Car le mystique animé de l'esprit chevaleresque traite de la même façon un infidèle et un saint.

*
**

La sainte femme Râbi'a Chamiya¹⁰, la Syrienne, se levait sans cesse la nuit pour prier : « Personne ne se lève autant que toi, lui faisait remarquer son mari. — Est-ce toi qui parles ainsi? Je me lève quand on m'appelle. » Le pauvre homme, réveillé, prenait le parti de manger. « Viens réciter

8. † 110-728.

9. Qochayri; à propos de la *foutouwa*, de l'esprit chevaleresque chez les mystiques.

10. Yâfi'i. 141.

avec moi les litanies, disait la pieuse femme. — Attends que j'aie fini... »

« Je ne t'aime pas d'un amour conjugal, lui disait-elle, mais d'un amour fraternel. » Elle finit par lui conseiller d'épouser d'autres femmes pour être plus libre elle-même de se livrer à la dévotion. Quand il venait la voir, elle lui faisait un bon dîner de viande rôtie en lui disant : « Mange et prends des forces pour aller chez tes femmes. »

Il l'entendit un jour dire ces vers :

*Un Aimé que n'égale aucun aimé. Nul ne partage avec
lui mon cœur.*

*Un Aimé qui n'est pas devant mes yeux, mais qui est
toujours dans mon cœur.*

*
**

Ibn Chouja' le Çoufi¹¹, voyageant en Egypte, désira se marier. Un des frères lui fit épouser la fille d'une femme çoufie. Pendant la nuit des noces, la jeune fille ne fit que prier et l'époux n'osa la troubler. Il en fut de même les jours suivants. « Dans ces conditions, se contenta-t-il de faire remarquer, notre union a-t-elle un sens? — Je suis au service du Seigneur, dit-elle; mais celui qui a un droit sur moi, je ne le lui refuse pas. » Ibn Chouja' eut honte d'exiger un droit et lui fit ses adieux en disant : « Nous ne nous sommes pas possédés en ce monde, nous serons unis dans l'autre. »

*
**

« Le monde s'est présenté à moi, racontait le cheikh Abou Abdallah al Qorachi¹², sous la figure d'une femme très belle, en train de balayer. — Que fais-tu là? lui ai-je demandé. — Je suis venue pour te servir. — Je ne veux pas. — Il le faut. » J'avais un bâton à la main et l'en mena-

11. *Ibid.*, 215.

12. *Ibid.*, 304.

çai. Elle devint subitement une vieille femme ridée qui continua de balayer. Après un moment d'inattention, je la regardai à nouveau : elle était redevenue jeune et belle. « Sors, lui dis-je. » Elle fut aussitôt vieille, laide, cassée, faible, pitoyable. Je la laissai tranquille quelque temps, puis me retournai et la vis jeune et belle. Je ne pus cacher ma colère et mon trouble. « Tu auras beau faire, me dit-elle paisiblement, je te servirai comme j'ai servi les autres. »

C'est de ce jour-là qu'ayant saisi sur le vif les illusions de l'universelle maya, tout devint facile au cheikh et qu'il put marcher sans trouble à travers les écueils de la voie mystique.

*
**

Les çoufis ont, sur les rapports des sens entre eux et l'intuition des réalités, des théories qui rappellent certaines conceptions poétiques des plus modernes. Le cheikh Ali al Khawwâç¹³ disait que la musique était d'une importance capitale pour la perception des réalités métaphysiques. « Dieu a donné à l'homme cinq sens pour s'appropriier les choses extérieures de ce monde, et à ces sens extérieurs correspondent des sens intérieurs. Ces sens internes sont particulièrement développés chez les initiés. Quand le moi du mystique engagé dans la voie se purifie de ses impuretés, les sens deviennent interchangeable. Il peut entendre avec ses yeux et voir avec ses oreilles. Il ne faut donc pas blâmer de parti pris les gens de chercher l'extase dans la musique et la poésie. Il y a un « secret » subtil dans chacun des mouvements et des sons de ce monde. Les initiés arrivent à saisir ce que disent le vent qui souffle, les arbres qui se penchent, l'eau qui coule, les mouches qui bourdonnent, les portes qui grincent, le chant des oiseaux, le pincement des cordes, le sifflement de la flûte, le soupir des malades, le gémissement de l'affligé et tout ce qui attire leur attention¹⁴. »

13. Cha'râwî, *Lathaif*, LI, 2.

14. Tawq al hamama, chapitre sur l'union Waçl.

*
**

Ibn Hazm, le célèbre théoricien andalou de l'amour courtois, estimait faux de dire que la longue durée de l'union détruit l'amour. Ce n'est vrai, dit-il dans le *Collier de la Colombe*, que de ceux qui sont de nature à se fatiguer vite; au contraire, plus l'union dure, plus le vrai désir s'accroît. « Je n'ai jamais bu l'eau de l'union sans sentir ma soif augmenter. Tel est le cas de celui qui cherche dans le mal même un remède à son mal. »

Je voudrais que mon cœur soit ouvert par un couteau, que vous soyez mise dedans et qu'on referme ma poitrine.

Je voudrais que vous restiez là, sans autre demeure, jusqu'au jour du rassemblement des morts.

Vivante dans ce cœur aussi longtemps qu'il vivra et que vous y viviez encore, après ma mort, dans l'ombre de mon tombeau.

L'union, dit-il, est un instant suprême de joie absolue, sans commune mesure avec les éléments de la durée temporelle, un renouvellement et une exaltation de la vie, tel l'épanouissement des fleurs après la pluie.

Voyant mes tempes blanches, on m'a demandé combien de temps j'ai vécu. J'ai répondu : « Un instant unique et rien de plus. » On m'a dit : « Explique cette chose étonnante. » Et j'ai répondu : « Celui auquel est lié mon cœur, je l'ai baisé un jour d'un baiser furtif. Et malgré le nombre de mes années, je compte ce seul instant comme étant en réalité toute ma vie. »

*
**

Le prophète Chouhaïb pleura tant qu'il devint aveugle. Dieu lui rendit la vue, qu'il reperdit à force de pleurer. « Pourquoi pleures-tu ainsi? lui dit le Très-Haut. Si c'est par crainte de l'enfer, je t'en préserverai, si c'est par désir du paradis, je te le garantis. — Non, Seigneur, je ne pleure ni à cause de l'enfer, ni à cause du paradis, mais par

amour pour toi. — Pleure donc, alors. A ce mal, il n'y a d'autre remède que les larmes¹⁵. »

*
**

Il y avait chez les Banoû Israël, raconte Yâfi'i¹⁶, une courtisane qui ne se donnait que pour cent dinars d'or. Un dévot la vit, la désira, oublia sa dévotion, travailla longtemps pour avoir l'argent et entra dans son lit. Quant il fut dans la position de l'homme avec la femme, il se souvint de sa position à l'égard de Dieu. « Laisse-moi partir, dit-il, et je te laisse les cent dinars. — Non, dit la femme. Si tu redoutes le péché d'un amour illégitime, marions-nous. Je ne te laisserai partir que si tu promets de m'épouser. »

L'homme promit, partit, mais ne revint pas. La femme alla le chercher jusque dans son village. Quand il la vit, il pâlit, poussa un cri et tomba mort.

Elle épousa son frère et en eut sept enfants.

*
**

Le cheikh Aboû Hamza¹⁷ rencontra un jour à Jérusalem le çoufi Ahmed ben Ali avec un très beau jeune homme. « Depuis quand fréquentes-tu ce garçon? lui demanda-t-il. — Depuis des années. — Vous feriez mieux de rester dans une chambre, lui dit-il, soit avec ironie, soit avec rudesse, que de vous afficher dans les rues et les mosquées. — C'est, dit l'ascète, que j'ai peur que Satan ne m'induisse à un péché qui me séparerait de mon ami le jour où les amis se rencontreront à jamais. »

Koumaït l'Andalou, grand voyageur, avait rencontré en Orient un çoufi, mazdéen converti, nommé Mirajan, qui vivait avec un bel adolescent, se levait la nuit, pour prier, s'endormait, se relevait pour prier encore, redormait, et à

15. Çafou'ri, *Nazhat*, p. 41.

16. *Rawdh*.

17. Sarrâj, *Maçâzi*, 88, 142.

l'aube levait les mains vers le ciel en disant : « O mon Dieu, tu sais que la nuit s'est passée sans intention mauvaise et sans que les anges puissent inscrire un péché à mon compte. Et pourtant, si elles savaient ce qu'il y a dans mon cœur, les montagnes se fondraient. O nuit! témoigne que rien ne s'est passé dans mon âme et que la crainte de Dieu m'a préservé de la pensée du péché. O Dieu! ne nous sépare donc pas le jour où tu réuniras ceux qui se sont aimés. »

Son hôte, qui avait tout observé, lui dit en prenant congé : « Qui t'oblige à une compagnie si torturante? — C'est, dit l'ascète, une épreuve que je me suis imposée. Si notre sultan faisait de même (en renonçant à un penchant pour une tyrannie facile à exercer) il mériterait le pardon. »

*
**

Un homme alla demander quatre cents dirhems à l'un de ses amis. Celui-ci lui remit la somme et revint, près de sa femme, les yeux pleins de larmes. « Puisque cela te gênait à ce point, lui dit-elle, tu n'avais qu'à trouver un prétexte pour ne pas lui remettre cette somme. — Je ne pleure pas, dit-il de lui avoir donné l'argent, mais de ne pas l'avoir devancé, de ne pas m'être enquis de sa situation avant qu'il ne fût dans l'obligation de venir me trouver¹⁸. »

*
**

Mâlik ibn Dinâr¹⁹ était garde de police et buveur invétéré. Il avait une fille qu'il aimait follement. Elle adorait son père, jouait avec lui, lui enlevait le verre des mains quand elle le voyait boire et jetait le vin. Elle mourut âgée de deux ans et la tristesse terrassa Mâlik qui se mit à boire de plus belle.

« La nuit de la mi-cha'bân était, cette année-là, la veille d'un vendredi, raconte-t-il : je la passai ivre-mort, sans avoir fait ma prière du soir. J'eus un rêve affreux, qui fut

18. Qochayri, sur la *Mahabba*.

19. Baçra, † 128-746.

l'origine de ma conversion : il me semblait que les morts sortaient de leurs tombes et se rassemblaient, moi compris. J'entendis un bruit derrière moi, me retournai et vis un serpent bleu et noir qui me poursuivait, la gueule ouverte.

« Je m'enfuis plein de terreur. Je rencontrai un cheikh vénérable aux vêtements blancs et parfumés. Je le saluai. Il me rendit le salut. Je lui demandai protection contre le monstre. « Je suis impuissant contre lui, dit-il tristement. « Il est plus fort que moi. Mais fuis encore, peut-être Dieu te fera-t-il trouver un protecteur. » Je courus, arrivai au bord d'un précipice, au fond duquel brûlaient des flammes, et manquai d'y tomber. Une voix me dit de revenir sur mes pas et que ce n'était pas là le séjour qui m'était destiné. Je partis donc, toujours suivi par le serpent, revins au cheikh qui pleura et me dit : « Je suis trop faible; mais va à cette montagne, où les Musulmans ont des dépôts. Si tu y as une caution, peut-être te protégera-t-elle. »

« J'allai donc à cette montagne, d'où je vis sortir une troupe d'enfants aux visages de lune. Mais le serpent avançait toujours. Un enfant s'écria : « Sortez tous! la bête approche de ce malheureux. » C'est alors que je vis ma fille. Quand elle m'aperçut, elle se mit à pleurer, s'élança vers moi, prit ma main droite dans sa main gauche et tendit sa droite vers le serpent, qui s'enfuit. Elle me fit alors asseoir, se mit sur mes genoux comme autrefois, me caressa la barbe et me dit : « O mon père! n'est-il pas ordonné aux croyants d'humilier leurs cœurs à l'invocation d'Allah et de se soumettre à la vérité? » Je pleurai et dis : « O ma fille! connaissez-vous donc le Coran? — Oui, nous le connaissons ici mieux que vous. — Quel est le serpent qui me poursuivait? — Tes mauvaises actions, tes vices, qui voulaient te précipiter dans l'enfer. — Et ce cheikh que j'ai rencontré? — Tes bonnes actions, trop faibles pour l'emporter sur les autres. — Que faites-vous dans cette montagne? — Nous sommes les enfants des Musulmans. « Nous y habitons jusqu'à l'Heure Suprême. Nous vous attendons pour intercéder pour vous. »

Traduit de l'arabe par EMILE DERMENGHEM
et ABDELMALEK FARAJ.

POÉSIE DU SUD

La littérature populaire, qu'on dédaigne parfois, a pourtant ses beautés. En Algérie, elle est peut-être plus féconde et plus riche que la littérature écrite. Elle s'y divise naturellement en deux parties : 1° les contes et les récits; 2° les chants et les prières épiques, lyriques, satiriques ou macabres. Des différences sensibles correspondent à la diversité des régions et des populations.

La mauresque citadine d'Alger ou de Tlemcen racontera de préférence des histoires charmantes où il sera question de palais, de jardins, de princes, de vizirs, de pierreries, de vaisselles d'or et d'argent, et qui évoqueront avec nostalgie l'existence fastueuse que les Maures connurent en Espagne. Les poésies de ce groupe refléteront le raffinement des citadins de vieille souche et trahiront l'influence andalouse.

Les récits kabyles refléteront les rudes qualités des montagnards dont les villages s'accrochent aux escarpements comme des nids de vautours. Ils s'inspireront parfois de récits coraniques ou bibliques et seront empreints d'un merveilleux pathétique. Beaucoup transposeront des thèmes importés d'Orient. Et ce folklore excellera dans la « fable », dans la mise en scène d'une forme pittoresque qui animera des petits chefs-d'œuvre d'esprit, de ruse ou de tendre gaieté.

Mais les grands thèmes du folklore ne s'en retrouvent pas moins dans les diverses régions d'Algérie, tout comme ils sont communs, en général, à une très grande partie de l'humanité. L'on rencontrera dans les récits arabes ou berbères : Cendrillon, Blancheneige et d'autres héroïnes de Perrault ou de Grimm, qui ont des sœurs lointaines jusqu'aux Indes.

Nous puiserons nos exemples de préférence dans le Sud, spécialement dans la région de Sidi-Aïssa, de Bou-Saada,

de Msila, qui est fort riche et a été jusqu'ici assez peu explorée.

Prenons donc la route du Sud, vers le pays des chameaux et des grandes tentes, des cavaliers et des meddahs. On sort de la ville avec la sensation d'être libéré et l'on marche toujours devant soi jusqu'à ce qu'un vent tiède, un ciel bleu, un vaste horizon, quelques tentes noires ou brunes, nous viennent annoncer le désert. Les passions dans ce pays ne sont pas étranglées par des bornes étroites, les regards s'étendent sans rencontrer d'obstacles et l'imagination est encore plus libre que les passions, plus étendue que les regards. Les habitants ne renferment pas leurs rêves dans des maisons ou des palais; la poésie de la nature saharienne et la beauté des choses semblent leur avoir fait dédaigner le confort. Ils aiment les chevauchées mouvementées à travers les steppes; le vent qui souffle sur les étendues désertiques les enivre. Celui qui les observe trouve en eux un contraste étonnant.

Il y a des jours où ces hommes semblent possédés d'une frénésie ardente. Un groupe de cavaliers, courant bride abattue dans un nuage de poussière et chargeant bruyamment un ennemi fictif les fait exulter. D'autres jours, leur humeur belliqueuse se calme; ils deviennent de paisibles rêveurs. Ils se plongent dans la méditation; les bruits de la terre n'arrivent même pas à leurs oreilles : ils s'élèvent vers le ciel de la contemplation muette et presque ascétique.

Ne vous imaginez pas cependant que les gens du Sud admirent les grandes qualités chevaleresques à l'exception de toute autre chose. Leur cœur vibre devant toutes les beautés matérielles ou morales. Il est vrai que les « meddahs » ont surtout chanté les exploits des compagnons du Prophète ou ceux des conquérants hilaliens; il est vrai que les vertus chevaleresques des héros musulmans forment la matière principale de leurs œuvres, mais ils ont exprimé avec succès les moindres sentiments de l'âme arabe. Certains de leurs poèmes exaltent avec une naïve piété la vie des saints, leurs mœurs pures et surtout leurs miracles. D'autres chantent les sentiments filiaux et les vertus islamiques. En plus des récits épiques et des poèmes que les meddahs vont chanter sur tous les marchés algériens, il y a également des contes et des histoires légendaires d'un charme particulier.

En dehors de personnages généraux comme le sage conseiller El Mouddabbir, la perfide Settout ou l'ogre stupide, le Ghoul, il y en a d'autres que l'on pourrait assimiler aux héros des cycles médiévaux, comme Huon de Bordeaux. Ce sont la plupart du temps des aventuriers sans peur et sans reproche, qui, pour relever un défi, s'en vont à la recherche d'exploits périlleux. Ils sont soumis aux épreuves les plus difficiles et en sortent toujours triomphants pour prétendre à la main d'une femme ou satisfaire le caprice d'un roi. Lagraâ Boukraïcha rapporte d'un long voyage des pommes miraculeuses. Puis, son beau-père, le sultan, le lance dans une autre aventure : il s'agit de rapporter du lait de lionne dans une outre en peau de lionceau.

M'hammed ben Essoltan et « Nous Oubaïd » entreprennent de grandes actions dans les contrées lointaines et dangereuses. Chacun d'eux, dans son cycle particulier, enlève des princesses bien gardées, défie des ghouls astucieux ou extermine des hydres à sept têtes.

D'autres histoires sont presque des romans et leur intérêt vient surtout de ce qu'elles racontent toute une vie malheureuse et souvent tragique. Ce sont les plus belles, car la narration s'étend amplement avec un intérêt continu, une émotion latente et des éléments dramatiques.

La vache des orphelins est un chef-d'œuvre du genre. Ces deux enfants nourris par une vache héritée de leur mère, mais vendue sur le conseil perfide de leur marâtre qui les maltraite et les affame, connaissent aussi l'aventure. Plus tard ils découvriront une cruche pleine d'or enfouie dans le sol et deviendront riches, mais à partir de ce moment le drame s'intensifie et le conteur populaire fait œuvre de psychologue féministe. On assiste en outre à une amitié étrange, presque mystique, entre le héros et un animal. Le lien de vassalité est tellement fort que, dans cette histoire, le chameau-étalon ne refusera pas d'être immolé par l'homme. Ailleurs, encore, les animaux et les armes du héros qui a été laissé pour mort dans un guet-apens tendu par sa sœur, prennent le deuil de leur maître. Les moutons ne bêlent plus et les grognements des chameaux ne se font plus entendre. Les sabres ne sortent plus de leurs fourreaux et les fusils se taisent. Et que dire de la chamelle, mère de

l'étalon immolé, qui reste malgré tout fidèle au héros et réchauffe son corps déchiré par le coup de poignard?

A propos de cette amitié entre bêtes et hommes il est remarquable de trouver des contes qu'on croirait d'inspiration hindoue. Dans l'un d'eux il est parlé d'un chasseur qui habite dans une forêt en compagnie de sa sœur et de trois amis : un lion, un loup et un sanglier. La femme est placée là, comme un élément d'intrigue et de ruse. Elle veut tuer son frère et se donner à sa passion pour un homme ou un monstre. Le chasseur sans armes, éloigné de ses amis, de ses « frères », comme il est dit dans l'histoire, retenu à dessein par la sœur, est surpris un jour par le Ghoul au cœur de la forêt. Il obtient la faveur, avant de mourir, de monter sur un arbre et d'appeler par trois fois. Les fauves, enfermés par la sœur perfide, réussissent à briser la porte et arrivent au secours de leur ami, au moment où il s'apprêtait à descendre de l'arbre pour mourir. La femme, déçue, venge son amant dévoré par les trois animaux en tuant son frère, à l'aide des os empoisonnés du ghoul. Les trois amis vont pleurer sur la tombe du chasseur jusqu'au jour où le sanglier qui était couché sur un tertre perçoit de faibles gémissements et invite le lion et le loup à déterrer le cadavre. Ils ramènent leur « frère » à la vie en extrayant subtilement les os, semblables à de longues aiguilles, qui l'avaient tué. De retour à la maison, porté par les trois fauves, le chasseur ordonne de brûler vive sa sœur criminelle. Dans la *Vache des orphelins*, la sœur est écartelée par deux méharis, supplice qui rappelle celui de Brunehaut.

Mais il n'y a pas que des contes comiques (cycle de Joha par exemple), épiques ou fabuleux; il y a aussi des histoires macabres du genre de celle-ci. Deux jeunes gens étaient liés par l'amitié la plus sincère; ils vivaient dans la même maison, mangeant dans le même plat et partageant le même lit. Un jour l'un d'eux mourut. Son ami lui fit sa dernière toilette, l'ensevelit, le chargea sur un chameau et le porta au cimetière. Il barraqua sa monture, s'arma d'une pioche et creusa une tombe. Mais, lorsqu'il mit son ami en terre, il le vit soudain déchirer son linceul et tendre les mains vers lui. Une peur panique le prit devant ce ressuscité; il enfourcha son chameau et piqua des deux. Mais son ami, le revenant, qui ne voulait pas se séparer de lui et qui trouvait le

tombeau trop solitaire, s'agrippa à la queue de l'animal et se mit à se plaindre : « Pourquoi veux-tu m'abandonner dans ces lieux? Ne te souvient-il pas des jours heureux que nous passions ensemble? As-tu oublié la tendre amitié qui nous liait l'un à l'autre? N'avions-nous pas juré de vivre toujours unis?

« — Mais, répliqua son ami suppliant, tu es mort et je suis vivant. Tu veux m'entraîner avec toi dans ta nouvelle demeure alors que je suis plein de vie. Je t'en supplie, mon frère, retourne à la terre... »

Le chameau volait sur les dunes, le vent nocturne sifflait et le revenant, agrippé à la queue de la bête, parlait toujours : il disait son existence heureuse aux côtés de son ami, la détresse où il se trouverait si cet ami ne consentait pas à lui tenir compagnie, la solitude du tombeau, enfin toute l'horreur de l'au-delà.

Le chamelier, sentant de plus en plus l'emprise du mort, fit un effort suprême pour se libérer de la peur qui l'angoissait. Il dégaina son épée et coupa la queue de son chameau. Tandis que le revenant roulait dans la nuit emportant avec lui la queue qu'il tenait, la bête excitée par la douleur, redoubla d'ardeur jusqu'à ce qu'elle atteignit la ville prochaine où elle déposa son cavalier que la peur avait tué. Imaginez toutes les scènes de cette histoire : l'enterrement nocturne, la résurrection, la terreur de l'homme, la course rapide du chameau sur les étendues désertiques étrangement éclairées par un clair de lune, imaginez les paroles cavernueuses du mort, mêlées au bruit du vent sur les dunes et avouez que chaque chose, dans ce petit chef-d'œuvre macabre, respire la sombre poésie romantique, celle qui inspire des légendes nordiques.

La chanson n'est pas moins intéressante que le conte.

Les femmes chantent en moulant le blé ou l'orge dans leurs moulins à bras, elles chantent en tissant et leurs fillettes, lorsqu'elles vont garder les moutons sur les collines, chantent aussi en habillant leurs rudimentaires poupées faites avec deux bâtons en croix. Presque toujours une impression de mélancolie et de nostalgie se dégage de ces chansons du Sud.

Mon étonnement fut grand lorsqu'un jour je lus dans le premier *Faust* une petite poésie qui ressemblait presque

point par point à une chanson arabe triste et naïve que je connaissais depuis mon enfance. La poésie de *Faust* est celle que chante dans sa prison la pauvre Marguerite devenue folle, et la chanson que je connais, est, comme les vers de Goethe, assez lugubre.

Une nuit des voyageurs s'arrêtèrent devant la cabane de paysans pauvres et scrupuleux et demandèrent l'hospitalité. La maîtresse de céans ne trouvant pas de viande eut l'idée d'égorger sa propre enfant et de la servir aux voyageurs. L'hospitalité est pour l'Arabe un devoir sacré. La sœur aînée, sensible et douce, ramassa les petits os, et les enterra en pleurant au pied d'un arbre. L'âme de la morte s'était changée en oiseau qui allait partout chantant à qui voulait l'entendre, cette triste chanson :

*Ma mère m'égorgea,
Mon père me mangea
Et ma sœur chérie
Enterra mes os
Au pied de l'arbre...
Au pied de l'arbre... (Chanson de Msila.)*

Nous arrivons maintenant au chantre par excellence de l'âme arabe. Tout comme le trouvère du moyen âge, le meddah est accompagné toujours de son « jongleur », jeune homme qui rêve de succéder un jour à son maître. Certains aèdes algériens se disent inspirés par tel ou tel marabout et cela ajoute à leur prestige. Sidi *Un Tel* l'a « contaminé... », disent nos coreligionnaires les plus crédules. D'autres meddahs sont eux-mêmes des sortes de marabouts. Leur « madh » est un évangile que certains de nos musulmans illettrés citent en de certaines occasions.

Le poète arabe avant l'Islam était le chantre des vertus chevaleresques de sa tribu; sa personnalité était pour ainsi dire surhumaine et ses vers résonnaient d'une façon magique dans l'oreille de ses compatriotes. Le meddah de nos jours ne diffère pas beaucoup de son ancêtre et à l'instar des contemporains d'Imroul Qais ou de Tarafa, qui s'exaltaient devant la déclamation d'une moallaqa, nos compatriotes, aujourd'hui encore ne se lassent pas d'entendre les poèmes des meddahs. Si ce poète populaire possède un tel

ascendant sur ses auditeurs, il le doit à son inspiration multiple. C'est un magicien qui connaît l'âme du peuple et ne lui donne que ce qu'elle désire. Il sait que ce peuple eut un passé rempli de hauts faits et de chevauchées épiques; il sait qu'il est sensuel et adore les belles femmes; il sait enfin que les grandes passions et les grandes infortunes l'intéressent et le touchent. Connaissant les goûts de son auditoire assoiffé de merveilleux, il lui chantera les exploits de Sid Ali ou de Dhiah ben Ghanem; il lui décrira la beauté de la femme avec lyrisme et lui racontera l'histoire d'un grand amour, d'une belle vengeance ou celle d'une existence malheureuse et stoïque.

Quand j'étais enfant, j'attendais le jour du marché avec impatience, car ce jour-là, les meddahs des douars venaient chanter ou réciter leur vaste répertoire. Ceux qui aimaient les longs récifs et le style imagé se pressaient, se bousculaient pour entendre ces rapsodes. Je n'oublierai jamais les changements qui se marquaient sur leurs physionomies, les cris d'admiration qu'ils exprimaient en écoutant leurs chants préférés, tous les états d'âmes qui se reflétaient dans leurs yeux.

Le meddah ne dit pas toujours des œuvres de sa création. Il raconte les histoires narrées par d'autres meddahs avant lui et chante des épopées plusieurs fois répétées par d'autres « gaouals ». Il se trouve aussi des hommes qui composent des poésies populaires dans lesquelles ils expriment leurs états d'âme. Les poèmes ne sont pas chantés dans les marchés et ne sont connus que par les amis de l'auteur.

C'est le cas d'un « gawal » du Sud, type du grand nomade arabe. Cet homme aima une jeune fille de sa tribu d'un amour passionné et lorsqu'elle mourut prématurément, il composa à sa mémoire une longue élégie. Après avoir exprimé ses regrets sur la mort de sa bien-aimée, il évoque sa beauté et la décrit avec force comparaisons. Les sourcils de cette femme ressemblent à la lettre « noun » qui a la forme d'un croissant. Sa joue est en même temps une rose du matin, une blanche fleur de giroflée, une lumière... Sa poitrine de marbre porte deux pommes d'égale grosseur, deux fruits jumeaux. Toutes les belles parties de Hazyya sont passées en revue sans ménager les lieux communs de la poésie arabe descriptive. Puis il plonge plus

avant dans ses souvenirs en évoquant les lieux où sa tribu campait. A ce moment son inspiration s'apparente à celle des auteurs de moâllaqat. Puis il relate le dernier voyage que fit la tribu : il parle de Hazyya placée dans un bassour, escortée de cavaliers parmi lesquels il se trouvait : « Les palanquins étaient fermés, la poudre crépitait et mon cheval gris me dirigeait du côté de Hazyya. »

« Que de fêtes avons-nous célébrées tandis que mon cheval gris, sur le champ des fantasias, me dissimulait furtivement dans sa course. »

Et il arrive au moment où Hazyya mourut en se blottissant contre lui :

*Ma sœur m'étreignit et mourut entre mes bras.
 Mes larmes sur mes joues coulèrent abondamment.
 La belle aux yeux fardés, l'enfant de noble famille, a ravi
 ma raison qui s'en est allée.
 Elle a ajouté à ma douleur une brûlure cuisante.*

Il raconte toutes les cérémonies funèbres et s'adresse au fossoyeur :

O toi qui creuses les tombes... Ménage la gazelle des déserts.

Ne fais pas tomber trop lourdement sur Hazyya, les grandes dalles...

Comme le poète antéislamique passait sans transition d'une partie à l'autre de sa moâllaqa, le gawal, après avoir parlé de sa bien-aimée, évoque son cheval qui eut le même sort que Hazyya. Son amie morte, son cheval mort, il ne lui reste qu'à pleurer.

Ce « madh » recueilli dans la région de Bou-Saada est chanté généralement sur un ton qui traîne, avec tristesse et monotonie, par un couple de voix.

Nos poètes populaires parlent toujours de l'amour malheureux, de la femme impitoyable, de la jeune fille désirée mais inaccessible. Ce sont des frères de Musset, douloureux comme lui, mais violents aussi quand leurs amantes les trahissent, les abandonnent ou ne répondent pas à leur passion.

En voici un exemple : dans quelques vers qui tiennent lieu d'exposition, le gawâl nous parle de sa maîtresse :

Meryem. Meryem est une jeune perdrix au plumage nuancé.

Elle vole cependant que des caravanes d'hommes s'en vont à sa poursuite.

Ton œil est large et rond comme la pièce d'un sou, tes sourcils sont les traits que trace ma main sur le papier.

Et tes dents blanches s'affinent de plus en plus.

Je crains que ton amour ne me fasse perdre la raison.

A tel point que je ne reconnaisse plus les chemins devant moi...

Mais cette belle femme qu'il nous décrit est superstitieuse et sa superstition l'éloignera de son amant en même temps qu'elle transformera la marche du poème en y introduisant un élément dramatique :

Tu vis un songe et m'en expliquas le mystère.

Tu connus toute chose le concernant et me l'appris...

Dans ce rêve qui l'effraya elle vit sans doute un mauvais présage pour leur amour et de cet instant date la séparation.

Dans d'autres poèmes, cette idée de l'amour malheureux, de la passion fatale, racinienne, apparaît violemment :

*Mes parents m'ont reproché de courtiser les belles filles,
Je leur ai répondu : O gens vous divaguez...*

Qui pourrait jamais éteindre la foudre lorsqu'elle s'allume?

Tu me grillas comme du café sur une poêle,

Et que me resta-t-il après que tu m'eus jeté dans le moulin?

Je prie le Seigneur et ceux qui lui sont chers

De te consumer et te rendre pareille à moi...

Ce qui est surprenant, c'est le fait de prier un saint personnage encore vivant, de lui demander son aide dans une aventure d'amour, car il ne faut pas oublier que la reli-

gion est sévère pour ces passions. Mais le peuple mêle volontiers le sérieux au comique et le profane au sacré.

Certains tolba n'écrivent-ils pas des versets du Coran sur les talismans que leur demandent ceux qui veulent réussir en amour ? Dans un poème très connu parmi les nomades de la région de Bou-Saada, le héros appelle son saint patron à son secours et le prie de l'unir à « celle qui le rend fou d'amour ». Il demande un cheval et veut aller trouver le marabout :

Mes frères, qui me donnera un cheval de trol au ventre étroit, à la robe grise pommelée et de bonnes armes?

Un cheval qui, s'élançant sur les hautes terres, dépasse les oiseaux de proie dans sa course.

Je le compare au télégramme chez les citadins, lorsque venant de Misquinna, il apporte des nouvelles.

Je le compare au navire au milieu de fortes vagues...

Dans la suite du poème il parle du serviteur s'affairant autour de la tente, des ustensiles et des tasses de café. Ne demandant que le repos, il voudrait voir son lit bien préparé, et, au lieu de café il désire « un peu de la salive de la bien-aimée, volupté pour celui qui a la fièvre ».

A ce moment-là, il s'adresse au saint Sidi El Mokhtar et dit :

Ton disciple est tourmenté par le malheur,

Je voudrais que tu m'unisses à celle qui m'a rendu fou,

J'épouserai la femme aux yeux noirs et je serai tranquille,

Et toi, présent, tu pourvoiras à tout ce qui manquera.

Ensuite vient l'inévitable description de la beauté qui dans toutes les poésies d'amour forme souvent une des parties les plus importantes, celle qui intéresse le plus les auditeurs bédouins :

Le tintement de tes anneaux de pieds trouble le dormeur plongé dans le sommeil.

Tes jambes sont deux colonnes dans une mosquée somptueuse.

Tes dents sont des grélons,

*Tes lèvres sont en filali le plus précieux,
Ton œil est une balle de plomb, meurtrière des héros,
Le milieu de ton front est la clarté d'une lampe chez le chrétien.*

Ou bien c'est le soleil d'été dans tout son éclat.

A côté de cette poésie d'amour souvent très chaste se place ce qu'on peut appeler la poésie mystique religieuse ou monastique. Les disciples des marabouts chantent les vertus de leurs patrons. Certains de leurs vers font penser à Ibn al Fâridh ou aux mystiques chrétiens. Mais là encore le poète rompt parfois avec le pur esprit de la religion musulmane et donne aux saints un pouvoir quasi divin.

Lorsque mourut Sidi Mohammed ben Belkacem, patron d'El Hamel; un des tolba de cette zaouïa pleura le saint personnage et le poème, qui possède parfois une allure toute classique, est très connu dans le Sud :

O tolba! que ce malheur est grand pour moi!

Je n'ai pas de force pour le supporter; les tourments sont nombreux depuis que le chérif, l'arracheur des cœurs, a disparu.

Ben Belkacem, mon Pôle, sa personne s'est cachée à nos regards.

En Moharrem, la nouvelle terrible nous visita.

Et les frères, secoués par la merreur, élevèrent leurs voix pour le chanter,

La terre prit son deuil; aucune herbe n'y poussa et Dieu retint les pluies bienfaisantes dans ses cieux.

.....

*O-mes frères! mon cœur s'est consumé d'amour pour lui,
Et lorsque le feu s'attache à l'objet, il l'anéantit.*

MOSTAPHA LACHRAF.

LE JEU DE LA BOUQALA

POÉSIE DIVINATOIRE

Pendant les nuits de pleine lune, il arrive que les femmes d'Alger ou des villes comme Blida se réunissent sur une terrasse, entre les traditionnels pots de basilic et de jasmin, pour se livrer au poétique et quelque peu mystérieux jeu de la bouqala (bocal), qui a donné son nom aux petits poèmes dit bwaqel (pluriel de bouqala), du genre de ceux dont nous donnons plus loin la traduction.

Le jeu des bwaqel se fait en deux phases distinctes : une phase « préparatoire » et une phase de « vérification ».

La première consiste à écouter la récitation des bwaqel qui débute par une invocation à Dieu, son Prophète et ses Compagnons et le saint patron du pays, « Sidi Abd el Kader » : c'est le frach ou préambule :

J'invoque d'abord le nom de Dieu
Et j'attire sa bénédiction sur le Prophète,
Et sur tous ses compagnons,
Je crie : O mon créateur,
Créateur de tout être secourable,
Epargne-moi, Seigneur,
Les peines et les affronts,
Je rendrai visite à la Ka'ba,
La Maison sacrée,
Seigneur 'Abd el Kader, patron de ces contrées,
Donne-moi un compagnon sur ma route,
Prépare-moi un abri dans la maison céleste.

Avant la récitation de chaque bouqala, chaque assistante, tour à tour, « noue » pour l'absent auquel elle pense, en matérialisant sa concentration de pensée par un nœud fait à son mouchoir, et écoute une des bwaqel qu'une assistante débite au hasard. La récitation de la bouqala finie, elle dit alors : « J'ai noué pour un tel ou une telle. » Chaque membre de l'assistance commente alors le sens de la bouqala et le fal ou présage qu'elle peut contenir.

Dans la deuxième phase du jeu intervient alors la bouqala proprement dite : c'est un vase d'argile en forme de coupe à pied large et court. Ce récipient, empli d'eau, est placé sur les deux pouces de deux partenaires, les autres doigts étant fermés, ce qui lui fait un quadruple support. On vérifie alors, ou l'on précise, le présage donné d'une façon assez évasive ou trop métaphorique par les poèmes pour qui chacune, tout à l'heure, avait « noué » : « Si le présage a dit vrai, tourne à droite. S'il a dit faux, tourne à gauche. » Et la bouqala sur les doigts immobiles tourne à droite ou à gauche.

Voilà l'essentiel du jeu des bwaqel. Il est, suivant les cas et suivant les régions, précédé et suivi de certaines pratiques de magie, fumigations d'encens, etc., nécessaires pour créer l'ambiance et que les gens prennent plus ou moins au sérieux.

Quelquefois aussi, les jeunes filles les plus intéressées par le jeu prennent la bouqala et vont dans la nuit noire procéder à une deuxième vérification. Après avoir fait la libation de quelques gouttes d'eau de la bouqala magique, elles prononcent ces paroles : « Présage mystérieux, toi qui ouvres les portes les mieux verrouillées, donne-moi un présage de la bouche de celle qui est la plus digne de foi. »

Elles restent alors muettes, et, chacune à son tour, tendant l'oreille, attendent qu'un bruit évocateur, rompant le silence de la nuit, soit le signe concluant de leurs secrets espoirs.

Les bwaqel se récitent, ne se chantent pas. Elles sont composées de courtes strophes indépendantes les unes des autres. Leur métrique est très simple, très libre et par là même très gracieuse. Les vers ont en général dix-huit, dix ou douze

pieds. Il se peut qu'un vers de dix pieds corresponde à un vers de neuf ou onze pieds, mais cela ne rompt pas le rythme, car la qualité des syllabes est toujours maintenue : autrement dit, si le nombre des syllabes varie à un ou deux pieds près, le nombre des accents dans chaque vers est toujours le même.

Mon cœur est dans un coffret d'or dont l'amour est la clé.
Lorsque sur ses parois soufflent les vents d'automne,
Ils les font voler en éclats.

*
**

L'amour est dans notre maison.
L'amour nous a élevé et fait grandir.
L'amour est dans notre puits
Dont l'eau est devenue sucrée.
L'amour est dans notre vigne
Qui a étendu largement ses rameaux.
Ni juge ni prince ne commandent à l'amour.

*
**

Je suis sorti par la nuit noire
Et j'ai trouvé les étoiles autour des hommes de Dieu,
Chaque étoile criait :
O Solitaire! Dieu est avec toi.
Personne ne peut se saisir d'une chose
Si elle ne lui est donnée par Dieu.

*
**

Il est passé devant notre porte
Ivre et chancelant.
Il a lancé dans ma corbeille

Une rose et un lys.
 Et j'ai lancé dans sa corbeille
 Une pêche et une grenade.
 Il m'a dit : Ma Dame, je suis bien mal en point.
 Je lui ai répondu : Tu as la maladie des enfants gâtés.
 Quant à la mort, elle n'est à souhaiter qu'à nos ennemis.
 — Le salut ne peut venir que de toi, ma Dame,
 Comme la gloire ne peut venir que de Dieu.

*
 **

Je suis descendue dans le jardin
 Pour cueillir des feuilles de mûrier.
 La vigne est pleine de raisin.
 Le canal est plein de poissons.
 Je me suis emparée de celui à l'œil noir.
 Que ceux qui veulent en mourir de chagrin en meurent!

*
 **

Je suis descendue au port
 Et j'ai trouvé le sable sec.
 J'en ai pris à pleines mains
 Et empli des vases.
 Je vous donne ce conseil, ô jeunes filles :
 N'épousez jamais un capitaine
 Qui met le pied sur son voilier et laisse le cœur rêveur.

*
 **

Je suis descendue au port
 Et j'ai trouvé l'eau bouillonnante.
 Je vous conseille, ô jeunes filles,
 De ne pas épouser le marin
 Qui déploie ses voiles
 Et laisse les larmes couler.

*
**

Pefite étoile du soir
Solitaire et nostalgique,
Rappelle-moi à mon ami,
S'il m'a oubliée.
Je ne pourrai ni me coucher
Ni m'endormir,
Avant que ma tête, avec la sienne,
Ne reposent sur un même oreiller.

*
**

J'ai vu, ô mes amis, une gazelle qui gémissait dans la mon-
[tagne,
Broutant l'armoise et s'abritant à l'ombre de l'absinthe.
Malheur à qui répond à l'amour par des paroles amères!
Chaque fibre de son corps se mettra à gémir.

*
**

Le jasmin dit : « Je suis éclatant et superbe;
J'habite les hauteurs,
Et de chaque femme je suis l'amant. »
La rose dit : « Je suis éclatante et superbe
Et d'une couleur incomparable. »
« Mon front domiçe les fleurs et les fleurettes,
Dit le lentisque, et mes jeunes pousses
Donnent à la coupe un arome agréable. »
La rose, entendant ces paroles, pleura de jalousie :
« Tais-toi, vaurien, dit-elle;
Tu te dessècheras, et tes rameaux épars
Finiront dans le feu.
Quant à moi, mes racines sont de la lignée du Prophète. »

*
**

J'ai poussé des deux mains
La porte du jardin.
La fleur d'oranger est venue m'ouvrir.
La rose m'a embrassé.
Quant au noble jasmin,
Il n'a plus voulu se séparer de moi.
Que soit exalté le nom
De celui qui a fait sa noblesse et sa gloire!
Il est éclatant de blancheur et ses cinq doigts
Le mettent à l'abri de tous ses ennemis.

Recueilli et traduit par YOUSSEF OULID AÏSSA.

PETITS POÈMES D'ALGER

J'ai comparé mon âme au bain maure :
Bâti sur l'ardeur de son feu,
En haut, nulle fumée ne paraît,
En bas, ses pierres se calcinent.

*
* *

Ton œil est bleu.
Tes sourcils ajoutent à mes tourments.
Tes joues sont des corbeilles
De roses épanouies.
Envoie-moi un messenger, ô femme à la belle voix,
Toi dont la salive est un jus de pommes!

*
* *

Assise au milieu du jardin,
Elle poussait l'escarpolette.
Un vent fort sur elle souffla
Et lui dit : L'absent est revenu.
— Quel vaisseau l'a ramené?
Dis-le-moi, pour que je le récompense!
D'amandes et de sucre, je nourrirai son équipage.
D'essence de rose et de fleur d'oranger, je l'aspergerai.
Et je prierai Dieu de l'emmener en pèlerinage.

*
**

O vous dont la maison est élevée,
J'y monterai avec une échelle.
O vous dont les escaliers sont recouverts
De couches de coton superposées,
Vos portes sont en gingembre,
Vos murs sont en cannelle
Et même votre puits contient du miel,
Votre puits où je boirai sans me désaltérer!

*
**

Sa terrasse est élevée,
Mais je l'escalade avec une échelle.
Si vous doutez de ma parole,
Voyez ma bague à son doigt.
— O jeune homme, tu m'as déshonorée.
Que Dieu te déshonore!
Tu rentreras chez la petite maman,
Le ventre ouvert, les boyaux entre tes mains.
Alors, je me vêtirai de rose
Et viendrai dire mes condoléances.

*
**

Ahmed! Ahmed! La cause de mon état, c'est Ahmed.
Les feux d'Ahmed brûlent entre mes côtes.
J'entends, lorsqu'on crie, la voix d'Ahmed.
Je me réveille et mes larmes jaillissent.
Dieu! Dieu! Seigneur! parachevez mon destin!

*
* *

O tige de jasmin, ô toi qui pousses dans la maison,
Tes racines sont de gingembre et tes rameaux sont d'un
[vert bleu.
Je prie le Seigneur Dieu, qu'elle soit dans ma demeure.
Alors, j'entrerai, je sortirai, dépitant tous les voisins.

*
* *

Mon cœur t'aime et je ne dis rien.
Mon regard te suit lorsque tu marches.
Par Notre-Dame la Mecque et le Prophète qoraïchite!
Par Notre-Dame la Mecque le prophète qoraïchite!
Je ne renoncerai à toi que lorsqu'on aura apporté mon
[cercueil.

Recueilli et traduit par MOSTAPHA LACHRAF.

UN POÈME MAROCAIN INÉDIT :
« LES BUVEURS » DE SI THAMI AL MDAGHRI

Le poème qui suit est une qacida du genre melhoûn composée dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Ces qacaid sont des compositions mi-savantes, mi-populaires, en arabe parlé mêlé de mots littéraires, archaïques ou recherchés, intermédiaires entre les poèmes classiques et les chants populaires en arabe dialectal. Leurs auteurs sont généralement connus. Après avoir composé leurs vers, ils les confient à la mémoire d'un haffad ou rawi qui les enseigne aux chiakh, musiciens, qui les chanteront avec accompagnement de violon et de tarija. Parfois le poème est transcrit sur un cahier pour être mieux retenu.

Au lieu d'être composés sur l'un des mètres classiques comme les poèmes en arabe littéraire chantés par les âliyn, interprètes de la musique « andalouse », les vers du melhoûn sont répartis en strophes; ils sont fort longs, comportant souvent trois et jusqu'à six hémistiches. Le poème est divisé en qsam, dont le premier et le dernier sont généralement plus longs que les autres. Chaque qsam comprend le qsam proprement dit et une harba, refrain que les assistants reprennent en chœur; parfois une autre petite strophe en vers courts, na'oura, qui a parfois elle-même un second refrain, hariba, petite harba.

Ce qui rend particulièrement intéressant pour nous ce genre littéraire toujours vivant, c'est qu'il est l'héritier direct du fameux zajal andalou, lequel semble bien avoir été à l'origine des chants des troubadours occitans du XII^e siècle.

SI THAMI AL MDAGHRI

LES BUVEURS (AL KHAMMARA)

Qsam 1. — Avant la boisson, je n'étais sous l'autorité de personne. Paisible, je ne connaissais rien de l'amour; je n'avais pas aspiré les verres de vin; dans mon cœur ne s'était allumée aucune braise. J'étais heureux et libre comme un cheval lâché dans un pâturage, ou comme une rose dans un aguedal plein de fleurs. Je ne connaissais ni les brûlures, ni les insomnies, ni les amertumes de la passion.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 2. — Jusqu'à ce que j'aie rencontré ma meurtrière, celle au regard ensorcelant. Alors, j'ai été pris et brûlé entre sa poudre et le chien de son fusil. Ma blessure vient de son regard. Je me suis dit : « Voilà ma perte! » La poudre des canons des yeux est plus cuisante que la poudre des canons d'un fusil anglais où jaillit la flamme. C'est une poudre de ghonj¹, qui vient des yeux magiques.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 3. — Accablé par un pesant amour, j'ai abdiqué devant la passion. Jamais, ô mon malheur, ne pourra guérir, la blessure qui m'est venue des yeux des gazelles. L' amoureux sait bien à quoi il doit s'attendre. J'ai porté fardeaux

1. Poudre pour les yeux.

et fardeaux sur fardeaux, et mes fardeaux, ni la mer elle-même, ni les gens les plus forts et les plus patients ne pourraient les porter.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 4. — J'ai rendu hommage à la pleine lune et j'ai parlé. J'ai dit : O mon croissant si beau à regarder, délivre-moi de l'arc à la corde tendue, des yeux plus perçants qu'une épée qui ont fait à mon cœur blessure sur blessure, et du feu qui me brûle. N'était la salive des lèvres souriantes, le feu des joues de la fleur du grenadier pourrait bien me consumer.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 5. — Les blessures faites par ses yeux ne ressemblent ni à celles que font les fusils Hasnoun et Amsiyyel, ni à celles causées par Bou'chach qui empêche les armées d'aller en déroute, ni aux blessures du yatagan brillant ou du sabre Bou Sfair, au tranchant très fin. Aucune arme n'engage les combattants à s'enfuir le jour de la bataille comme font les beaux cils.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 6. — Lorsque m'apparut la Branche Verdoyante, la lumière de son front éclairait son visage. Entre ses bandeaux et ses tresses, ses sourcils se courbaient comme l'arc de la trahison. J'ai dit : « A l'heure de la visite, au lever de la pleine lune, la haute lance de la taille ne suffit-elle pas? Pourquoi ajouter les épées meurtrières des yeux? »

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 7. — Et sur la joue, il y a du feu et de la neige qui rivalisent entre eux et se mettent mutuellement en valeur. Rose et myrte! Un peu d'or sur de l'argent; ils se sont ligués contre moi, amoureux sans patience. Et le grain de beauté est un jeune esclave armé d'un poignard et d'une charge de fusil.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 8. — J'ai demandé la paix, j'ai supplié l'or ensorcelant et j'ai parlé. J'ai dit : « O chef du troupeau des gazelles du désert, ô lumière du lever de la lune, ô drapeau des troupes victorieuses, ô mon trésor, ô mon argent et mon repos; ô toi qui es comme la bougie de ma lanterne, je t'en conjure, par le *horm* de tes hanches et de ta ceinture, guéris-moi des blessures de cet œil! »

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 9. — Son nez est comme un lys qui s'épanouit le matin entre deux roses, ou comme un faucon chasseur qui fond à l'improviste, ou comme un croissant en sa dixième nuit, œuvre du généreux, ou comme une petite broche debout entre le bagh et les fleurs d'oranger.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 10. — Et dans la bouche de l'unique entre toutes, il y a le vin de sa salive, il y a les perles du vin qui écume, il y a des bijoux et le collier des grandes familles; il y a le corail sur le petit verre doré, de quoi, hélas! perdre l'âme. Ni armée, ni César, nul ne pourrait résister.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 11. — Le col élancé rendrait jaloux un faon. Les bras feraient perdre à Antar sa sagesse. Sur un marbre rose, j'ai aperçu des pommes à peine grossées comme un petit poing et qui y sont fixées par des clous d'ambre. Elles se penchent sur la poitrine et soulèvent fièrement les agrafes du manteau de la vierge.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 12. — Le ventre, mon imagination se le représente avec des plis soyeux, au-dessus des cuisses roses, comme un verre de cristal plein de vin. Et je me suis enivré de ce vin depuis ma jeunesse. Et les pieds, plus doux que le lekhdellaj ont bien voulu venir me visiter.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 13. — Et j'ai passé avec mon amie une nuit et un jour dans un pavillon de plaisir, à côté de verres pleins de vin. Prends et donne, offre à boire aux gens présents. Et mon amour pour la vierge est un amour pur. Tantôt je suis présent, tantôt je disparaissais²; tantôt je chante dans mes vers celle qui fait ma joie et repose mes regards. Tel un roi dans son palais, au milieu de ses vizirs.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 14. — A l'aube, ma compagne a dit : « Reste avec la paix. » Mes larmes ont jailli et je me suis trouvé sans patience, brûlé de son feu rouge. J'ai dit : « Ah! les regards de la gazelle! Comment le sommeil me serait-il doux? Comment pourrais-je dormir la nuit ou le jour? » Elle a dit : « Et moi, mon état est pire, car il est connu que le miel de la passion est une amertume. »

2. Tantôt lucide, tantôt ivre. Plusieurs de ces expressions et images se retrouvent dans des poèmes mystiques, notamment ceux d'Ibn al Fâridh.

Harba. — J'étais paisible et sauf; je ne connaissais, ô ma belle, ni verre, ni coupe, ni vin, ni les habitudes, ni les rites des buveurs.

Qsam 15 ou *Sarha*³. — Nous nous sommes inclinés jusqu'à ce que la pleine lune ait disparu à nos regards, et je suis resté, au matin, angoissé comme l'étranger errant dans le désert. Telle est la loi de la passion et le sort de l'amoureux. En vérité, l'amoureux doit être patient. Et l'aimé aussi, qui n'a pas de choix, doit être patient. Ma souffrance et mon désir subsistent, mais j'ai divulgué mon secret. L'amoureux indiscret est excusable. L'amour est un tyran que rien ne peut adoucir.

Je suis l'amoureux de la branche d'oranger; et la fleur d'oranger (*zahra*) fait mon bonheur, elle ne fleurit que par Zahra, la fleur des fleurs, la joie des parties de plaisir. Que Dieu soit généreux, qu'il pardonne mes péchés, que sa clémence et sa miséricorde fassent semblant de ne pas voir mes fautes, en considération de tout ce que j'ai souffert.

*Recueilli et traduit par M. EL FASI
et E. DERMENGHEM.*

3. La dernière strophe, de mesure plus libre. On dit *Zerb* quand elle comporte une invective contre un autre poète.

L'HISTOIRE DE DRIMA

CONTE KABYLE COMMENTÉ

Amachabou! Ecoutez. Celui qui dit oui trouvera la chance.

Il y avait une jeune fille très belle nommée Drima. Un jour qu'elle était allée laver sa longue chevelure à la fontaine, un de ses cheveux resta dans l'eau. Quelques instants après, son frère vint faire boire son cheval à la même fontaine. Effrayé par le cheveu qui brillait comme un rayon de soleil, le cheval refusa de boire, hennit, tapa le sol du pied. Le jeune homme regarda ce qu'il y avait, retira de l'eau le cheveu et fut si troublé qu'il jura d'épouser celle à qui il appartenait.

Il rentra chez lui et se mit à comparer ce cheveu à ceux de toutes les filles du village. Mais, ni par la couleur, ni par la longueur, à aucune d'elles il ne convenait. Il finit par reconnaître que c'était à sa propre sœur, Drima, qu'il appartenait. Et il résolut de tenir son serment, sans oser toutefois encore le lui dire.

Il alla chercher du blé et dit à sa sœur :

— Prends-le. Nous allons faire une fête.

Pendant que Drima moulait le blé, le coq lui dit :

— Donne-moi quelque chose à manger, Drima, et je te dirai quelque chose de très intéressant.

— Laisse-moi tranquille. Tu vois que je prépare la fête de mon frère.

— Donne-moi quelque chose et je te dirai quelque chose,

— Laisse-moi préparer la fête de mon frère.

— Donne-moi quelque chose, Drima. C'est intéressant ce que j'ai à te dire.

— Soit, je te donnerai un poignée de grain.

— Ce n'est pas assez.

— Je t'en donnerai plein les deux mains réunies.

— Ce n'est pas assez.

— Je t'en donnerai une mesure pleine.

— Entendu.

— Eh bien! qu'as-tu à me dire?

— Laisse-moi d'abord manger jusqu'à ce que je n'aie plus faim.

Et, quand il se fut rassasié, le coq lança :

— C'est avec toi, Drima, que ton frère va se marier!

A demi morte de honte et de frayeur, Drima chercha le moyen de fuir pendant que les invités se réunissaient pour manger le couscous et le méchoui, pour écouter les chanteurs, danser aux sons des bendaïr et des ghitas. Elle prit à part son tout jeune frère, âgé de trois ou quatre ans, et lui dit :

— Quand je monterai sur le cheval pour le cortège nuptial, tu diras que tu as envie de faire pipi; mais tu refuseras de le faire avec aucune autre personne que moi.

Elle réussit, par cette ruse, à s'écarter de la maison et s'enfuit, en costume de mariée, jusque dans une forêt, où se trouvait un gros rocher. « Ouvre-toi, rocher! » dit-elle, et le rocher s'ouvrit. Elle y entra. « Ferme-toi, rocher! » Et la pierre se referma sur elle.

Les jours et les jours passèrent et personne ne savait ce qu'était devenue la jeune mariée.

Un troupeau de chèvres vint à passer dans la forêt. Le bouc monta sur le rocher et pissa; son urine tomba sur Drima qui ne pouvait bouger. Le chevrier en fit autant et chanta une chanson.

La voix de Drima se fit alors entendre de sous la pierre :

— Quel est celui qui chante? Qu'il aille dire à mon père et à ma mère que Drima est ici, dans la pierre.

Averlis, les parents et le frère accoururent aussitôt. Le bouc et le chevrier mouillèrent de nouveau la roche, et la voix de Drima se fit encore entendre.

— Va dire à mon père et à ma mère que Drima est ici dans la pierre.

La mère s'approcha et supplia :

— Drima, ma fille! Drima, ma fille! Ouvre le rocher.

Mais Drima psalmodia :

*Auparavant, c'était ma mère.
Auparavant, c'était ma mère.
Et maintenant, c'est ma belle-mère.
Rocher, reste fermé.*

Le père vint à son tour et dit :

— Drima, ma fille! Drima, ma fille! Ouvre le rocher!

Mais la voix répondit :

*Auparavant, c'était mon père.
Auparavant, c'était mon père.
Et maintenant, c'est mon beau-père.
Rocher, reste fermé.*

Un de ses frères s'approcha et supplia lui aussi :

— Drima, ma sœur! Drima, ma sœur! Ouvre le rocher.

Mais Drima répondit :

*Auparavant, c'était mon frère.
Auparavant, c'était mon frère.
Et maintenant, c'est mon beau-frère.
Rocher, reste fermé.*

Enfin le frère-époux s'approcha pour la convaincre :

— Drima, ma sœur! Drima, ma sœur! Ouvre le rocher.

Mais il entendit pour toute réponse :

*Auparavant, c'était mon frère.
Auparavant, c'était mon frère.
Et maintenant, c'est mon mari.
Rocher, reste fermé.*

Tous s'en allèrent consternés, sauf le frère-époux qui monta sur le rocher et supplia :

— Ma sœur, ma sœur, ne me montreras-tu même pas ton petit doigt?

Il vit alors sortir du sol le petit doigt de Drima, prit son couteau et le coupa.

— Mon frère, dit alors la voix de Drima, je demande à

Dieu que te rentre dans le genou une épine d'aubépine, que moi seule pourrai enlever avec le doigt que tu as coupé!

Le frère tomba en effet de cheval sur une épine, quelques jours plus tard, et dut s'immobiliser. Aucun remède, aucun médecin, aucun marabout ne pouvait le guérir.

Drima commençait à trouver le temps long et à souffrir de la faim dans son rocher. Elle demanda à Dieu de lui donner un couffin et un bâton, sortit de la pierre et partit sur les routes en mendiant comme une pauvre vieille.

Elle arriva un jour qu'il pleuvait très fort devant la maison de sa famille. Sa mère eut pitié d'elle et la fit entrer sans la reconnaître.

Drima s'approcha du feu et après s'être chauffée, demanda qui vivait ici.

— Ah! Seigneur! dit la mère. J'avais une fille et elle est partie. J'avais un fils vigoureux et il a une épine dans le genou. Nul ne peut la retirer et tu le vois, couché dans ce coin comme un infirme.

— Laisse-moi l'examiner. Peut-être Dieu le guérira-t-il.

Elle s'approcha du malade, tâta le genou de sa main mutilée enveloppée d'un linge et retira l'épine sans difficulté.

Alors son frère la reconnut. Et l'on fit une grande fête pendant sept jours et sept nuits.

Voilà ce que nous avons entendu. Voilà ce que nous avons répété. Mon histoire est allée de rivière en rivière. J'ai parlé pour les gens nobles.

Ce conte kabyle est une des nombreuses variantes du cycle de Peau d'Ane, dont plusieurs exemples ont été rencontrés en Afrique du Nord. Il touche en partie au cycle de Psyché, notamment par la recherche et la guérison de l'époux, thèmes fréquents dans le folklore maghrébin¹.

Il est difficile, devant ce récit, de ne pas être saisi par l'impression d'un arrière-plan, d'une réalité à la fois inquiétante et savoureuse; et la beauté de ses traits s'achève de cette nuance d'étrangeté que Baudelaire jugeait essentielle. Tous les symbolismes semblent s'y juxtaposer et s'y compénétrer (liturgies saisonnières, initiations, psychanalyse, mystique), aux frontières essentiellement poétiques du rêve, du mythe et de la réalité.

Dès les premiers mots (je ne dis pas les premières lignes, car ce récit est fait pour être récité, pour être dit, psalmodié même parfois, comme une incantation), nous nous sentons en présence d'un être exceptionnel, en communion avec le surnaturel, qualifié pour être l'agent des forces cosmiques et de la réconciliation de l'homme avec le surhumain.

L'intrusion du surnaturel dans la vie quotidienne se manifeste sous la forme, admirablement choisie, d'un cheveu d'or : ce qu'il y a de plus fin, de plus ténu, de plus fragile en apparence, de moins saisissable et pondérable, mais de plus apparenté avec la flamme solaire, équivalence de la flamme vitale et du feu spirituel. Ce rayon d'un autre monde flotte sur les eaux parmi les multiples reflets du monde des apparences, bouleverse instantanément le psychisme du cheval et l'esprit du cavalier.

1. Cf. notamment Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, 1923, pp. 187-208; — Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident*, 1922; *Études folkloriques*, 1922; *Revue des Traditions Populaires*, 1913, p. 261; — Cox, *Cinderella*, 1893; — Dermenghem, *Le mythe de Psyché dans le folklore nord-africain*, *Revue Africaine*, 1945; — Fasi-Dermenghem, *Contes Fasis*, 1928, p. 228; *Nouveaux contes Fasis*, 1928, p. 7 et notes; — Legey, *Contes et légendes populaires du Maroc*, 1926, pp. 202, 206; — Frobenius, *Volksmärchen der Kabylen*, Iéna, 1921-1922, III, 118 et 54; — Desparmet, *Contes Maures*, pp. 87, 112, 119.

Il n'y a plus désormais de repos pour celui-ci, qui doit s'engager, comme un somnambule, dans l'affreuse aventure d'un inceste. L'inceste, qui horrifie les exogames, qui a une valeur mythique, dont on ne sait au juste s'il bouleverse les forces de la nature, fait périr moissons et troupeaux, ou s'il accomplit une sorte de restauration anticipée de l'âge d'or.

Drima s'enfuit alors, se cache dans un rocher — comme la vieille année se cache sous les frimas de l'hiver et de la décrépitude, comme les reines de carnaval s'affublent d'oripeaux, comme les héroïnes des autres contes du cycle se revêtent de peaux d'âne, d'ours, de lapin, de loup, de cheval, de chat, de cochon, de plumes de corbeaux, de vieille femme morte, de bois, entrent dans un coffre, une lampe, un animal forgé, etc...

Elle reste dans la pierre, comme le feu sacré; sous terre, comme le grain qui doit mourir pour renaître et porter ses fruits. Elle résiste, désolée, horrifiée, raidie, à toutes les supplications, laissant toutefois parvenir au monde des vivants quelques signes de sa présence. Quand les temps sont venus, elle sort de sa tombe, — comme le soleil des ténèbres ou des frimas, comme la végétation de la terre, comme le Christ, « soleil nouveau », du rocher sépulcral, comme la grâce des cœurs purifiés, — et c'est pour accomplir la guérison, la rédemption, la réconciliation, l'unité².

ÉMILE DERMENGHEM.

2. Il est clair que certains détails réalistes et surtout l'épine, le doigt qui sort de terre et qui guérit, peuvent s'interpréter psychanalytiquement. Mais ce symbolisme sexuel n'est qu'un élément d'un ensemble auquel il est subordonné et dont on ne doit pas le séparer.

AHMED SEFRIOUI

LA PORTE ENLUMINÉE

O Dieu! j'ai bâti cette maison
afin qu'elle vous tienne lieu de
demeure et que votre trône y soit
établi pour jamais.

Les Rois, I, VIII, 13.

Faute de points de repère j'ignore mon âge. Cela ne me gêne pas. Et lorsque je me suis présenté à l'école pour me faire inscrire, j'ai affirmé que j'avais douze ans, pour satisfaire la curiosité du directeur. Un jour, fatigué de ce chiffre, je l'ai changé pour celui de quinze. J'ai donc toujours quinze ans, depuis l'année des sauterelles. Je vais au collège, mes parents en sont fiers.

Mon père, maître babouchier, passe ses jours et une partie de ses nuits à tirer les peaux entre ses mains, ses genoux et ses dents pour subvenir à nos besoins. Il rentre souvent tard pour dîner et me trouve déjà couché. Je le vois seulement le vendredi. Ce jour-là, nous nous rendons à la mosquée pour la prière en commun, puis au cimetière, sur la tombe de mes grands-parents. Pour un franc, un « fqih » vient bredouiller une « sourate ». De retour à la maison nous déjeunons servis par maman. Ces déjeuners sont les instants les plus agréables de notre existence. Maman soigne particulièrement le repas et l'agrément souvent d'un dessert ou d'une salade. La musique de la bouilloire semble douce à l'oreille dans l'intimité de notre pièce meublée de matelas bourrés de crin et d'un lit de bois peinturluré. Les couvertures de nos matelas sont disparates et quelque peu

fatiguées. Cela gêne ma mère; surtout dans les rares occasions où nous recevons un invité, parfois un parent.

— Que va-t-il raconter à toutes nos connaissances?

— « Louange à Dieu, Si Hamman nous a bien reçus, mais les temps sont difficiles. Je n'ai pas remarqué de cuivres sur leurs étagères et les couvertures auraient besoin d'être changées. »

Ma mère est fière, elle souffre de notre pauvreté.

*
**

Ce dimanche, maman s'affaire autour d'un bidon transformé en lessiveuse, brasse dans une auge de bois des nuages de mousse d'un blanc irisé. Dans la pièce les matelas, face au mur, boudent dans un coin. C'est jour de lessive. Cela veut dire un jour où l'on mange mal, où l'on frissonne dans l'unique blouse trop mince.

J'emporte une tranche de pain enduite de beurre rance et je pars à l'aventure à travers les rues de Fès. Je m'enfonce au cœur de la ville comme dans un rêve. Aujourd'hui j'explore le quartier Rmila, de l'autre côté de la rivière. Je n'ai jamais mis les pieds dans ces ruelles inondées de soleil, ces ruelles qui sentent la poussière et la bouse de vache. Je traverse des voûtes sombres où l'air humide vous caresse avec ses mains de fantôme. Ce souk ne me paraît pas un vrai souk, mais un décor né de mon imagination et qu'un bruit, un mouvement brusque ferait rentrer dans le néant.

De petits vieillards avec des gestes feutrés jouent à l'épicière, au marchand de légumes, au marchand de pain ou de menthe; d'autres personnages jouent aux clients, empilent toutes sortes de provisions dans la panse de leurs couffins d'alfa et disparaissent dans la fente d'un mur, se dissolvent dans l'ombre d'un cul-de-sac. L'enchantement continue. Il y a un « guerrab » et un crieur public.

— O Musulmans! s'informe-t-il à haute voix. Qui de vous a rencontré une ânesse grise?

Des ânesses grises? Il en passe des dizaines avec ou sans maîtres. Personne ne les remarque. Seul le marchand de menthe les fixe de ses yeux sans cils.

J'ai faim; j'entre dans une mosquée minuscule à « zel-

lijs » vertes et blanches, avec sa vasque de grès couverte de vase; je mange mon pain contre un pilier. Dans la courette deux moineaux sautillent, s'interpellent, se frottent le bec sur le sol, partent d'un coup d'aile et reviennent. Peu à peu, les murs s'effritent, le soleil devient gris, les zellijs se décolorent. Seule la natte prend plaisir à me meurtrir les chevilles, à pénétrer dans ma chair pour bien proclamer la réalité de ses cordons de doum tressé et de ses joncs acérés.

Je ne sais depuis combien de temps je dors. Un voix m'appelle.

— Réveille-toi, mon enfant, tu es dans la maison d'Allah.

Un des personnages du souk se tient devant moi, légèrement courbé sous le poids de son turban d'un blanc de neige d'où pointe un cône rouge orné d'un gland de soie bleue. Est-ce l'épicier ou le marchand de pain? Je l'ignore. Il m'apprend qu'il est le « mouedden » et m'engage à faire mes ablutions pour la prière du « Louli ». Je me lève et lui obéis. Une demi-douzaine de fidèles s'alignent face au « Mih-rab ». A la sortie je rencontre le vieillard; il me sourit. Suis-je vraiment réveillé? Ce pays est si calme, si calme! Deux coqs se renvoient, par-dessus les maisons, un cocorico d'allégresse. Une voix de femme bourdonne, derrière un mur percé de petites fenêtres grillagées. Elle monte et descend comme le souffle dans la poitrine d'un mourant. La voix s'arrête. Les oreilles de la terre ne la perçoivent plus, mais elle continue peut-être à se faire entendre dans d'autres sphères. A travers la porte d'une maison, j'entends des « you-you », une naissance ou un mariage, seuls événements qui doivent animer le silence de cette cité. Ici on ne doit pas mourir. La maison s'ouvre, sortent deux portefaix chargés de « midas » coiffées de couvercles de sparterie. Un esclave les précède. Je les suis. Qu'ai-je mieux à faire? Non loin de là, l'esclave ouvre une porte à deux battants, s'engouffre dans le couloir suivi des portefaix. Aucun bruit ne transpire au dehors. Je reste, le regard hypnotisé par les entrelacs d'une rosace peinte de couleurs vives sur les battants de la porte. Elle s'étend comme une toile d'araignée, se prolonge indéfiniment en figures fantaisistes, se répand en une flore stylisée où les tulipes et les jasmins mêlent le jeu de leurs couleurs et de leurs formes à d'autres fleurs sans noms.

La porte s'ouvre, l'esclave apparaît, roule des yeux de fureur et profère ce simple mot « Sirr » : Va-t-en!

Je m'éclipse au premier tournant.

*
**

Trente-cinq, trente-six, trente-sept! Trente-sept marches pour arriver à notre étage! Depuis deux ans je les compte chaque fois que je monte. Pour descendre je les saute deux à deux; un dernier plongeon et je me trouve dans le patio rouge brique où stagnent parfois de larges flaques d'eau savonneuse. Les voisines ne se cachent pas sur mon passage. Je m'amuse parfois à imiter la grosse voix de Moulay Ahmed le tisserand et je tonne dès l'entrée : « Dégagez le chemin, je passe. »

Des bruits furtifs, des pieds nus se précipitent derrière les piliers; Lalla Zoubida chantonne : « Passe ô Moulay Ahmed. »

J'éclate de rire et traverse la cour, suivi de cris d'indignation.

Au rez-de-chaussée, habite un nommé El Alami; homme d'une cinquantaine d'années, toujours de mauvaise humeur, qui terrorise sa jeune femme et la menace tous les jours de répudiation. Moi, je l'aime cette pauvre Aïcha qu'on entend pleurer avec des sanglots d'enfants, des reniflements de petite fille morveuse. Je l'aime parce qu'elle est toujours propre et parce qu'elle chante avec des roucoulements de tourterelle.

« Amour! Amour!
Tu as fendu mon cœur
Pour t'y loger,
Ni médecin ni fqih
Ne peuvent rien contre toi. »

Ma mère ne partage pas ma sympathie à l'égard de la jeune femme.

— C'est le mari qu'il lui faut; se plaît-elle à répéter; de quoi se plaint-elle? Était-elle mieux traitée comme domestique chez Sid El Abed?

Ce manque de charité vis-à-vis d'une petite femme si jolie me chagrine.

Aïcha! je rêve pour toi d'une existence meilleure saturée de parfums de fleurs, bercée de chants d'oiseaux.

Avec des roucoulements de tourterelle, tu chanteras, le long du jour, derrière les massifs du jardin.

Amour! Amour!
Tu as fendu mon cœur
Pour t'y loger,
Ni médecin ni fqih
Ne peuvent rien contre toi.

*
**

Ce soir, mon père revient plus tard que d'habitude. Il raconte avec animation la dispute survenue entre lui et son patron à propos d'achat de ficelle. Ma mère opine de la tête, pousse des exclamations, soupire indignée. J'entr'ouvre les paupières. Son visage à bajoues change de forme et de relief au caprice de la flamme jaune de notre lampe à pétrole. Papa me tourne le dos. Longtemps il parle, parle sans cesse.

Cette phrase revient souvent sur ses lèvres : « Avec ce qu'il a pu gagner sur mon dos, il a dû se construire un palais! un palais! » Je répète dans mon demi-sommeil « un palais! un palais! » Ce mot évoque dans mon imagination des jardins et des jets d'eau, des esclaves circulent entre les colonnes. A la porte du palais aux battants enlumines de mille couleurs se tient un nègre lippu.

— Va-t-en, tonne-t-il lorsque le passant ose lever la tête sur les arabesques. Aïcha règne dans ce palais et chante sous les grenadiers en fleurs.

*
**

Je reviens dans ce quartier avec l'espoir de voir s'entr'ouvrir la porte de mon palais. Mais elle reste obstinément fermée. Mes yeux se repaissent des couleurs et des taches d'or qui la constellent. Sur le fond vermillon, des bleus et des

verts s'entrelacent avec des jaunes serin, des bruns veloutés,
çà et là des étoiles d'or mat.

« Mon palais se tient, secret, derrière les jeux de l'arc-en-ciel.
Le passant jette des regards désespérés
Sur la porte qui ne veut pas s'ouvrir.
Aura-t-il la patience d'attendre?
Alors, sous son regard de contemplation,
le bois de cèdre millénaire, l'acier trempé et le fer fin, ne
Patiente, si la porte reste fermée [pourront résister.
tu passeras à travers les murs de toubia,
les cloisons de briques pleines,
les mosaïques multicolores.

— Que trouverai-je dans ton palais?
— Tu te trouveras dans mon palais.
Et cela suffit. »

Cette chanson me vient sur les lèvres; je n'en comprends pas le sens. Mais est-il nécessaire qu'une chanson ait un sens?

— Va-t'en! Le nègre, les yeux hors des orbites, vient de surgir je ne sais d'où et m'invite à prendre le large. Je m'en vais sans toutefois oublier d'emporter mon palais bien au fond de mon être, dans un écrin tissé de fibres de ma propre chair. Chaque jour j'irai m'asseoir au-devant de la porte enluminée; elle finira par s'entr'ouvrir.

« Aïcha ne pleure plus avec tes sanglots d'enfant, tes reniflements de petite fille nerveuse. Les esclaves préparent des cassolettes de parfum; étendent des tapis de Perse pour nous recevoir. Viens, viens, pour nous aucune porte n'osera rester close. Tous les deux, derrière les massifs de jasmins, nous chanterons avec des roucoulements de tourterelle :

Amour! Amour!
Tu as fendu mon cœur
Pour t'y loger,
Ni médecin ni fqih
Ne peuvent rien contre toi.

AHMED SEFRIOUL.

BISHR FARÈS

LA BARQUE¹

Le soleil, là-haut, recherche celui qui le désire.

La chambre a quatre fenêtres. Les quatre sont toutes grandes ouvertes et la chambre demeure obscure : poumon de poitrinaire s'engouffrant d'air sans pouvoir se gonfler.

Dans la chambre s'alignent des meubles qui pensent s'envoler quand on les palpe. Sont-ils destinés à une tribu d'anges migrants? Il y a là une statuette rare qui n'a été achevée qu'après avoir mis successivement au tombeau trois artistes chinois. Il y a aussi des tapis qui, vendus en Amérique du Nord, rapporteraient assez pour séduire les députés d'une nation supérieure.

Une chambre obscure avec quatre fenêtres toutes grandes ouvertes, des merveilles... et un homme qui n'osa jamais se demander pourquoi il vit.

Soudain, la porte s'ouvre. Pénètre une chose partagée entre deux couleurs : le blanc et le brun. On dirait un jour d'automne balançant entre la pluie et le beau temps. Une chose qui remue avec lenteur; une main de peintre fixant une idée.

Une chose entra. Le blanc se déploya dans les recoins de la chambre, les illumina; tandis que le brun alla droit aux fenêtres, et le soleil alors fut guidé vers la chambre.

La porte s'était ouverte sur une jeune fille, Amîna.

1. D'un recueil de contes intitulé *Malentendus*, paru au Caire en langue arabe (1942). Traduit par l'auteur (traduction inédite).

— Venez-vous à moi les mains vides?

— Excusez-moi, mon ami. Je n'ai pas achevé le pull-over. Il ne reste qu'une seule manche. A peine rentrée chez moi hier soir, je me mis à l'ouvrage. Mais j'en fus détournée aussitôt par la visite d'une amie. Ce matin, j'ai dû sortir; mon père m'avait chargée de certaines courses.

— Bravo! Bravo! des visites le soir et des sorties le matin. Pourtant vous savez bien que j'attends impatiemment le pull-over. Je vous avais bien dit que je partais en voiture demain matin à 9 heures, pour le désert, en compagnie de quelques amis. Ne vous avais-je pas avertie que je serais en tenue de sport et qu'il me fallait donc le pull-over. D'ailleurs j'en ai vaguement parlé à mes amis. Que penseront-ils s'il n'orne pas ma poitrine? Voulez-vous que je sois leur risée? Pourquoi ce silence...? Parce que vous êtes en fraude. Voyez comme votre visage est pâle. Vos paupières semblent avoir lutté toute la nuit pour éviter de se rapprocher.

» Ecoutez-moi. Vous ai-je priée par hasard de me tricoter ce pull-over? C'est vous qui avez désiré me l'offrir. Vous m'avez dit : « Vous verrez comment je suis adroite, et si je ne le suis pas, je m'appliquerai à l'être par amour pour vous. Vous porterez un pull-over sans pareil. Mes yeux, tout en observant mes doigts, y inséreront une riante fraîcheur. » Ce n'est que de la poésie tout cela, mon amie. Mais le pull-over, cet objet concret, où est-il? Vous tournez la tête. Cela vaut mieux.

Vers le Nil, vers ce dont on n'aperçoit ni le commencement ni la fin. Le souffle peut alors s'étendre; plus de risque d'étouffer.

Amîna s'appuya sur une barrière, au bord de l'eau. Les barrières ne sont point élevées pour Amîna, car rien ne peut la submerger : elle-même submerge. Elle a été créée pour s'étaler, pour inonder. Amîna est un autre Nil.

Le pont soudain se coupa en deux pour livrer passage à une barque à voile, le vent mort, les rames étaient à l'œuvre, mais avec tant de douceur. On eût dit que la barque priait l'eau de lui permettre de voguer, ou bien s'excusait de la fendre.

Amîna interpella la barque :

— Vers où? Que portes-tu? Du miel ou de la paille? Du blé ou bien des dattes? Le voyage t'a sans doute exténuée. Puisse celui qui t'attend ne point recevoir le miel ramolli par le soleil, la paille envahie par l'eau, le blé dévoré par le charençon, les dattes souillées de poussière... A quoi bon rouler si ton chargement ne satisfait point? Celui qui t'attend dédaignera les peines endurées. Qu'aurais-tu enduré en flottant? N'es-tu pas une barque? Est-ce que la guerre épuise le guerrier? N'est-il pas né pour se battre? O barque. Hé! hé! Avant d'échapper à mon regard... tu échapperas trop vite, car je veux épargner ma vue pour cette nuit. Avant de disparaître, ô barque, je te le dis : ancrer est plus pénible que naviguer... Le pont est encore ouvert; si ton chargement risque de décevoir, rebrousse chemin. Crains l'ignorance du cœur. Barque, retourne, retourne!

— Qu'as-tu fait, Amîna? L'échec paraît gravé sur tes traits.

— L'échec? Tu as raison, père.

— A qui as-tu parlé? Que vous êtes-vous dit?

— Je m'en fus de bonne heure chez le même patron. Je m'excusai de n'avoir pu tenir ma promesse; je lui répétais ce que tu m'avais soufflé, père. Je lui dis que je n'avais pas pu apporter le pull-over, parce que j'avais été soudain à court de laine, que cette laine était rare, que j'en avais cherché vainement hier. Mais il s'emporta et, menaçant, me fixa un dernier délai. Il me faut lui remettre le pull-over demain avant 9 heures du matin. Je dois me soumettre, je dois... Je redoute la concurrence. Qui sait? Une autre jeune fille peut bien être plus adroite de ses mains.

— Penses-tu qu'il nous donnera quelques piastres? Ou bien s'obstinera-t-il à ne vouloir pas récompenser le premier travail?

— Il ne nous donnera rien, père.

— Si tu lui disais la vérité?

— Lui dirai-je par hasard que j'ai manqué à ma parole parce que, n'ayant pu payer la note d'électricité, nous nous sommes trouvés sans courant et qu'alors il n'était plus possible de tricoter la nuit? Lui dirai-je que je suis chez ma

tante dès 8 heures du matin pour m'occuper jusqu'à 6 heures du soir de ses trois enfants et que, en échange, ma tante nous nourrit tous les deux? Ou bien lui dirai-je que tu as perdu ton emploi? Non. Non. Je ne puis accepter l'aumône de cet homme.

— Mais ce n'est point une aumône, Amîna. Et quand cela serait, est-ce que cet homme est vil au point que tu redoutes d'exciter sa pitié?... Je voudrais le connaître.

— Non, père. Non. Tu ne le connaîtras pas... A la vérité, je ne doute pas qu'il m'aurait donné une livre ou même plus si je lui avais expliqué notre cas. Mais je n'ai pas osé le faire. Le prierai-je de me venir en aide alors qu'il me croit à l'abri du besoin?

— Mais tu ne l'es pas.

— C'est ce qu'il croit... Plutôt, je l'ai amené à le croire. Non. Réclamer un millième à cet homme est chose impossible. Il ignore l'infortune, et je m'en voudrais de lui en dévoiler les plaies.

— Etrange.

— Ah! si tu savais.

— Si je savais quoi?

— Ai-je dit quelque chose? Ai-je...?

— Tu as dit : « Ah! si tu savais. »

— Alors je n'ai rien dit. Je n'ai d'ailleurs rien à dire.

— Tu tricoteras donc la manche, cette nuit.

— Oui.

— Et ta vue? je crains que tu ne l'épuises.

— N'aie crainte, père. Je l'épargne depuis midi, après avoir promené mon regard sur le Nil, peu, très peu.

— Mais à quelle lumière tricoteras-tu?

— A celle d'une chose qui se consume, là, dans ma poitrine.

— Tu as baissé la voix. Je n'ai pas entendu.

— J'ai dit : à la clarté de la lune... la lune est bien l'amie de ceux qui logent dans l'obscurité.

Le père s'installa près de sa fille. Les doigts d'Amîna se mirent à remuer, et la laine se laissait faire.

Le père serra la jeune fille contre sa poitrine :

— Amîna. Ne m'abandonne pas. Mon affection est égale à celle d'un mari. Tu es heureuse près de moi. Le serais-tu avec un compagnon, Amîna? Pourquoi tes yeux sont-ils

tout à coup humides ? Vas-tu pleurer sous les regards de la lune ? Ah ! Amina... Amina... Je n'ai pas su m'exprimer. Excuse-moi. Je parlais en ne pensant qu'à moi-même.

Amina répondit : « Est-ce que l'homme peut penser à autre chose qu'à lui-même ? »

Et les mains se remirent à remuer.

BISHR FARÈS.

TÉMOIGNAGES

DE

L'ISLAM

D'HOMME A HOMME

« Les pays ont toujours été pour moi des hommes. » Ce mot est de Lamartine. Il va loin, et j'aime de le suivre. Au point de ma vie où me voici parvenu, j'ai déjà connu bien des lieux, et souvent fort étrangers; parcouru de nombreux pays, contemplé tant de paysages, illustres ou obscurs. Mais je puis bien dire que ce sont toujours des hommes, d'abord, et l'Homme, en premier, que j'ai voulu y chercher, que j'y ai vus. Et pas moins dans ces territoires d'au-delà de notre Méditerranée où j'ai vécu assez longtemps, dans cette sensible Afrique du Nord qui ne cesse de tenir nos soucis et nos espoirs en éveil.

Les faibles dissemblances de l'univers, et en particulier du monde méditerranéen, je les ai toujours vues se fondre dans un heureux ensemble de similitudes. Il n'y a rien, sur les rivages maghrébins, qui ne tire après soi tout un cortège de parentés millénaires avec tous les autres visages de la nature et des civilisations qui nous ont faits ce que nous sommes. J'en dis autant des êtres humains.

Pesant mes mots, car je les formule dans un de ces moments éphémères de la longue durée où l'on peut craindre que tout mot manque son but ou frappe une cible mortelle, je me laisse aller à donner l'existence à des visions du souvenir.

Cela se passait sur les rivages de la Kabylie, l'été dernier. Entre le cap Bengut et le cap Tedlès, dans l'antiquité du paysage et des mœurs rustiques, ce n'était pas seulement le parfum de la Bible que je humais, non, mais la vie même du monde grec que je retrouvais. Quelques figuiers, et de la vigne qui vient mourir près d'une plage sablonneuse et déserte où s'enlise un reste d'oued à roseaux et lauriers-roses... Cela était en vérité l'image même de la solitude que j'ai con-

nue, par un midi d'août, sur le littoral de la Crète qui respire vers le Sud, qui porte l'haleine des siècles minoéens vers l'odeur d'Alexandrie et des temples d'Égypte. C'étaient les mêmes roseaux qui bruissaient jadis les confidences de Midas, les mêmes lauriers où s'étaient cachées les nymphes, et Nausicaa, la fille aux bras blancs. Le marabout sous les oliviers d'une colline d'où se découvraient les ceintures de couleur de la mer dans les sables liquides agités par le vent et la vague, jaunes, vertes et bientôt tout l'azur, le marabout kabile, avec ses coupolettes, rendait un pieux salut à la chapelle d'Hagios georgios où j'ai bu l'eau fraîche sur un promontoire des Cyclades.

Les êtres vivants ne décevaient pas davantage que la nature cette identité profonde que je voyais aux lieux et aux âges. Des pâtres enfants menaient des chevreaux et des brebis sous les térébinthes nimbés par le soleil couchant, comme issus des idylles, d'un pas mesuré par des dactyles et des spondées mémorables. Et des vieillards, des anciens, des vénérables, drapés dans le burnous, portant incliné sur le chef le chapeau de paille conique, avec les pieds ficelés dans des coques en peau de chèvre, apportaient au chœur invisible le message de la tragédie, le secret d'Œdipe.

Et pourtant c'était ici l'Islam.

Et pourtant, un peu plus loin, c'était aussi l'Occident. Je ne peux négliger de dire l'émotion qui vous reprend aussi souvent qu'on revoit ce que l'homme européen a fait ici, ces plaines qu'il a fécondées, ces villages qu'il a bâtis, avec leur clocher, leur estaminet, leur mairie, leur forge, leur école, d'un style parfois non moins saugrenu que les nôtres, mais combien d'autant plus touchants! Au milieu de tant de travaux, de soins, de végétations déjà séculaires, il est des allées de platanes dont l'ombre chaleureuse mène droit au cœur des plus vieux aspects de notre civilisation paysanne.

Ainsi l'Islam et l'Occident se trouvent-ils mêlés dans le climat même de l'homme éternel que la Méditerranée baigna dès les origines. Comment concevoir, comment admettre que cet homme, unique en vérité dans ses espèces profondes, se dédouble en deux loups, devenus loups l'un à l'autre? L'esprit se refuse à tolérer l'image de ces vigneron, de ces laboureurs dont les mains, faites pour recueillir dans leurs rides le limon de la glèbe, deviendraient soudain les armes des

mauvais maîtres. L'esprit se refuse à tolérer l'image de ces bergers, de ces gauleurs d'olives roulant sous leur coiffe les sombres desseins du désespoir et de la vengeance.

N'étaient-ils pas semblables à l'homme éternel de notre rivage commun, ce vieillard sur sa mule, avec l'épouse, avec l'enfant, à qui je montrais, à peine dessinée dans la nouveauté de son fil d'or, la première lune de ramadan, et qui m'en remerciaient par le sourire d'une connivence cordiale? Et cet autre ancien dans son burnous, qui écoutait, avec une attention si soutenue, en les approuvant, les gens à veston délibérer de quelque modeste projet d'amélioration municipale? Et ces petits garçons, et ces femmes porteuses d'amphores, riant et me touchant la main, au bord du sentier, et leur bonjour à travers les champs?

Il n'est pas nécessaire qu'on me rétorque les arguments de la naïveté, de la bucolique, de l'illusion champêtre. Moins que personne je n'ignore la complexité des problèmes qui se débattent entre ces peuples et nous, entre leurs idées et les idées d'Europe, entre leurs classes et les nôtres, entre l'Islam et l'Occident, si l'on veut réduire les énoncés du drame à des antinomies faciles. Mais je les tiens pour plus apparentes que réelles. Comme les pays, les problèmes sont d'abord les hommes qui les incarnent, et le drame universel se ramène toujours au drame des comportements de l'homme devant l'homme.

Quoi qu'il arrive demain, entre les hommes à veston et les hommes à burnous, rien ne peut plus empêcher que déjà parmi ceux-ci il en est qui ont fait graver dans *notre* langue, en français, les épigraphes de la mort et de la mémoire sur les stèles à croissant de leurs tombeaux. Et c'est dans la même terre que les uns et les autres réunissent leurs humeurs. Il est temps encore que les hommes vivants méditent cette leçon des hommes défunts.

GABRIEL AUDISIO.

TÉMOIGNAGE DE L'ISLAM

NOTES SUR LES VALEURS PERMANENTES ET ACTUELLES DE LA CIVILISATION MUSULMANE

Chaque civilisation, chaque nation, chaque race, chaque groupe humain, qui accomplit sa destinée, devient sur son plan, une « personne », avec tout ce que cela comporte d'unique, d'irremplaçable, et, par cela même, prend une valeur universelle, apporte un témoignage dont tout l'humain peut tirer profit.

L'intérêt que présente le monde musulman n'est pas seulement son rôle historique (liquidation du monde antique, transformation du régime de la Méditerranée, transmission de la sagesse grecque, scolastique médiévale, algèbre, troubadours, amour courtois...); il offre dans sa structure même comme dans sa vie quotidienne, un enseignement dont on peut dire qu'il est toujours actuel.

Une civilisation, très suffisamment, et même parfois âprement terrestre, mais axée malgré tout sur la transcendance et basée en principe sur la primauté du spirituel, écarte aussi bien le totalitarisme que l'utilitarisme, s'oppose à tout ce qui absorbe l'esprit dans la masse ou le subordonne à la production des richesses.

De l'attitude musulmane fondamentale résultent, malgré les imperfections qui ne laissent pas d'estomper sérieusement l'essentiel témoignage : une leçon de ce qu'on appelle aujourd'hui « personnalisme » et de ce qui est somme toute l'humanisme véritable, une possibilité d'efficace liberté et d'équilibre entre la société et l'individu, un sens de la jus-

tice, de l'égalité dans la variété, de la tolérance jusque dans la guerre, de la pauvreté jusqu'au sein des villes les plus fastueuses, de la tenue jusque dans la misère, du rite et de la pureté rituelle, la conviction que rien ne compte à côté de l'Absolu, avec le corollaire que tout ce qui existe n'existe que par participation à l'Absolu, c'est-à-dire que tout est « sans prix », dans les deux sens, que tout ce qui arrive est adorable, comme disait Léon Bloy, et que rien n'a d'importance en dehors de cette participation à la Réalité.

De la liberté.

C'est l'équilibre entre la transcendance et l'immanence qui permet celui de la personne et de la société; c'est l'affirmation métaphysique qui permet la liberté dans la cité humaine. Dire en vérité et non pas seulement des lèvres : « *Allahou akbar*, Dieu est le plus grand », c'est fermer la porte à toute servitude, c'est se proclamer et se réaliser fondamentalement libre. L'esclave de l'Être absolu, le *'abd* d'Allah, le serviteur des attributs d'Allah, ne peut être véritablement l'esclave d'aucun être. Plus il est son esclave, plus il est libre à l'égard de tous les autres.

« Un sultan juste est l'ombre de Dieu sur la terre » et l'obéissance lui est due, mais seulement tant qu'il reste juste et dans les limites de la loi dont il tire toute sa légitimité. Essentiellement, comme le précisent jusqu'aux contes de fées, chaque fois qu'il est question d'un sultan, « il n'y a de sultan que Dieu ». Le Coran proclame que « Dieu n'aime pas les oppresseurs » (XLII, 38-41), qu'il punira, non ceux qui vengent une injustice, mais ceux qui oppriment les autres, qu'au demeurant la grande affaire est d'être patient et de pardonner. A propos de quoi les commentateurs déclarent qu'il convient d'être indulgent envers le faible, mais inflexible envers le fort injuste. Péguy aurait approuvé les vers du *Jardin des Roses*, dans lesquels Saâdi, au pays des potentats, déclare que « le soupir d'un seul opprimé suffit à bouleverser le monde », que « les princes sont plus établis

pour garder leurs sujets que les sujets pour obéir aux princes », que « le berger est pour le troupeau, non le troupeau pour le berger ».

C'est l'affirmation d'un principe supérieur qui permet, non seulement la liberté, mais aussi l'égalité et la fraternité, parce qu'elle fonde la valeur de la personne. « Je comprends, écrit Saint-Exupéry dans la méditation finale de son dernier livre sur les valeurs de l'antique civilisation chrétienne, je comprends l'origine du respect des hommes les uns pour les autres. Le savant devait le respect au soutier lui-même, car à travers le soutier il respectait Dieu dont le soutier était aussi l'ambassadeur. » Héritant de Dieu, « ma civilisation a fait les hommes égaux en l'homme,... a fondé le respect de l'homme au travers des individus,... a fait les hommes frères en l'homme ». Grâce à l'Absolu, ils sont liés et non juxtaposés; la société est une cathédrale et non la somme de ses pierres. Aucune pensée particulière n'a le droit de s'imposer aux autres pensées, aucun peuple aux autres peuples, aucune race aux autres races, sous peine de confondre « l'unité de l'Être avec l'identité de ses parties », de dévaster « la cathédrale pour aligner les pierres ».

L'homme est créé à l'image de Dieu, et tous les êtres sont « la famille de Dieu », dit Ibn 'Arabi d'après un hadith connu. Ce reflet et cette parenté confèrent à chaque homme une valeur transcendante à son individualité et une dignité inaliénable à quoi que ce soit.

De la justice et de la charité.

Cette justice, cette charité, cette modération sont recommandées par le Coran et le Hadith. Dieu a dit : « Le bien et le mal ne sont pas égaux. Rends le bien pour le mal et ton ennemi deviendra ton défenseur et ton allié » (XLI, 34). Comme l'écrit Aldous Huxley dans *La Fin et les Moyens*, « la violence ne saurait amener de progrès véritable à moins que, à titre de compensation et de réparation, elle ne soit suivie de non-violence, d'actes de justice et de bonne volonté ». Et nous trouvons encore dans le Coran : « La jus-

tice tient de près à la piété (v, 11). Soyez droits et équitables; témoignez en vue de Dieu seul, serait-ce contre vous-mêmes » (iv, 134). Il conseille la modestie à la créature et s'oppose à tout « orgueil de la vie » : « Ne marche pas fastueusement sur la terre, tu ne saurais la trouver, pas plus qu'égaliser la hauteur des montagnes » (xvii, 39).

Il affirme que les hommes sont une seule race et, primordialement, un seul peuple. On ne saurait trop souligner à notre époque l'importance de cette déclaration : « C'est Lui qui vous a créés d'un seul individu (vi, 98; vii, 189). Les hommes formaient autrefois une seule nation (ii, 209; x, 20). O hommes! nous vous avons créés d'un homme et d'une femme; nous vous avons partagés en familles et en tribus afin que vous vous connaissiez entre vous. Le plus digne devant Dieu est celui qui le craint le plus » (xlix, 13).

Le pluralisme confirme l'unité; la diversité est principe d'harmonie non de confusion. Si les sectes qui divisent la religion sont blâmables, chacun se complaisant égoïstement et orgueilleusement « en ce qu'il a » (xxx, 31), les différences de langues et de couleurs entre les hommes sont « une leçon pour les mondes » (xxx, 21). Au surplus, le meilleur conseil n'est-il pas celui-ci : « Si Dieu avait voulu, il aurait fait de vous un seul peuple... Courez à l'envi les uns des autres vers les bonnes actions. Vous retournerez tous à Dieu; il vous éclaircira lui-même la matière de vos disputes » (v, 53).

Les hadith développent et précisent : « Si vous voulez ma miséricorde, soyez miséricordieux envers mes créatures. Après la croyance en Dieu, le summum de la raison, c'est de montrer de l'affection pour le prochain et de faire le bien à tout homme, juste ou pervers. » Ils réclament la bienveillance pour tous les êtres, y compris les animaux, et promettent une récompense pour le bien fait à toute créature douée d'un cœur vivant. Ils ne préludent ni à Nietzsche, ni à Machiavel, ni aux théoriciens de la volonté de puissance. Ils blâment ceux qui recherchent le pouvoir et moquent ceux qui ne s'aperçoivent pas qu'ils sont les premiers esclaves de leur propre autorité. Ils proclament qu'un « arabe n'est supérieur à un étranger, ou un blanc à un noir, que par la piété ». Dieu a envoyé sa *rahma* au monde entier, « aux rouges et aux noirs ». Quelqu'un ayant appelé Bilâl, le pre-

mier muezzin, « fils de négresse », le Prophète réprimanda sévèrement l'insulteur, lui reprochant de montrer « des sentiments antéislamiques ».

« Aide ton frère musulman, disait un jour Mohammed, opprimé ou oppresseur. » Et comme on lui demandait comment faire en ce dernier cas : « en l'empêchant d'être injuste », fut la réponse.

De la guerre.

La guerre elle-même devrait être soumise aux lois de l'humanité, de la justice et de l'honneur. Théoriquement, elle ne devrait être que « sainte », — ce qui d'ailleurs est assez scabreux pour la sainteté et peu conforme au spectacle de l'histoire, car la guerre ne reste pas longtemps sainte, en admettant qu'elle l'ait jamais été, pas plus que le diable ne reste longtemps ermite, — mais ce qui impose malgré tout certaines limites aux brutalités et aux machiavélismes. De fait, les premières conquêtes de l'Islam se firent dans une atmosphère de modération relative qui contraste avec celle de bien d'autres guerres antiques ou modernes, de peuples musulmans ou non-musulmans.

Aux tribus barbares de l'Arabie du VII^e siècle, le Prophète, qui n'avait pas toujours été plein de mansuétude pour tous ses ennemis, disait ces paroles, qui sortaient sans doute pour la première fois de la bouche d'un chef de guerre : « N'usez ni de fraudes ni de ruses. Ne luez pas les enfants. N'opprimez pas les habitants du pays ennemi. Ne détruisez pas les maisons. Ne dévastez pas les champs et les vergers. Ne coupez pas les palmiers. » Et le premier calife, Abou Bakr, répétant ces recommandations à ses généraux, ajoutait ces paroles non moins étonnantes pour nous contemporains des guerres totales : « Si tu conclus un traité, observe-en les clauses. » Tout cela était dit au temps où le « bon » roi Dagobert, plantant son épée en terre après la bataille, faisait tuer tous ceux de la population vaincue qui dépassaient la hauteur de ce fer.

Le Coran admet la violence répondant à la violence, pour

réparer l'injustice, amener un meilleur ordre des choses et permettre aux monothéistes de prier librement (xxii, 40-42). Mais, quelle que soit la véhémence d'appels au *jihâd*, dont il est possible de faire abus si l'on ne tient pas compte des circonstances de chaque verset, il précise : « Combattez dans la voie de Dieu contre ceux qui vous font la guerre, mais ne commettez pas d'injustice en les attaquant les premiers, car Dieu n'aime pas les injustes » (ii, 186). « La paix est un grand bien » (iv, 127)¹.

La guerre, elle, « la guerre est un tyran, *al harb gha-choûm* », dit le proverbe. Celui qui provoque la guerre est injuste, disait le calife 'Ali. Quand au grand *jihâd*, à la grande guerre sainte, c'est celle qui est faite « contre nous-mêmes », celle qui est menée, avec l'épée du renoncement, contre les égoïsmes de l'âme, les tyrannies du désir et les illusions de l'individualité.

Le Vieux de la Montagne.

Il est remarquable qu'aucun penseur politique musulman ne fonde sa doctrine sur autre chose que la justice et la raison. Des théoriciens hommes d'action, des hommes d'Etats réalistes, comme Ibn Khaldoun en Occident, Abou'l Fadl en Orient, ne parlent pas à cet égard autrement que le platonicien Al Farabi, qui consacre une grande partie de sa *Cité Parfaite* à exposer avec une froide ironie les principes de la « cité de l'ignorance », basée sur le droit du plus fort, l'indifférence à la justice et la lutte universelle. Nizam-al-Mouk lui-même, qui gouverna sans excès de scrupule avant d'être assassiné par un émissaire de Hasan Sabah, quand il veut caractériser les qualités de gouvernement par excellence, parle de modération et de justice.

Seul fait exception justement ce très hérétique Vieux de la Montagne, le *cheikh al djebal*, ce Hasan Sabah, ivre de

1. Comp. avec les atroces prescriptions de Moïse (Deuter., xx, 10 et suiv.).

spéculation et d'orgueil sur les hauteurs d'Alamout, comme l'Autre sur celles de Sils Maria, et pour qui l'arcane suprême était : « Rien n'est vrai, tout est permis. » C'est au fondateur des Hachichin — Assassins — qu'on peut seulement, dans le monde musulman, attribuer un point de vue quelque peu analogue à celui que nous avons entendu soutenir sur les esprits infirmes affligés de concepts moraux. Point de vue qui restait d'ailleurs chez lui ésotérique, et que les hommes du XX^e siècle ont vulgarisé avec les résultats dont nous sommes les témoins.

De la pauvreté.

L'erreur de notre époque n'est pas sans doute de développer l'industrie pour nourrir une population qui serait, sans cela, surabondante, mais de créer anarchiquement des besoins souvent factices afin de travailler à les satisfaire avec profit, d'où nouvelles nécessités d'exploitation et de destruction des hommes.

Une civilisation basée sur une métaphysique de l'Être ne pourra, quels que soient les appétits terrestres de ses représentants, se donner corps et âme à la lutte effrénée pour la production de richesses souvent même illusoire. C'est plutôt par l'excès contraire qu'elle sera, économiquement, déficiente. Une maxime attribuée au Prophète conseille judicieusement de travailler pour ce monde comme si l'on devait toujours y vivre et pour l'autre monde comme si l'on devait mourir demain. « Recherche, avec ce que Dieu t'a donné, la vie future, et ne néglige pas ta part en ce monde », dit le Coran (xxviii, 77). Mohammed disait à ses compagnons redouter moins pour eux la pauvreté que le désir des richesses. Dieu lui-même avait dit dans son livre : « La vie de ce monde n'est que la jouissance de l'illusion (iii, 182). Ceux qui veulent la vie de ce monde et sa pompe, ceux-là nous rétribuons leurs œuvres en elle, et ils ne seront lésés. Ce sont ceux-là qui, en l'autre vie, n'auront que le feu » (xi, 18-19). Le Coran reproche aux hommes d'être préoccupés par la soif des richesses (cii, 1), recommande de ne

pas se laisser éblouir par la prospérité des infidèles (III, 196), apostrophe, non sans une certaine ironie, les guerriers de Médine : « Vous désirez les biens de ce monde et ce sont ceux de l'autre qu'Allah veut vous donner » (VIII, 68).

Le hadith répète à satiété que les richesses ne cessent d'être scabreuses que si elles sont employées dans la voie de Dieu et pour secourir les pauvres, qu'elles ont besoin d'une purification par l'aumône la plus large, que les pauvres entrent au paradis bien avant les riches, que l'adorateur du dinar périra. La *zakat*, un des Cinq Piliers, établit l'obligation légale de l'assistance; les pauvres étant considérés comme ayant leur part de droit dans la fortune des riches.

« Moi, dit l'Enfer, je reçois spécialement les orgueilleux, les hommes forts en chair et les riches. Comment se fait-il, dit le Paradis, qu'il n'entre chez moi que les pauvres, les faibles et les humbles? » La poursuite passionnée de l'or est une offense envers Celui qui donne le rizq. Saint Paul (Ephès., v, 5), assimilait la cupidité à une idolâtrie. Certes il serait abusif de présenter les Musulmans comme immunisés contre le culte des richesses. Parmi les premiers *moujâhidin* eux-mêmes, beaucoup ne laissèrent pas d'être poussés par l'appât du butin. Mais le martyr, disait le Prophète, est celui qui donne sa vie pour autre chose que la fortune.

On peut même discerner dans les milieux bourgeois musulmans une tendance à penser que la richesse est un signe de la faveur divine, et la prospérité matérielle le résultat normal et comme la preuve tangible de la vertu, conception qu'Aldous Huxley rattache chez nous au calvinisme. Mais les textes que nous venons de citer posent une barrière à la généralisation d'un tel point de vue. Le Prophète jugeait les biens de ce monde un signe plus inquiétant que favorable. « Ce que je crains surtout pour vous, disait-il un jour du haut de sa chaire dans la mosquée de Médine, c'est ce qui vous sera donné des biens de ce monde. » « Le bien peut-il amener le mal? » lui demanda un auditeur qui ne se sentait nullement effrayé par une telle perspective. Mohammed se tut brusquement, resta immobile. « Voici la révélation qui lui vient! » se dirent les fidèles. Après un grand moment de silence, le Prophète, essuyant la sueur qui coulait à grosses gouttes de son front, fit approcher celui qui l'avait interrogé, et répéta

par trois fois : « Est-ce que les splendeurs de ce monde méritent vraiment le nom de bien? »

Dès les premières conquêtes, les pieux musulmans ne virent donc pas sans inquiétude affluer les trésors de l'Afrique et de l'Asie. Ils évoquaient non sans nostalgie le temps où le Prophète passait de longs jours sans autre nourriture que de la bouillie d'orge, du lait et des dattes, balayait lui-même sa chambre, raccommodait ses vêtements et ses sandales; où Fâthima, sa fille, avait les mains calleuses à force de moudre le grain; où 'Ali, son gendre, avait dû aller ramasser lui-même de l'herbe, le matin de ses noces, pour payer le repas; où un corsage de cinq dirhems faisait la joie de sa femme Aïcha; où le calife 'Omar s'imposait l'austérité la plus stricte.

A cette époque, les Arabes du Hijaz pratiquaient nécessairement la frugalité. Plus tard, aux temps fastueux des Abbassides, les mystiques et les saints apportèrent un contre-poids à l'afflux des richesses. Désormais, — et cela ne peut être complètement vain — l'un des noms du *çoufi*, du religieux, de l'homme engagé dans la voie spirituelle, sera *faqir*, c'est-à-dire pauvre.

Des rites.

Appuyé à l'Essentiel, l'homme doit pouvoir travailler pour ce monde sans lui être asservi. L'Islam lui conseillera d'aller « chercher la science jusqu'en Chine », s'il le faut, et une maxime célèbre proclamera l'encre du savant plus précieuse même que le sang du martyr; — l'instruction étant une obligation pour tout musulman, et pour toute musulmane (ce qui est bien oublié en Afrique du Nord). « Si les hommes savaient, dit une autre, combien Dieu aime voir vivifier sa terre, il ne resterait pas une seule parcelle inculte sur le globe. — Si le dernier Jour arrive et que quelqu'un de vous se trouve tenant un rejeton de palmier, qu'il le plante quand même. Va couper du bois dans la montagne plutôt que de mendier. » Les jugements de valeur seront imprégnés d'humanisme. « Quand l'homme meurt, dit un hadith,

ce qui vient de lui périt avec lui sauf trois choses : l'aumône qu'il a faite, la science qu'il a transmise, un enfant vertueux. » « J'ai été envoyé, disait le Prophète, pour parfaire ce qu'il y a de généreux dans la nature de l'homme. »

La fameuse résignation musulmane (ce qui est d'ailleurs un pléonasme, puisque musulman signifie justement résigné, soumis), si mal comprise par les critiques de l'Islam et même par les Musulmans, ne doit pas être le renoncement à l'action, le fatalisme passif ou la négation du libre arbitre, mais la libération du moi profond. Ayant une fois pour toutes admis l'ordre éternel et accepté sa parfaite dépendance, le serviteur de Dieu, le *'abd* est délivré de l'angoisse, qui n'est pas pour l'action un poison moins néfaste que le fatalisme. Même sans atteindre la liberté souveraine des mystiques, la *hourriya* des *çoufis*, il doit connaître une libération suffisante pour favoriser la tenue de sa vie, éviter théoriquement les « superstitions » qui ne sont pas des rites, en même temps qu'il possède un sens des rites qui doit contribuer à faire de la vie une œuvre d'art.

« Attache ta chamelle et confie-toi à Dieu », avait dit le Prophète au Bédouin qui lui objectait que, si tout dépendait de Dieu, il n'était pas besoin de prendre des précautions. De même, les penseurs musulmans n'ont pas été sans prendre conscience des ravages que peut engendrer le *mek-toub* mal compris : abdication, inertie, imprévoyance, insouciance au lieu d'acceptation, renonciation au lieu de « renoncement », fatalisme qui rejoint le déterminisme matérialiste.

Sans doute, dit Saâdi au chapitre III du *Goulistan*, on n'obtient que ce que Dieu veut bien que l'on obtienne et rien ne prévaut contre sa Décision, l'effort de l'homme est relatif et subordonné, mais « les sages disent que quoique la distribution des biens soit dans la main de Dieu, il faut travailler pour les acquérir, et que, quoique les maux soient prédestinés, il faut toujours se tenir en garde pour les éviter... Quoique notre heure soit fixée à tous, on ne va pas de gaieté de cœur s'exposer au dard de la vipère... Si l'on ne sème point le grain dans l'incertitude, on ne recueille pas la moisson... Quoique Dieu soit le dispensateur de tous biens, il veut qu'on les achète par le travail. »

Ce que le *mektoub* sainement compris exclut, c'est l'inutile impatience, la folle agitation, la vaine révolte. « Il fait toujours beau », disait Leibniz à quelqu'un qui lui faisait remarquer la sérénité du ciel ce jour-là. A quoi bon s'indigner contre les intempéries, éprouver comme une injustice personnelle la chaleur ou la pluie? Mais il est par contre très important de ne pas accepter sans réaction nos propres fautes, de ne pas rester inertes devant nos lacunes et nos faiblesses.

C'est pourquoi un hadîth aussi célèbre que méconnu fait dire au Prophète : « Les impies de ma communauté sont ceux qui disent : il n'y a pas de libre arbitre. »

Les compagnons du Prophète n'arrivaient pas à s'affranchir de la crainte des présages, de la jalousie et de l'attachement aux préjugés ou opinions personnelles, ce qui constituait comme une triple paralysie religieuse, morale, intellectuelle. Mohammed leur conseilla les remèdes suivants, d'une remarquable sagesse : « Quand vous avez observé un mauvais présage, continuez tout de même votre route. Quand vous éprouvez de la haine, gardez-vous de toute action injuste. Quand vous avez une opinion, ne la prenez pas pour une certitude. »

Comme les fagots du bûcheron, dans le poème d'Al Attar, avaient pris la valeur de l'or, parce qu'ils avaient été touchés par le roi, la constante référence de la parole et de la pensée, malgré tous les automatismes et tous les conformismes, à un Absolu transcendant, à un Absolu qui est aussi, en un sens, une Personne, confère au quotidien une valeur inestimable. Sans les reflets du soleil, « les choses ne seraient que ce qu'elles sont ». Le sacré se juxtapose sans cesse au profane pour lui infuser une saveur, pour donner de la tension à la vie, pour inspirer un souci vraiment humain de pureté. Le propre de l'homme, quelque latitude qu'il donne à ses instincts, est de faire un choix entre eux, de se conduire à la fois en être moral et en « artiste » (ceci complétant et garantissant cela), de faire même certaines choses et de s'en interdire d'autres, pour ainsi dire sans raison. Chez les peuples dits « primitifs », le système des tabous tourne à l'obsession et au quasi-délire. Mais il y a lieu de penser qu'Adam eut tort, à tous égards, en ne respec-

tant pas ce principe et en touchant au seul arbre du Jardin qui lui était interdit.

Les prohibitions alimentaires, par exemple, pour lesquelles on s'ingénie à trouver des raisons hygiéniques, magiques, totémiques, etc., n'en ont peut-être fondamentalement que d'esthétiques et rituelles. Elles ont pour conséquence un souci de tenue, un scrupule de pureté, plus importants somme toute pour l'individu et la société que le risque de pousser la gratuité jusqu'à l'excès. Il s'agit d'être homme et l'homme est un être qui ne se passe pas du sacré. On l'a enterré « comme un chien », disent les Chrétiens d'un cadavre qui n'a pas passé par l'église et les Marocains d'un mort qui n'a pas été salué par les vociférations des femmes. L'interdiction des boissons fermentées n'est peut-être pas seulement inspirée par des considérations à proprement parler morales, mais aussi par le double souci de conserver la tenue et d'éviter au corps comme au vêtement un contact impur. Les amateurs de vin cessent d'en boire quarante jours (ou huit, ou quatre, selon leur zèle) avant le Ramadhân, pour laisser le temps de s'effacer aux taches que cette boisson est censée faire à l'estomac. Quant à l'ivresse, il en est des formes plus subtiles; les poètes, les musiciens, les danseurs et les mystiques savent comment on peut, on doit même être « ivre sans vin ».

Du jeûne de Ramadhân, on pourrait dire les mêmes choses, outre qu'il est un exercice de volonté et de générosité, le temps par excellence de l'insertion du sacré dans le profane, du resserrement de la communauté, du renouvellement du monde par le renversement de l'ordre habituel auquel aspirent tous les folklores.

Dans la réalité quotidienne et non seulement dans les livres d'hagiographie, les Musulmans ramassent sur leur chemin, pour qu'ils ne soient pas souillés ou foulés aux pieds, les morceaux de pain, ainsi que les bouts de papier sur lesquels pourrait être écrit un des noms de Dieu. Le long des rues d'une ville traditionnelle comme Fès, vous voyez souvent ces croûtes de pain et ces fragments de journaux ou de lettres placés respectueusement dans les trous des vieux murs; mais la chose est sans doute plus saisissante et significative dans une ville moderne. Rien de plus banal par

exemple que telle rue de la banlieue d'Alger, et qui rappelle mieux les faubourgs de Marseille ou de Paris. Je la suivais un jour, regardant non sans mélancolie l'incroyable tableau de Goya ou de Callot présenté par le délabrement vestimentaire des passants. Transposée à ce qui devait être en principe des vestons, des pantalons et des chemises, la *morag-qa'a* de loques cousues bout à bout des ascètes gyrovagues était la règle. Un homme d'allure assez terne, le buste à peu près couvert d'un paquet de chiffons industrieusement assemblés, mais pourvu, luxe rare alors, d'un pantalon formé de seulement trois ou quatre pièces, s'avancait du pas lent de ceux que rien n'attend, ou qui ne savent pas ce qui les attend et sont prêts à tout accueillir. Soudain, ses yeux, qu'il tenait baissés, rencontrèrent un vieux morceau de pain qui traînait sur le trottoir. Il se baissa, ramassa la croûte, la frotta un peu pour la nettoyer, la porta à ses lèvres et à son front et la plaça sur le rebord d'un mur. Ce geste courant, qu'on pourrait dire franciscain, est de ceux qui vous aident à vous réconcilier avec les hommes et avec la vie.

L'aviissement complet, le désespoir absolu deviennent plus difficiles à qui se sait, comme dit encore Saint-Exupéry, le messager d'un plus grand que soi; à qui se considère comme une des pensées divines, comme un des reflets de l'Être sur le miroir du non-être; à qui ne connaît pas seulement le côté extérieur de la vie (Coran, xxx, 6).

C'est pour ces raisons que le monde musulman, malgré la décadence de sa grande architecture, conserve, dans la vie courante, quand elle n'est pas trop contaminée, et dans les arts appliqués, quand ils ne sont pas touchés par la prétention « bourgeoise » ou le complexe de rivaliser avec l'Occident, un style authentique et « classique » dans le sens d'absence d'enflure (comparez les tombes des cimetières, ou les modes féminines).

« *Témoins vis-à-vis des hommes.* »

Certes, bien que loin d'être purement théorique, cet idéal est également loin d'être parfaitement réalisé par le monde musulman tel qu'il nous apparaît en l'an 1366 de l'Hégire,

et, pour peindre un tableau complet, il faudrait tracer aussi beaucoup d'ombres. Il faudrait notamment souligner, non seulement un défaut de méthode, mais, plus profondément, un manque de discipline aussi bien technique que familiale, sociale ou morale, résultat même de l'oubli des principes, qui paralysent souvent les plus louables efforts de rénovation et risquent d'amener, par des voies différentes, des reculs comparables à la dénatalité chez nous; — des germes d'anarchie ou des lacunes du sens de l'Etat qui appellent l'arbitraire, comme le despotisme, disait-on, ne pouvait être tempéré que par l'assassinat; — des chutes vertigineuses, des effondrements moraux, en raison même de la perte des armatures traditionnelles, des contacts trop brutaux avec l'extérieur de la civilisation moderne et peut-être aussi d'une certaine violence, d'une certaine âpreté, d'un excès de sensualité et d'un manque de mesure dans ce continent que François Bonjean appelle celui « de la passion ».

Mais, dans la complexité des faits et des principes, nous avons voulu discerner les grandes lignes d'un témoignage fondamental, souligner un apport actuel et permanent, tirer les leçons les plus profitables pour le monde contemporain, au sein duquel le moins qu'on puisse dire est qu'en 1947 de Jésus-Christ la Chrétienté ne parvient guère à réaliser son idéal de fraternité universelle et d'amour, et où, comme écrit François Mauriac, il est devenu difficile de prononcer certains « beaux mots dont s'enchaînaient nos pères ».

A une époque où l'anarchie des esprits et des cœurs a engendré celle des économies et la lutte générale des nations, il peut être bon de méditer sur une forme de culture qui s'est moins détachée socialement que beaucoup d'autres de la tradition primordiale, — qui nous rappelle aux principes, nous invite à réagir contre l'agnosticisme (étymologiquement : ignorance) moderne autant que contre le désastreux faux pluralisme des égoïsmes qui se prétendent sacrés, — qui a peu de responsabilités directes dans le déchaînement du chaos et dans le déclenchement des combats auxquels ses représentants n'ont pas laissé de prendre part, — qui nous invite, comme les circonstances, à un reclassement des valeurs dans un monde où la compétition pour les richesses aboutit à la destruction des biens élémen-

taires, — dont la force et l'assurance, affermies par ces mêmes circonstances, viennent, non du nombre de ses chars de guerre ou du bruit de ses vociférations, mais de sa foi (cette foi « effrayante », comme disait un jour Louis Massignon) et de la conviction imperturbable qu' « il n'y a de puissance qu'en Dieu ».

« Nous avons fait de vous une nation intermédiaire, dit le Coran (II, 137), afin que vous soyez témoins vis-à-vis des hommes. » Intermédiaires et témoins que beaucoup ont cherché à influencer ou à séduire, et que la seule façon d'allier sans réserve à la cause de la justice est d'apparaître comme justes.

Placés sur ce qu'on pourrait appeler la ligne de cœur de la planète, de Sumatra jusqu'au Maroc, cette « nation intermédiaire » est comme prédestinée à faire la liaison entre l'Europe, l'Asie orientale et l'Afrique noire. Du vieux monde qui se déchire, peut-être est-ce là le centre de gravité. L'Islam, dont les littératures et les métaphysiques commencent à être mieux connues, pourrait contribuer pour sa part à un nouvel humanisme qu'accompagneront peut-être les épreuves d'un nouveau moyen âge. Après s'être écartés au maximum, malgré leurs bases communes, à la fin du XIX^e siècle, l'Occident européen et l'Orient musulman pourraient se rejoindre, celui-ci ayant profité, positivement comme négativement, de sa rencontre, aux confrontations parfois angoissantes, avec celui-là; celui-là se trouvant ramené vers les conceptions traditionnelles épurées, tant par l'enseignement de ses propres aventures que par l'aboutissement parfois inattendu de ses sciences elles-mêmes; celui-ci ayant appris à mieux considérer les causes secondes qu'il avait trop tendance à négliger depuis la disparition des grands philosophes; celui-là s'étant convaincu que la contemplation de la Cause première est nécessaire pour mettre de l'ordre dans l'usage et la maîtrise de tout le phénoménal.

On peut par contre craindre que les cataclysmes planétaires actuels n'aient pour effet soit de replier le monde musulman sur lui-même, soit d'accentuer les aspects dissolvants de son évolution, soit les deux à la fois. Il est évident que ces cataclysmes ne sont pas de nature à développer une admiration sans réserve pour la civilisation occidentale, et il est d'expérience que les guerres accélèrent les processus

de dissolution, tuent bien des coutumes, engendrent du désordre dans les esprits et dans les mœurs. Il est plus facile de se laisser aller que de se réformer; plus facile de ne prendre à la « civilisation » que ses vices, de faire consister le « progrès » surtout dans le manque de tenue, de laisser de côté la « tradition vivante » sans éliminer pour autant la « tradition pourrie ».

Quoi qu'il en soit, d'un divorce définitif ou d'une rencontre sur le plan intellectuel et non seulement instrumental et technique, dépend sans doute en grande partie le sort, pour l'instant assez sombre, du monde de demain.

EMILE DERMENGHEM.

TABLE
DES
MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

JEAN BALLARD : <i>Préface</i>	7
-------------------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

POSITIONS

LOUIS MASSIGNON : <i>Situation internationale de l'Islam</i>	13
CHEIKH ABD EL RAZEK : <i>Déclaration</i>	19
CARLO SUARÈS : <i>Regards d'Alexandrie</i>	20
FRANÇOIS BONJEAN : <i>Quelques causes d'incompréhension entre l'Islam et l'Occident</i>	33
M. H. HAËKAL : <i>Les causes d'incompréhension entre l'Europe et les Musulmans et les moyens d'y remédier</i>	52
RENÉ GUÉNON : <i>Sayful Islam</i>	59

DEUXIÈME PARTIE

INFLUENCES ET ÉCHANGES

ASIN PALACIOS : <i>Contacts de la spiritualité musulmane et de la spiritualité chrétienne</i>	67
P.-G. THÉRY : <i>Conversations à Marrakech</i>	73
CHARLES SALLEFRANQUE : <i>Périple de l'amour en Orient et en Occident</i>	92
HENRI PÉRÈS : <i>La poésie arabe d'Andalousie</i>	107
GEORGES-ALBERT ASTRE : <i>Un précurseur de la sociologie au XIV^e siècle : Ibn Khaldoun</i>	131

TROISIÈME PARTIE

VUES SUR L'ISLAM
ET LE MONDE MUSULMAN

RENÉ GUÉNON : <i>L'ésotérisme islamique</i>	153
LOUIS MASSIGNON : <i>L'arabe, langue liturgique</i>	160
PHILIPPE GUIBERTEAU : <i>Islam, Occident, Chrétienté</i>	165
GEORGES MARÇAIS : <i>L'Église et la Mosquée</i>	174
FRANÇOIS BONJEAN : <i>Culture occidentale et culture musulmane</i>	185
G.-H. BOUSQUET : <i>Évolution juridique des populations musulmanes</i>	194
DANIEL VALDARAN : <i>La nouvelle élite musulmane en Afrique du Nord</i>	205
H. H. BENABED : <i>La condition de la femme musulmane</i>	211
HENRI BOSCO : <i>Chella</i>	221

QUATRIÈME PARTIE

ARTS ET LETTRES EN ISLAM

TAHA HUSSEIN : <i>Tendances religieuses de la littérature égyptienne d'aujourd'hui</i>	235
TEWFIK EL HAKIM : <i>Les lettres arabes à travers ce dernier quart de siècle</i>	242
SAADEDINE BENCHENEB : <i>La littérature arabe contemporaine en Afrique du Nord</i>	248
HENRI MASSÉ : <i>La littérature persane d'aujourd'hui</i>	260
JEAN HYTIER : <i>Vie et mort de la tragédie religieuse persane</i> .	264
RACHID BENCHENEB : <i>Aspects du théâtre arabe en Algérie</i>	271
PIERRE FÉLINE : <i>Arts maghrébins</i>	277
D ^r FARAJ : <i>Les médecins musulmans d'Andalousie et le serment d'Hippocrate</i>	285

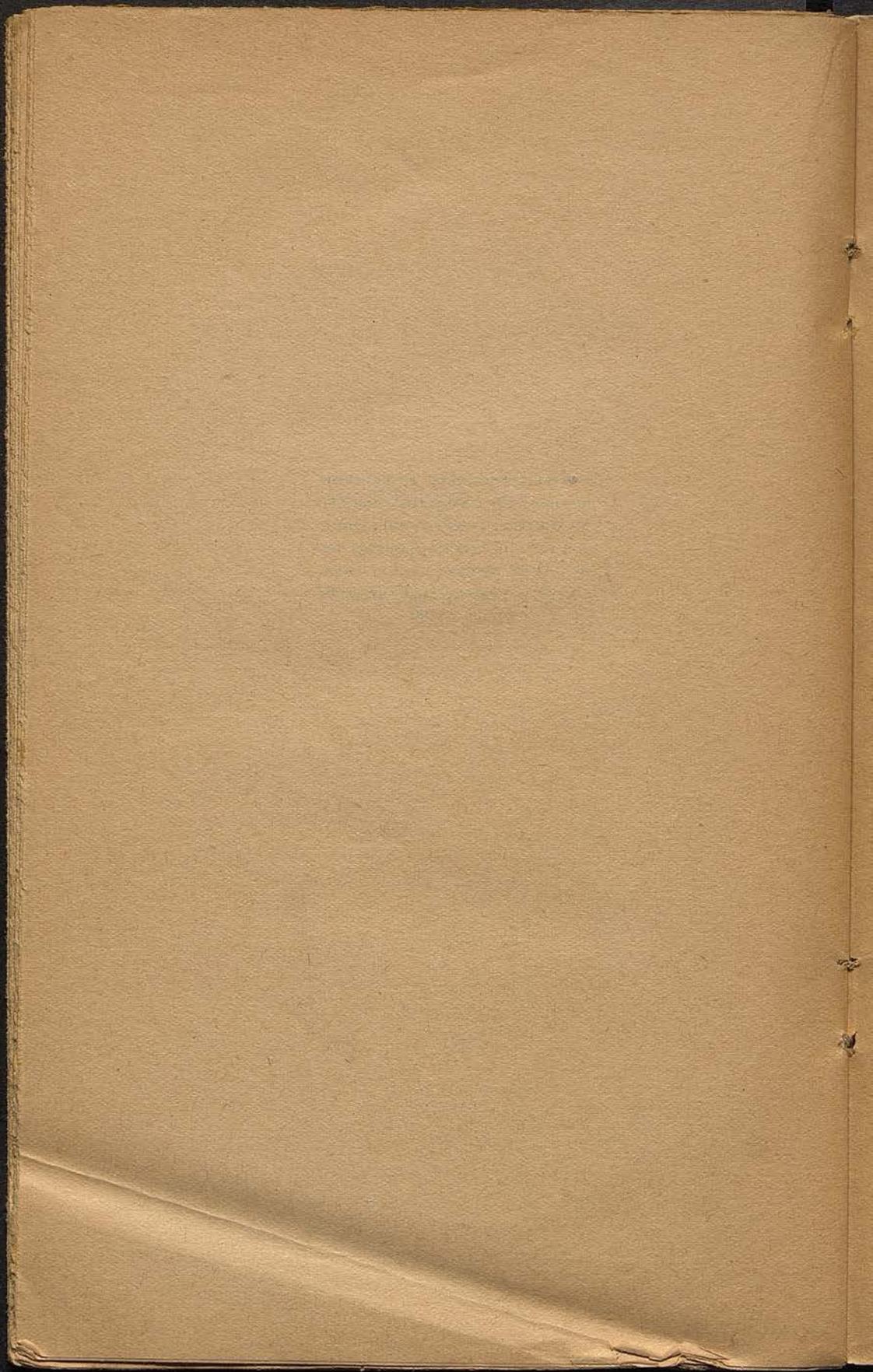
CINQUIÈME PARTIE
TEXTES ARABES

OMAR IBN AL FARIDH : <i>La grande Taiya</i> , traduit par CLAUDINE CHONEZ et AHMED BENNANT.....	291
— <i>Poèmes mystiques</i> , traduit de l'arabe par ALI CHERID ZAHAR et E. DERMENGHEM	296
MAWLANA JALALADDIN AR ROUMI : <i>Quatrains</i> , traduit par M. MECIT MEHMET.....	302
AZIZ MAHMOUD HUDAI : <i>A la vue des roses</i> , traduit du turc par MEHMED ALI AYNI et Mme J. F. SALIH-MUNIR TCHORLOU	304
SIDI ABOU MADYAN : <i>Poèmes</i> , traduit de l'arabe par E. DERMENGHEM et BACHIR MESSIKH.....	306
*** : <i>A travers la littérature mystique</i> , traduit par E. DERMENGHEM et ABDELMALEK FARAJ.....	311
MOSTAPHA LACHRAF : <i>Poésie du Sud</i>	323
*** : <i>Le jeu de la bouqala</i> , recueilli et traduit par YOUSSEF OULID AÏSSA	334
*** : <i>Petits poèmes d'Alger</i> , recueilli et traduit par MOSTAPHA LACHRAF	340
SI THAMI AL MDAGHRI : <i>Les buveurs</i> , recueilli et traduit par E. DERMENGHEM et M. EL FASI.....	343
*** : <i>Histoire de Drima</i> , recueilli et commenté par E. DERMENGHEM	349
AHMED SEFRIOUI : <i>La porte enluminée</i>	355
BISHR FARÈS : <i>La barque</i>	361

SIXIÈME PARTIE
TEMOIGNAGES SUR L'ISLAM

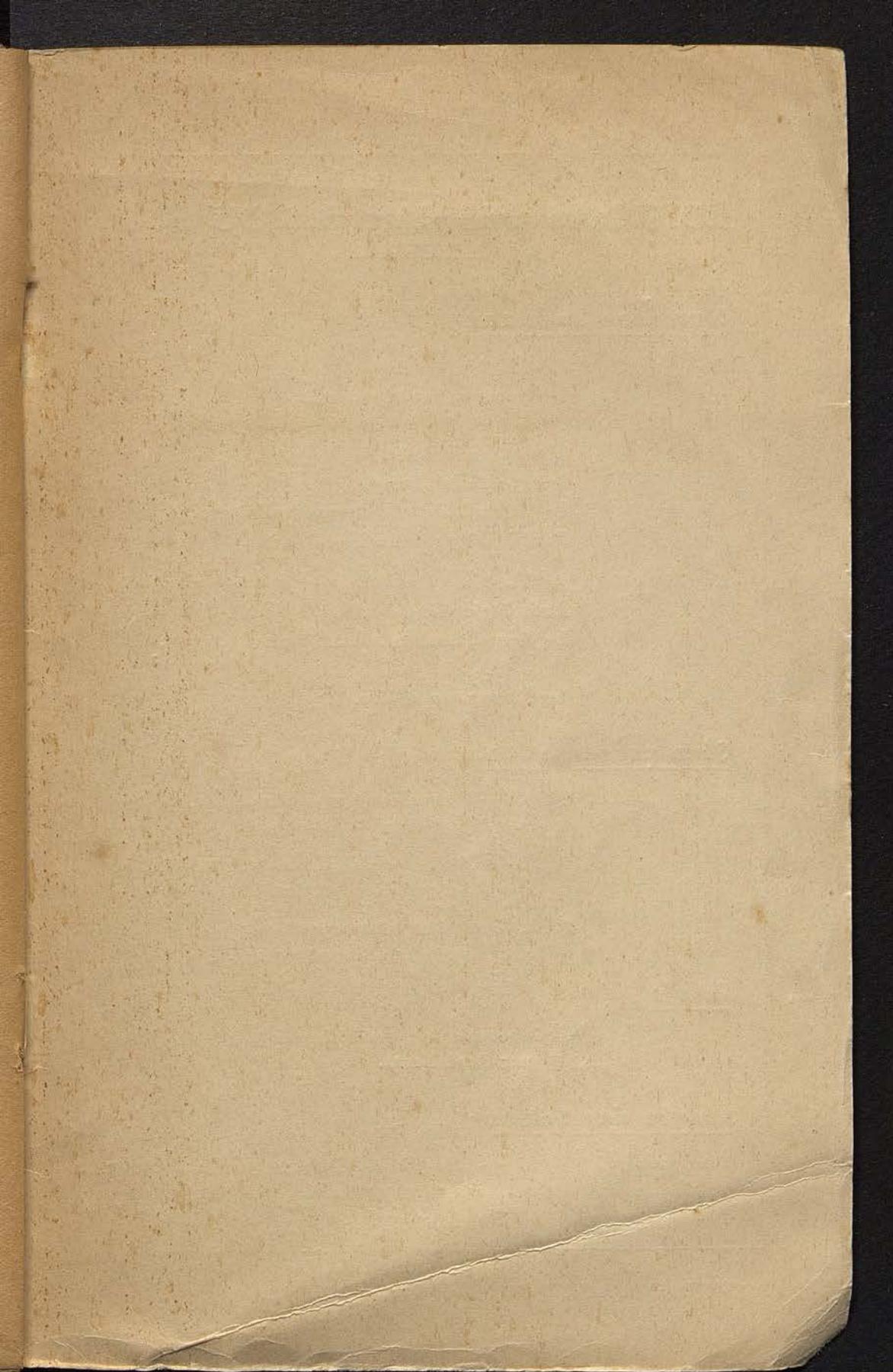
GABRIEL AUDISIO : <i>D'homme à homme</i>	369
ÉMILE DERMENGHEM : <i>Notes sur les valeurs permanentes et actuelles de la civilisation musulmane</i>	372

L'ÉDITION ORIGINALE DU PRÉSENT
OUVRAGE EST CONSTITUÉE PAR LE
TIRAGE DE DIX-SEPT EXEMPLAIRES
SUR PUR FIL LAFUMA MARQUÉS DE
A A Q ET DE CENT EXEMPLAIRES
SUR VÉLIN PARCHEMINÉ NUMÉROTÉS
DE 1 A 100



ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
22 JUILLET 1947 PAR
L'IMPRIMERIE AUBIN
A LIGUGÉ (VIENNE)

D. L. 3^e trim 1947. — Édit. n° 3. — Impr. n° 227.



ÉDITIONS DES CAHIERS DU SUD

Numéros spéciaux

- Déjà parus....* Le Théâtre élisabéthain.
Le Romantisme allemand.
L'Islam et l'Occident (1935).
Message de l'Inde.
Images de la Suisse.
Le Génie d'Oc et l'Homme méditerranéen.
Paul Valéry vivant.
- En préparation.* Le Théâtre élisabéthain (refondu et complété).
Anthologie élisabéthaine.
Le Romantisme allemand (refondu et complété).
Le Graal.
Le Roman populaire.

Série présentations

- Rappel.....* N° 1. — Poètes contemporains,
par Léon-Gabriel GROS (1^{re} série).
- N° 2. — Shakespeare, dramaturge élisabéthain,
par Henri FLUCHÈRE.
- N° 3. — Poètes contemporains,
par Léon-Gabriel GROS (2^e série).

Essais

Poésie ouverte, Poésie fermée,
par René NELLI.

La vie des Sciences

- Sous presse....* N° 1. — Les grands Courants de la Pensée
mathématique (1^{re} série).

L'ISLAM

ET

L'OCCIDENT

CAHIERS
DU SUD

Prix : 300 fr.
(Eaisse comprise)