



N° 04/08 – Octobre 2004

Approches du Soufisme

- I. **Eric Geoffroy : Le soufisme et l'ouverture inter-religieuse**
- II. **Mahmûd Taha : La seconde mission de l'Islam**

La thèse de Louis Massignon sur al-Hallâj, un mystique musulman du Xe siècle, les études récentes sur l'Emir Abd el-Kader, à l'occasion de l'année de l'Algérie en France, les amitiés des moines de Tibhirine et de leurs frères d'Aiguebelle ont familiarisé le monde chrétien et nos lecteurs avec les courants spirituels du Soufisme. La parution de deux livres récents sur le penseur soudanais Mahmûd Taha, pendu à Khartoum en 1985, et sur la spiritualité de l'islam sunnite¹ nous ont donné l'envie de reprendre ce thème. Nous remercions les éditions Fayard et l'Harmattan de nous autoriser à reproduire des extraits de leurs publications et nos amis Roger Michel et Etienne Renaud P.B. de nous présenter ces textes².

I. Eric Geoffroy : Le soufisme et l'ouverture inter-religieuse

Présentation :

Une initiation au soufisme est plus qu'une introduction. Seul un musulman peut y prétendre. Dans cet ouvrage, Éric Geoffroy, universitaire islamologue, excelle à définir le soufisme comme « *le cœur vivant de l'islam, la dimension intérieure de la Révélation muhammadienne* », par-delà les clichés et les préjugés réducteurs (ch. I, *Approches*).

Prenant sa source dans le Coran et dans le modèle prophétique (ch. II, *Soufisme et islam*), cette « science de l'intérieur », pratiquée et théorisée par de grands maîtres, véhiculée par des « voies initiatiques » structurées, se déploie de façon non univoque à travers la variété des courants de pensée qui forment la culture islamique (ch. III, *Le soufisme: aperçu historique*).

L'auteur expose ensuite les relations de Maître à disciple, les rites et les méthodes initiatiques, les règles de vie, les arts pratiqués dans le soufisme (ch. IV, *Le soufisme tel qu'il se vit*).

On appréciera à sa juste valeur l'ouverture inter-religieuse ancrée dans l'expérience et l'expression des grands soufis comme Ibn 'Arabî (ch. V, *Le soufisme et l'ouverture inter-religieuse*).

¹ M.M. TAHA, *Un islam à vocation libératrice*, traduit par Mohamed el Baroudi-Haddaoui et Caroline Pailhe et préfacé par Samir Amin, L'Harmattan, Paris, 2002 ; Eric GEOFFROY, *Initiation au Soufisme*, A. Fayard, 2003

² Roger MICHEL, in *Chemins de Dialogue* n°22, Marseille, 2003, p.235, et Etienne RENAUD, in *Se Comprendre*, n° 85/07

En conclusion, l'auteur montre que le soufisme, « cœur de l'islam », constitue aujourd'hui un véritable antidote contre les divers intégrismes et qu'il est appelé à jouer un rôle croissant en Occident. Cette initiation au soufisme est, à nos yeux, un véritable traité de spiritualité islamique.

Roger MICHEL, ISTR, Marseille

Le pluralisme religieux en islam

Selon la conception cyclique que se fait l'islam de la Révélation, chaque nouveau message prophétique puise dans le patrimoine spirituel de l'humanité. L'islam est particulièrement conscient de cet héritage puisqu'il se présente comme l'ultime expression de la Volonté divine révélée aux hommes depuis Adam, comme la confirmation et l'achèvement des révélations qui l'ont précédé. À ce titre, il reconnaît et reprend les messages des prophètes antérieurs à Muhammad. Le Coran est explicite sur cet héritage: « *Dites: "Nous croyons en Dieu, à ce qui a été révélé à Abraham, à Isaac, à Jacob et aux tribus; à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus; à ce qui a été donné aux prophètes, de la part de leur Seigneur. Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux; nous sommes soumis à Dieu"* » (Cor. 2, 136). Muhammad est le « sceau » - c'est-à-dire le dernier - des prophètes, dont le nombre s'est élevé selon lui à 124 000. Or le Coran mentionne seulement vingt-sept prophètes, précisant que « *pour toute communauté il y a un envoyé* » (Cor. 10, 47). Il faut donc rechercher les autres à une échelle très large dans l'histoire de l'humanité. Les savants musulmans reconnaissent ainsi volontiers en Bouddha, Zoroastre ou encore Akhenaton, des prophètes. Ils ont relevé dans le Coran deux allusions au Bouddha³, et certains d'entre eux ont vu dans les « avatars », ou incarnations divines du bouddhisme, l'équivalent des prophètes de l'islam. De la même façon, des *ulémas* indiens ont considéré les *Védas*, textes sacrés de l'hindouisme, comme inspirés par Dieu et ont compté les hindous parmi les « Gens du Livre », c'est-à-dire les peuples ayant reçu une écriture révélée.

Le Coran évoque à plusieurs reprises la « Religion primordiale » ou « immuable ». Toutes les religions historiques seraient issues de cette religion sans nom, et auraient donc une généalogie commune. L'islam considère cependant la diversité des peuples et des religions comme une expression de la Sagesse divine⁴. Il existe ainsi une théologie du pluralisme religieux en islam, même dans son versant le plus exotérique. « *A chacun de vous, Nous avons donné une voie et une règle* » (Coran 5, 48) : ce verset justifie la diversité des traditions religieuses, lesquelles se trouvent unies, de façon sous-jacente, par l'axe de l'Unité divine (*tawhid*). Chaque croyant sera rétribué pour sa foi et son observance de sa propre religion : « *Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le judaïsme, ceux qui sont chrétiens ou sabéens, ceux qui croient en Dieu et au Jour dernier, ceux qui font le bien: voilà ceux qui trouveront une récompense auprès de leur Seigneur. Ils n'éprouveront alors plus aucune crainte, et ne seront pas affligés* » (Cor. 2, 62).

L'universalisme de la Révélation a été confirmé par le Prophète : « Nous autres, prophètes, sommes tous les fils d'une même famille, notre religion est unique » (Bukhârî). À une époque où l'intransigeance religieuse était de mise, la reconnaissance du pluralisme religieux devait se traduire par le respect foncier des autres croyants : « Quiconque fait du mal à un chrétien ou à un juif sera mon ennemi le jour du Jugement. » Par la suite, les enjeux politiques, les intérêts économiques mais aussi les croisades ont souvent mis à mal les idéaux islamiques en la matière, et les savants non-initiés ont restreint cette large perspective : puisque la loi islamique abrogeait les lois révélées antérieurement, les religions qui en émanaient étaient caduques. D'interminables polémiques dogmatiques virent alors le jour, notamment entre chrétiens et musulmans. Mais même parmi les théologiens et les juristes il y a toujours eu des esprits porteurs d'une conscience universelle. Ainsi Ibn Hazm (XIe s.) : « Place ta confiance en l'homme pieux, même s'il ne partage pas ta religion, et défie-toi de l'impie, même s'il appartient à ta religion », ou encore ce cadi du XVe siècle qui affirmait: « Tout homme peut être sauvé par sa propre foi, celle dans laquelle il est né, pourvu qu'il la conserve fidèlement. »

L'unité transcendante des religions

Ce sont incontestablement les soufis qui ont donné toute sa dimension au thème coranique de la « Religion primordiale ». Ils éprouvent plus que d'autres cette communauté d'adoration que

³ Cor.21, 85 et 95, *le figuier*

⁴ Cor.5, 48 : 30, 22 ; 49, 13

constitue l'humanité au-delà de la diversité des croyances. Leur ouverture aux autres confessions découle d'une évidence métaphysique: « la doctrine de l'Unité divine ne peut être qu'une ».

Les premiers ascètes ont probablement été influencés par les moines et les ermites chrétiens du Proche-Orient. Il semble même que leur modèle ait été davantage Jésus, par sa vie ascétique et errante, que Muhammad. Par la suite, des maîtres orthodoxes ont avoué leur vénération pour Jésus. La littérature soufie cite abondamment les propos du Christ, Ghazâlî en particulier, mais il n'est pas le seul. Les moines chrétiens ont été respectés au long de l'histoire de l'islam, si l'on excepte bien sûr le terrorisme récent. Les soufis voient en eux des spirituels suivant la voie du Christ, et certains cheikhs présentent à leurs disciples la conduite des moines comme un idéal à atteindre.

Hallâj professe évidemment l'universalisme de la « Religion primordiale ». Après avoir tancé un musulman qui s'en prenait à un juif sur le marché de Bagdad, il a ces mots : « J'ai réfléchi sur les dénominations confessionnelles, faisant effort pour les comprendre, et je les considère comme un Principe unique à ramifications nombreuses⁵. » Dans la même veine, le maître iranien Ibn Abî l-Khayr affirme que « toutes les religions et tous les hommes sensés reconnaissent que Celui qui est unanimement adoré et But suprême est un seul et même Être. Il est Un de tous les points de vue et la dualité est impossible en Lui ». Par leurs propos ou leurs attitudes, Ahmad Rifâ'i ou 'Abd al-Qâdir Jîlânî témoignent d'une semblable compréhension du pluralisme religieux et de l'universalité de l'adoration divine.

C'est encore Ibn 'Arabî qui a fourni un cadre doctrinal au thème de « l'unité transcendante des religions », bien que l'expression ne soit pas de lui. À ses yeux, toutes les croyances, et donc toutes les religions sont vraies, car chacune répond à la manifestation d'un Nom divin; or toutes ces théophanies particulières ont leur source en Dieu, le « Réel », le « Vrai ». Il y a ainsi une unité fondamentale de toutes les lois sacrées, et chacune détient une part de vérité. La diversité des religions est due à la multiplicité des manifestations divines, « qui ne se répètent jamais ». S'appuyant sur le *hadîth qudsî* « Je suis conforme à l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi », Ibn 'Arabî conclut d'abord que les croyances sont conditionnées par les différentes théophanies reçues par les êtres et par la conception nécessairement fragmentaire que chacun se fait de Dieu; ensuite que Dieu accepte toutes les croyances - pas au même degré bien sûr - car les conceptions humaines ne sauraient limiter l'Être divin. Chaque religion, dit-il, ne dévoile en réalité qu'un aspect de la divinité. Citant Junayd, il ajoute que les croyances sont comparables à des récipients de différentes couleurs : dans tous les cas, l'eau est à l'origine incolore, mais elle prend la couleur de chaque récipient.

Celui qui se limite au stade de ce que Ibn 'Arabî appelle le « dieu créé dans les croyances » rejette le credo de l'autre, car il n'a pas accès à l'être divin d'où émanent toutes les théophanies. Le gnostique, quant à lui, reconnaît Dieu en toute forme car « *Où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu* » (Cor. 2, 115). Ibn 'Arabî donne donc ce conseil: « Prends garde à ne pas te lier à un credo particulier en reniant tout le reste. [...] Que ton âme soit la substance de toutes les croyances, car Allâh le Très Haut est trop vaste et trop immense pour être enfermé dans un credo à l'exclusion des autres⁶. »

Ibn 'Arabî en arrive à une autre conclusion: quel que soit le destinataire du culte que voue l'homme (Dieu dans ses diverses nominations, mais aussi la nature ou même les idoles), c'est toujours Dieu qu'il adore, même s'il n'en est pas conscient. Tel est le sens de ce fameux poème :

*Mon coeur est devenu capable de toutes les formes :
Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines,
Un temple pour les idoles, une Ka'ba pour le pèlerin,
Les Tables de la Thora, le Livre du Coran.
Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction
Que prenne sa monture, l'Amour est ma religion et ma foi.*

Il ne faut pas voir dans ce poème un « gélatineux syncrétisme⁷ », mais bien plutôt l'expression d'une réalisation spirituelle accomplie au sein d'une tradition donnée, en l'occurrence l'islam. Le fidèle qui a une approche superficielle de sa religion reste sur la circonférence, au niveau de la norme extérieure; il n'appréhende pas les autres croyances et cherche donc à imposer la sienne. Mais celui qui se réalise

⁵ *Dîwan*, traduit par L. Massignon, Paris, 1981, p.108

⁶ *Le livre des chatons de Sagesse*, trad. Gilis, Paris, 1997, I, p.218

⁷ C. Addas, *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour*, p. 101

dans sa propre tradition parvient à la Réalité universelle (haqîqa), qui transcende toutes les croyances et confessions.

Pratiquer la religion de l'Amour, c'est reconnaître que « Dieu a décrété que vous [les créatures] n'adoriez que Lui » (Cor. 17, 23), et que l'homme n'a été créé que pour l'adoration (Cor. 51, 56). Plusieurs courants du soufisme postérieur à Ibn `Arabî prônent ouvertement cette religion de l'Amour, même s'ils ne citent pas nommément le Maître. Ahmad Tijânî, par exemple, n'hésita pas à soutenir lors d'une séance publique que « Dieu aime l'infidèle », ce qui choqua une grande partie de l'auditoire. Le cheikh *tijânî* Tierno Bokar, surnommé par Théodore Monod « le saint François d'Assise de Bandagara », enseignait en plein Sahel africain qu'il n'y a qu'une Religion primordiale, « comparable à un tronc dont les religions historiques connues seraient sorties comme les branches d'un arbre. C'est cette Religion éternelle, poursuivait-il, qui a été enseignée par tous les grands envoyés de Dieu et modulée en fonction des nécessités de chaque époque⁸ ». Dans la logique d'Ibn `Arabî, Tierno en conclut que « croire que sa race, ou sa religion, est seule détentrice de la vérité est une erreur. [...] La foi est d'une nature comparable à celle de l'air. Comme l'air, elle est indispensable à la vie humaine et l'on ne saurait trouver un seul homme qui ne croie véritablement et sincèrement en rien ». L'un de ses disciples, Amadou Hampaté Bâ, manifesta pour sa part la vénération qu'un musulman peut avoir pour Jésus, et fut l'un des artisans du dialogue islamo-chrétien.

Au cours des siècles, l'école d'Ibn `Arabî et, au-delà, tous ceux qui reconnaissent leur dette envers le maître andalou ont repris et adapté sa doctrine aux différents contextes historiques. `Abd al-Karîm Jîlî explora la relation entre le prophète *Ibrâhîm* (Abraham) et les *barâhima*, les « brahmanes » ou prêtres de l'hindouisme: à ses yeux, cette proximité consonantique n'est pas fortuite car, selon lui, les hindous affirment descendre d'Abraham et appartenir à sa religion.

L'émir Abd el-Kader fut aussi un digne émule d'Ibn `Arabî dans ce domaine. Refusant l'absolutisme de la croyance individuelle, il met l'accent sur l'Unicité divine sous-jacente aux différents credos⁹. Malgré ses déboires avec l'impérialisme français, il prône le rapprochement avec le christianisme: « Si les musulmans et les chrétiens m'écoutaient, s'écrit-il, je ferais cesser leur antagonisme et ils deviendraient frères à l'extérieur et à l'intérieur¹⁰. » Lorsqu'à Damas, en 1860, il sauve la vie de onze mille chrétiens menacés par des émeutiers, il ne fait que mettre en application la doctrine qu'il professe.

Animé par le même humanisme spirituel, le cheikh Ahmad `Alawî nourrit une immense curiosité à l'égard de toutes les religions. Connaissant la tradition chrétienne - il apprécie en particulier l'Évangile de Jean - il a prêché toute sa vie l'entente entre musulmans et chrétiens. « Si je trouvais un groupe qui soit mon interprète auprès du monde de l'Europe, on serait étonné de voir que rien ne divise l'Occident de l'Islam », écrit-il en pleine période coloniale. L'esprit christique qui l'anime, et qui trouvera son explication un peu plus loin, est partagé par ses successeurs. Le cheikh `Adda Bentounès (+ 1952) s'écrit: « Si les chrétiens connaissaient l'amour pour Jésus qui, en mon cœur, brûle d'un feu ardent, ils viendraient embrasser mon haleine!¹¹ », et son fils, le cheikh Mahdî, prescrit à un disciple des « formules de prière christiques ». Des membres algériens de la *`Alawiyya* rencontraient régulièrement les moines de Tibhérine qui ont été assassinés par la suite; ils les avaient d'ailleurs prévenus du danger qu'ils encouraient face au G.I.A.

René Guénon (+ 1951) s'est lui aussi efforcé de rappeler l'unité et l'identité fondamentales de toutes les traditions spirituelles. C'est pour cette raison précisément que son œuvre traite d'avantage des doctrines hindoues, par exemple, que du soufisme auquel il était affilié. Les affinités métaphysiques de Guénon avec Ibn `Arabî sont évidentes puisqu'il développe la doctrine de « l'unicité de l'Être »¹².

Frithjof Schuon, issu de la *`Alawiyya*, fut proche également de Guénon. Il a signé un ouvrage au titre explicite : *De l'unité transcendante des religions* (Paris, 1979) Il y expose en langage occidental les idées qu'Ibn `Arabî avait évoquées de façon souvent allusive. Si l'on s'en tient aux seuls

⁸ A.H. Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar*, p. 144-153

⁹ M. Chodkiewicz, *introduction aux Ecrits spirituels*, p.35 ; Abd el-Kader, *le Livre des haltes*, trad. De M. Lagarde, Leiden, 2001, II, p. 114; 372-375

¹⁰ Bruno Etienne, *Abdelkader*, p.250. 298

¹¹ *Le Chœur des prophètes*, Paris, 1999, p. 181

¹² M. Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Paris 1984, P. 28-32

dogmes, explique-t-il, les différentes croyances paraissent antagonistes, et tout texte sacré semble porter en lui des contradictions internes. En réalité, les différences de forme entre les religions « ne portent pas atteinte à la Vérité une et universelle » puisqu'elles sont l'expression de la volonté divine. Schuon, qui a pris le nom de « cheikh *Īsā* (Jésus) », a exercé une grande influence sur certains milieux chrétiens. La vénération qu'il portait à Marie (*maryam*) l'a amené à nommer sa voie initiatique la *Maryamiyya*. « Marie personnifie l'Essence informelle de tous les Messages, écrit-il, elle est par conséquent la "Mère de tous les Prophètes"; elle s'identifie ainsi à la Sagesse primordiale et universelle, la *Religio Perennis*¹³. » Avant lui, d'autres soufis ont médité sur le personnage coranique de Marie, et ont affirmé être en contact subtil avec la Vierge.

Le pluralisme prophétique en héritage

Cette proximité entre les saints musulmans et les prophètes et certaines figures antérieures à l'islam historique doit être placée dans la perspective de « l'héritage prophétique » dont sont investis les saints musulmans. Cet héritage explique en effet pour une bonne part la conscience universaliste qui caractérise les soufis. Tous les Occidentaux qui ont approché le cheikh *ʿAlawî* ont été frappés par son apparence christique, et l'un d'eux parle d'une « belle tête de Christ douloureux et tendre ». Cette ressemblance était l'émanation d'une « station » spirituelle propre au cheikh, qui explique son rayonnement en Occident chrétien. Pour autant qu'on puisse en juger, le type christique est l'un des plus répandus chez les saints musulmans, ce qui n'est guère surprenant puisque l'islam reconnaît à Jésus un statut particulier et un rôle eschatologique majeur. Les soufis, eux, voient en lui le « sceau universel de la sainteté ».

Louis Massignon a certainement trop « christianisé » la figure de Hallâj, mais il est vrai qu' Ibn *ʿArabî* le considérait comme un héritier de Jésus, à l'intérieur de la sphère muhammadienne bien sûr¹⁴. Un autre saint christique moins célèbre, mais tout aussi marquant, est *ʿAyn al-Qudât Hamadânî* (+ 1131), qui connut la « passion » puisqu'il fut mis en croix à l'âge de trente-trois ans. Dans la Turquie ottomane, où l'influence d'Ibn *ʿArabî* s'étendit rapidement, plusieurs cheikhs se distinguaient également par leur aspect christique; à l'instar de *ʿAyn al-Qudât*, certains passent pour avoir eu le pouvoir de ressusciter les morts, ce qui est en islam un signe du tempérament christique¹⁵. Ils ont été soupçonnés de s'être convertis en secret au christianisme. Ibn *ʿArabî* avait pourtant précisé que si un soufi invoquait Jésus, même sur son lit de mort, cela n'impliquait pas qu'il soit devenu chrétien. Mais dans une région où le syncrétisme était florissant, les autorités non-initiées avaient des raisons de se méfier.

D'une façon plus générale, les sources mentionnent un grand nombre de saints qui auraient été en contact avec l'un ou l'autre prophète par l'intermédiaire de son « entité spirituelle ». Les visions du prophète *Ibrâhîm* (Abraham) semblent particulièrement fréquentes.

L'« idolâtrie cachée » du commun des croyants

De nombreux mystiques persans (Ibn Abî l-Khayr, *ʿAyn al-Qudât*, Rûmî, Shabestarî...) considéraient que la croyance du simple fidèle ou encore du théologien profane n'est qu' « idolâtrie cachée ». L'homme non réalisé spirituellement ne peut qu'être idolâtre, voire « infidèle », car il n'adore pas Dieu en vérité; il n'adore que ce qu'il *conçoit* être Dieu. Nous retrouvons là l'enseignement d'Ibn *ʿArabî*, mais les soufis persans se montrent plus radicaux dans leur critique du fidèle « bien-pensant ». Ils manient volontiers le paradoxe pour éveiller les consciences: la foi et l'infidélité, le bien et le mal sont des théophanies différenciées de l'Être divin; puisqu'elles ont une même source, leur opposition doit être relativisée. Le juge *ʿAyn al-Qudât* déclarait ainsi, dans les *Tentations Métaphysiques*:

*Las, las! Cette Loi est la religion de la bêtise,
Notre religion est l'impiété et la religion des chrétiens (...);
L'impiété et la foi, sur notre vie sont une seule chose.*

Et Sanâʿî : *L'infidélité et la foi courent sur Sa voie, unies dans leur louange :
« Il est Un sans ressemblance ».*

¹³ *Hagia Sophia*, in *Connaissance des religions*, n°47-48, 1996

¹⁴ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 103

¹⁵ cf Cor . 5, 110

Il faut dépasser les barrières dogmatiques, afin de mieux réaliser l'essence universaliste du message islamique et atteindre la Religion primordiale. « Je ne suis ni chrétien, ni juif, ni zoroastrien, ni musulman », affirme Rûmî dans un poème où il nie toute multiplicité, toute dualité, pour se résorber en Dieu seul¹⁶. Très ouvert aux autres confessions, Rûmî comparait les voies menant à Dieu aux chemins qui convergent tous vers La Mecque, et lançait cet appel : « Viens, viens, qui que tu sois, infidèle, religieux ou païen, peu importe ! » Lors de ses funérailles, « tous les habitants étaient là, les musulmans, mais aussi les chrétiens et les juifs, car tous se reconnaissaient en lui [...] Les juifs avançaient dans le cortège en chantant des psaumes, les chrétiens en proclamant l'Évangile et nul ne songeait à les écarter ». Le sultan fit venir les responsables des communautés juive et chrétienne, et leur demanda pourquoi ils honoraient ainsi un musulman : « En le voyant, nous avons compris la vraie nature de Jésus, de Moïse et de tous les prophètes¹⁷. »

Dans sa *Roseaie du mystère*, Shabestarî fait fructifier la doctrine d'Ibn 'Arabî en milieu persan. En se fondant comme lui sur ce verset : « *Les sept cieux, la terre et tout ce qui s'y trouve célèbrent Ses louanges. Il n'y a rien qui par la louange ne Le glorifie - mais vous ne comprenez pas leur glorification* » (Cor. 17, 44), il affirme avec résolution l'unité des religions découlant de l'« unicité de l'Être », et l'unité des divers adorateurs et chercheurs de Dieu.

La tentation du syncrétisme

La frontière entre l'ouverture inter-religieuse et le syncrétisme est parfois ténue. Ce dernier peut se limiter à la pure dimension doctrinale. Ibn Hûd (+ 1300), à Damas, était appelé le « cheikh des juifs » en raison de l'ascendant qu'il exerçait sur certains représentants de cette communauté. Par ailleurs, il « accueillait le soleil à son lever en faisant le signe de la croix », et proposait à ceux qui désiraient se placer sous son obédience de choisir entre trois voies initiatiques : celles de Moïse, de Jésus et de Muhammad. Il a été perçu comme syncrétiste par les profanes, mais aussi par la majorité des soufis. Certains compagnons de Sadr al-Dîn Qûnawî auraient confessé la divinité de Jésus, ce qui indignait Rûmî lui-même¹⁸. Peut-être faut-il voir en Ibn Hûd un saint musulman « abrahamique », puisant à la source du monothéisme. Dans ce Proche-Orient où coexistent tant bien que mal judaïsme, christianisme et islam, la figure du Patriarche peut évidemment jouer un rôle salutaire. N'y a-t-il pas de nos jours en Israël-Palestine une « voie initiatique abrahamique » vivifiée par des soufis palestiniens et des spirituels juifs ?

Le soufisme turco-persan se caractérise par une plus grande tolérance que le soufisme d'expression arabe. Si certains auteurs persans prônent un *supra-confessionnalisme* de nature métaphysique, les derviches anatoliens pratiquent volontiers une mystique *trans-confessionnelle*. Le *bektachisme* est ainsi un véritable creuset d'influences diverses où se côtoient chamanisme, christianisme, chiisme hétérodoxe. À la fin de l'époque médiévale, les Bektachis étaient si proches des moines grecs que l'on a parfois du mal à distinguer les uns des autres. En Anatolie, l'affranchissement des barrières confessionnelles était chose partagée, et on disait communément qu'« un saint est pour tout le monde ». Des groupes soufis ont parfois été taxés d'hétérodoxie en raison de leur souplesse dogmatique, mais il n'empêche que celle-ci a été un facteur incontestable d'islamisation. Ibn Hûd a ainsi fait entrer des juifs de Damas en islam, et les Bektachis ont contribué à convertir les populations des Balkans.

Le syncrétisme religieux a parfois pris une dimension directement politique. L'exemple le plus célèbre est le rêve de l'empereur moghol Akbar (+ 1605), qui voulait libérer hindous et musulmans de tout préjugé confessionnel et tenta de promouvoir une religion universelle. Il fonda à cet effet une école de traducteurs, afin de mettre en regard le soufisme et le *Vedânta* hindou. Son arrière-petit-fils, le prince Dârâ Shakûh, fin connaisseur de l'un comme de l'autre, traduisit lui-même des textes majeurs de l'hindouisme. Dans son *Confluent des deux océans*, il tenta de prouver l'unité de principe des métaphysiques islamique et hindoue. S'il fit oeuvre de pionnier en matière de mystique comparée, il ne se soucia guère de politique et, accusé d'hérésie par ses propres frères, fut exécuté en 1659. Sauf dans quelques cercles soufis, son exemple n'a guère été retenu en Inde par la postérité.

¹⁶ Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du Soufisme*, p. 262

¹⁷ id., *Islam, l'autre visage*, Paris, 1995, p.97

¹⁸ Rûmî, *le Livre du Dedans*, Paris, 1982, p. 164

Les pressions de l'exotérisme¹⁹ et de l'histoire

L'ouverture inter-religieuse qui caractérise le soufisme a cependant ses limites. Tout d'abord, l'ensemble des soufis n'adhèrent pas à la doctrine de l'unicité de l'Être, qui fonde en quelque sorte celle de l'unité transcendante des religions. Ceux qui professent cette doctrine sont minoritaires et souvent considérés, au sein même du soufisme, comme des marginaux. Un musulman ou un soufi peut dialoguer avec des représentants d'autres religions ou mystiques sans être convaincu d'une quelconque « unité transcendante des religions ». Par ailleurs, le principe coranique de la « Religion immuable » s'assortit d'une critique, de la part des musulmans, des « déviations » que les religions antérieures à l'islam auraient fait subir aux messages divins. L'islam stigmatise en particulier dans le christianisme les dogmes de l'Incarnation et la Trinité. Les livres révélés et les prophètes ayant précédé Muhammad font l'objet d'une reconnaissance qui n'a d'égal que le désaveu des dérives dogmatiques survenues dans l'une ou l'autre religion: sur ce point, l'immense majorité des soufis s'aligne sur la position islamique officielle.

Par le passé, avant que des contacts prolongés entre civilisations aient été établis, chaque civilisation ou chaque religion était centrée sur elle-même, tournée vers son propre « soleil ». Même si les uns et les autres avaient connaissance d'autres systèmes solaires, ils les percevaient comme s'opposant au leur. Chaque religion avait sa cohérence interne, et il n'était pas nécessaire d'adhérer à toute la vérité, mais à *sa* vérité.

Cet exclusivisme se justifiait d'autant plus que les relations qu'entretenaient les différentes civilisations étaient souvent belliqueuses. Un grand mystique chrétien, saint Bernard, appela lui-même à la guerre sainte contre les « infidèles ». Si les croisades ont permis des contacts entre musulmans et chrétiens, elles ont aussi contribué à la détérioration des rapports entre les uns et les autres. Si Ibn 'Arabî recommande au prince seljoukide Kaykâ'ûs de faire preuve de fermeté vis-à-vis des chrétiens anatoliens, c'est en partie en raison des progrès de la *Reconquista* en Espagne et de la présence des croisés en Orient. Au demeurant, cette attitude ne peut surprendre chez un cheikh qui portait toute son attention au respect de la Loi. En outre, si des soufis comme Ibn 'Arabî étaient animés par quelque conscience universelle, ils ne pouvaient s'en ouvrir à leurs contemporains. Ils se devaient d'être solidaires du corps exotérique auquel ils appartenaient, et ne pouvaient donc évoquer l'unité fondamentale des formes religieuses qu'en termes allusifs.

Même les soufis considérant que l'islam n'a pas abrogé les religions antérieures restent persuadés de la supériorité de leur religion. Pour Ibn 'Arabî, l'islam est comparable au soleil, et les autres religions aux étoiles : celles-ci ne disparaissent pas avec le lever du soleil, mais leur lumière est absorbée par celle de l'astre. L'un de ses disciples, 'Abd al-Razzâq Qâshânî (XIV^e s.), auteur d'un commentaire ésotérique du Coran, concède que juifs et chrétiens obtiendront le même degré spirituel et la même rétribution que les musulmans exotéristes, ce qui constitue déjà une ouverture considérable dans le contexte de l'époque. Mais selon lui la connaissance de l'Unité, de l'Essence divine, est réservée à l'élite des musulmans, c'est-à-dire aux soufis. Les limitations inhérentes au judaïsme et au christianisme, explique Qâshânî, sont résolues par l'islam qui opère la synthèse entre leur tendance respective : l'extérieur (*zâhir*) pour le judaïsme, et l'intérieur (*bâtin*) pour le christianisme. L'islam représente donc « le sommet absolu et demeure qualitativement supérieur aux autres formes religieuses. Déclarer que toutes les religions "se valent" du fait qu'elles mènent à une Réalité unique n'est exact que jusqu'à un certain degré de réalisation spirituelle. Au-delà il n'y a d'autres voies d'accès à la réalisation spirituelle complète que l'Islam, c'est-à-dire la pratique du soufisme à ses degrés les plus élevés²⁰ ».

Si certains soufis ont admis que toutes les formes religieuses étaient encore valables après l'apparition de l'islam, la grande majorité s'est alignée sur la position dominante en islam, à savoir que chaque religion a eu sa raison d'être en son temps. Or l'islam est la dernière religion révélée. Ainsi, les soufis indiens postérieurs à Dârâ Shakûh (XVII^e s.) admettent la vérité des doctrines védiques et emploient à l'occasion des termes et des symboles hindous. La plupart, cependant, se montrent sceptiques quant aux possibilités de réalisation spirituelle au sein de l'hindouisme à leur époque.

¹⁹ Il s'agit de la doctrine professée par des profanes, non-initiés (par opposition à l'*ésotérisme*)

²⁰ P. Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran*, p. 135

Depuis le XXe siècle, les frontières qui séparaient les civilisations et les religions se sont effondrées. Nul ne peut plus ignorer les autres « soleils ». Tout croyant est sommé d'être fidèle à sa tradition, tout en reconnaissant comme valables les autres formes religieuses, sans quoi il pourrait être amené à perdre la foi en sa propre religion²¹. C'est pourquoi, au siècle dernier, des auteurs comme René Guénon, Frithjof Schuon mais aussi Ananda Coomaraswamy et Aldous Huxley ont pu énoncer clairement la doctrine de la Sagesse universelle dans ses différents modes d'expression, quelle que soit la tradition à laquelle eux-mêmes aient appartenu. Les divers intégrismes posent le problème des rapports entre l'extérieur et l'intérieur de chaque message révélé, car une même religion peut engendrer aussi bien un dogmatisme aveugle qu'une spiritualité éclairante. La vocation du soufisme a été précisément de résorber la multiplicité dans l'unité, de dépasser le particulier pour accéder à l'universel²².

II. Mahmûd Taha : La seconde mission de l'Islam

Présentation²³

Le 18 janvier 1985, dans la prison de Kobar, un faubourg de Khartoum, Mahmûd Taha était pendu pour ses opinions. Cette exécution expéditive souleva une vague de protestations. Ainsi, le 30 janvier, *Jeune Afrique* titrait : "Le crime". Suivait un article de Hamid Barrada intitulé "*Saint Mahmûd Taha*", qui eut un écho considérable. Mais d'autres journaux au contraire approuvaient la sentence. Et tout ce qui a été écrit à cette occasion²⁴, dans un sens comme dans l'autre, dénote une très large ignorance à l'égard de l'identité réelle et des idées de celui que l'on a couramment appelé "le Ghandi soudanais". Les quelques pages qui vont suivre voudraient remédier à cette lacune et présenter la vie de Mahmûd Taha, le portrait du leader que ses disciples se plaisaient à appeler l' *ustâdh* (terme affectueux pour désigner le maître à penser), et les grandes lignes de sa doctrine telle qu'elle est exprimée surtout à travers son ouvrage principal : "*La seconde mission de l'Islam*" (*al-risâla althâniya min al-islâm*).

Repères biographiques.

Mahmûd Taha est né en 1908 à Rufaa, dans la province soudanaise du Nil Bleu, qui confine à l'Ethiopie. Son grand-père maternel avait été émir à l'époque où le Mahdi²⁵ avait levé l'étendard de la révolte contre les Britanniques. Après avoir fait des études d'agriculture et d'hydraulique, il travaille dans les grands projets de culture irriguée du coton dans la Gézirah.

En 1938, il entre en conflit avec les autorités anglaises en prenant la défense d'une femme de Rufaa, condamnée pour avoir fait procéder à l'excision de sa fille, malgré l'interdiction du pouvoir colonial²⁶. Il fait pour la première fois connaissance avec la prison, où il reste jusqu'en 1940. Il se retire alors à Oumdurman pour étudier et méditer. Il se consacre à l'étude des mystiques de l'Islam, Hallâj, Ghazâlî, et tout particulièrement Ibn 'Arabi. On le voit s'adonner aux pratiques soufies, telle la prière "du troisième tiers de la nuit". Il prie et jeûne, même s'il prend quelques libertés par rapport aux préceptes des piliers de l'Islam. Parallèlement il s'initie à la philosophie occidentale.

Sa personnalité et son style de vie ne tardent pas à lui attirer des disciples²⁷. Au moment où s'annonce déjà l'indépendance du Soudan, il fonde le "Parti Républicain" (*al-hizb al-jumhûrî*) d'inspiration socialiste : un parti qui cherche à prendre ses distances à la fois de la gauche et de la droite. La gauche est alors constituée surtout par le parti communiste qui sera écrasé par Numeiri en 1971. Les partis de droite représentent les diverses tendances islamistes; il y a le parti nationaliste de l'*Umma*, héritier

²¹ S.H. Nasr, *Essai sur le Soufisme*, Paris, 1980, p. 176

²² Voir aussi : Michel Balivet, : *note sur la pérennité des contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale*, in *Journal asiatique*, 1987, pp. 253-263 ; et *Chrétiens secrets et martyrs chrétiens en Islam turc*, in *Islamochristiana* 16, Rome, 1990, pp. 91-114. Charles-André Gilis, *L'Esprit universel de l'islam*, Beyrouth, 1998 ; Leonard Lewisohn (dir.), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Londres, 1992.

²³ Voir E. Renaud: *Mahmûd Taha et la seconde mission de l'islam*, in *Se Comprendre* du 18 juillet 1985

²⁴ dans *Jeune Afrique* (6 et 13 mars), *le Monde* (20 janvier), *Réalités* (25 janvier), *Arabia* (mars)

²⁵ Mohamed Ahmed Abdallah (1844-1885) qui prétendit être l'imam caché et dirigea la révolte contre les Anglais qui aboutit, en 1885 à la chute de Khartoum, défendue par Gordon.

²⁶ Voir Simone Dumoulin, *Soudan*, Seuil, Petite Planète,

²⁷ cf. Henri Coudray, sj, *Mahmûd Taha tel que je l'ai connu*, in *Jeune Afrique*, 22 mai 1985

direct du mouvement mahdiste de la fin du XIXe siècle. Son leader est Sâdiq al-Mahdi, arrière-petit-fils du Mahdi, et, comme au moment de la révolte de 1881, ses partisans s'appellent les *Ansâr*. On trouve également la confrérie soufie de la *Khatmiyya* de Sayyid al-Mirghâni, traditionnellement pro-égyptienne. Enfin, il y a la tendance fondamentaliste, représentée par les Frères Musulmans, ayant à sa tête Hasan alTurâbi. C'est précisément pour se démarquer des Frères Musulmans que le Parti Républicain ne tarde pas à s'appeler les "Frères Républicains" (*al-ikhwân al-jumhûriyyûn*).

Il nous faut maintenant exposer les grandes lignes de sa doctrine.

La seconde mission de l'Islam

On a souvent dit qu'un auteur n'avait qu'un livre, les autres ouvrages ne faisant que répéter, commenter ou développer l'intuition de base exposée dans ce livre unique. C'est bien le cas de Mahmûd Taha et de son ouvrage *La seconde mission de l'Islam*²⁸. C'est d'ailleurs le seul livre de notre auteur qui ait eu une diffusion importante : publié pour la première fois en janvier 1967, ré-édité cinq ans plus tard, il a connu cinq éditions successives. On peut dire sans exagération que ce livre est le manifeste des Frères Républicains, leur référence doctrinale.

Le titre même du livre est assez expressif. L'Islam a connu une première mission, lorsqu'au VIIe siècle de notre ère, le Prophète Mohammed Ibn Abdallâh a été envoyé aux tribus d'Arabie pour les conduire vers le Dieu unique. Pour cela, il leur a révélé quel était le chemin, la voie à suivre : c'est la *shari'a*, et ici, la racine arabe connote tout à la fois l'idée de chemin et de loi. Cette loi devait bien sûr être adaptée au niveau culturel et social des tribus arabes de l'époque, à leur mentalité. D'ailleurs, n'y a-t-il pas un hadith du Prophète Mohammed qui déclare : "*Nous, communauté des prophètes, avons reçu l'ordre de nous adresser aux gens selon ce qu'ils peuvent comprendre*".

A l'époque, on était bien loin de l'égalité des sexes, la polygamie était généralisée, l'esclavage était de coutume. Ayant un propos pédagogique, la *shari'a* se devait de tenir compte de ces données. Mais cela ne voulait pas dire pour autant qu'elles avaient une valeur éternelle, et que la *shari'a* allait rester immuable : "Ce serait une faute horrible de penser que la *shari'a* islamique du VIIe puisse s'adapter dans tous ses détails au XXe siècle, vu qu'il n'y a aucune comparaison possible entre le niveau de la société du VIIe et celle du XXe siècle"²⁹.

En d'autres termes, la *shari'a* avait une mission transitoire; il ne faut donc pas s'arrêter aux détails d'une législation désormais périmée, mais dégager les grands principes qui la sous-tendent.

Mais où trouver ces principes de l'Islam authentique ? Il faut se tourner vers le Prophète Mohammed lui-même et l'exemple de sa vie. Il vivait déjà, à titre personnel et individuel, une relation beaucoup plus profonde avec son Seigneur, le véritable Islam. Ce n'est pas à titre d'envoyé (*rasûl*) qu'il vivait de la religion véritable, mais à titre d'homme de Dieu (*nabi*). Et l'on sait que l'exemple du Prophète est consigné dans la *sunna*, recueil des dits, faits et gestes fidèlement recueillis par les compagnons. Le véritable Islam, celui de la seconde mission, n'est donc pas fondé sur la *shari'a* mais sur la *sunna*, et l'Islam du Prophète est le prototype de l'Islam à venir, appel à chaque individu, idéal jamais atteint vers lequel doit tendre l'humanité entière :

"Le véritable Islam" n'a été jusqu'à présent le fait d'aucune communauté. La communauté "musulmane" n'a pas encore vu le jour. Elle est en attente, pour les jours de l'humanité à venir. Le jour où elle paraîtra sera le jour du "grand Pèlerinage" celui où se vérifiera la parole du Dieu Très-Haut : "Aujourd'hui, j'ai parachevé votre religion, je vous ai comblés de ma faveur, j'ai agréé pour vous l'Islam comme religion"³⁰.

A cette époque, Mohammed constituait en quelque sorte l'avant-garde des musulmans à venir; il était, pour sa communauté, la communauté des croyants, comme un signe du futur. Il n'était pas de sa communauté, étant le seul musulman (véritable) parmi eux : "*je suis le premier de ceux qui se soumettent à Lui (muslimûm)*". (Cor. 6, 162-163)

D'ailleurs, le Coran invite clairement à imiter le Prophète : "*Si vous vous trouvez à aimer Dieu, suivez-moi. Dieu vous en aimera et vous pardonnera vos péchés*" (Cor. 3, 31).

Et il y a surtout ce hadith eschatologique que Mahmûd Taha se plaît à citer plusieurs fois *in-extenso*, à cause de sa saveur prophétique :

²⁸ *al-risâla al-thâniya min al-Islâm*, Omdurman, 168 p.

²⁹ op. cit. p. 8-13

³⁰ op. cit. p.161

"L'Islam a commencé comme un étranger, et reviendra comme un étranger, tel qu'il a commencé. Bienheureux les étrangers !". Quelqu'un demanda : "mais qui sont ces étrangers, O Envoyé de Dieu ?". Et lui de répondre : "Ce sont ceux qui feront revivre ma *sunna*, lorsqu'elle sera tombée en désuétude"³¹.

Est-ce seulement dans l'exemple du Prophète, consigné dans la *sunna*, que l'on trouve un Islam digne de ce nom ? Selon Mahmûd Taha, l'Islam véritable et définitif, celui de la seconde mission, est en fait déjà présent dans le Coran : on peut le découvrir dans les sourates révélées à Mohammed à La Mekke³², qui sont un appel à la responsabilité et- à la liberté. Mais le message fondamental de la prédication mekkoise s'est trouvé en quelque sorte occulté, au moment où il s'agissait de fonder une communauté incarnée dans l'espace et le temps, par les nécessités d'adaptation aux conditions locales : la mentalité des tribus arabes de l'époque n'était pas prête à recevoir sans adaptation un message si haut. C'est pourquoi la prédication médinoise représente un certain recul par rapport à la prédication mekkoise. Dans plusieurs cas, les versets révélés à Médine viennent "abroger" - pour un temps, selon Mahmûd Taha - d'autres versets antérieurement révélés à La Mekke, mais qui, eux, ont une valeur durable. En ce sens, les versets mekkois doivent être considérés comme les versets de base, ceux de Médine, plus détaillés représentant une application aux conditions concrètes d'une époque donnée³³.

Qui plus est, les compagnons du Prophète, les *ashâb* de la première heure, sont les "croyants" (*al-mu'minûn*) et le Coran se plaît à les appeler comme tels. Mais ce ne sont pas encore les véritables "musulmans" (*al-muslimûm*), ces "soumis à Dieu" qui sont encore à venir. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le verset coranique, déjà cité, appliqué à Mohammed : "*Je suis le premier des Musulmans*" (Cor. 6, 163), ou encore : "*O vous qui croyez, soyez pieux envers Dieu de toute la piété qu'Il mérite, ne mourez que soumis à Lui*" (Cor. 3, 102, interprété par Mahmûd Taha comme : "devenir des musulmans en mourant"). Ces véritables "musulmans ne seront pas de simples compagnons (*ashâb*), ce seront vraiment des frères (*ikhwân*).

Et M. Taha se sent investi de la joyeuse tâche d'annoncer la venue de ce véritable Islam.

Nous pourrions résumer sa pensée dans un tableau, apparemment schématique, mais qui est assez fidèle à son projet de livre simple, orienté vers une action militante, bien que non violente :

³¹ op. cit. p. 5. 12. 22

³² Cette distinction a des fondements historiques. A la Mecque, Mohammed est avant tout un « admoniteur », soutenu par les classes humbles et en butte à l'opposition des nantis. Après l'hégire à Médine (622), le prophète se doubla d'un Chef d'Etat, soucieux de nouer des alliances et de reconquérir la Mecque. Le contexte socio-politique colore différemment le message religieux. D'où la tentative de penseurs, comme Mahmûd Taha, de retrouver un Islam plus pur, plus religieux, en amont de celui, plus politique, de Médine (H. Coudray)

³³ Mahmûd Taha fait fonctionner la doctrine de « l'abrogeant-abrogé » en remontant le temps...ou en considérant l'abrogation comme temporaire, ce qui n'est pas orthodoxe !

Les deux dernières parties du livre se répondent l'une l'autre et s'intitulent respectivement "La première mission" et "La seconde mission".

Mahmûd Taha énumère d'abord un certain nombre de faits sociaux qui, à ses yeux, ne font pas partie intégrante de l'Islam : ce sont le jihâd (compris au sens de guerre sainte), l'esclavage, le capitalisme, l'inégalité entre l'homme et la femme, la polygamie, la répudiation, le voile, la séparation des sexes... autant de réalités transitoires liées à une époque (voir plus loin p.13).

En regard, la seconde mission de l'Islam prône l'égalité dans tous les domaines : égalité économique, et c'est le socialisme ; égalité politique, et c'est la démocratie ; égalité sociale enfin, avec la suppression de toute discrimination entre les classes, les races, les religions, les sexes.

Ces principes, à la fois généraux et généreux, sont peu développés dans le livre de Mahmûd Taha. Ils seront explicités par les nombreux tracts diffusés par les Frères Républicains.

Mahmûd Taha et le régime

Avec de telles idées il n'était pas impossible au départ à Mahmûd Taha, de s'entendre avec le Général Nimeiri. Il s'en explique longuement dans un livre qui a paru en avril 1984 *"The present political situation in the Sudan"*. Ce document, rapidement diffusé en édition polycopiée (clandestine ?) en anglais, est important pour comprendre l'évolution des rapports entre les deux hommes.

Lorsque le Général Nimeiri prit le pouvoir le 25 mai 1969, cet événement fut salué avec joie par les Frères Républicains. La "Révolution de Mai" réalisait l'unité nationale, au-delà du fractionnement des partis. Elle sut mettre fin en 1972, par les accords d'Addis-Abéba, à dix-sept ans de guerre civile avec le Sud. Mais surtout, la Révolution de Mai eut pour résultat de doter le Soudan d'une constitution démocratique, basée sur les Droits de l'Homme, la "Constitution Permanente de 1973". Respectueuse de l'égalité entre les citoyens et de la liberté des diverses confessions religieuses, elle s'accordait assez bien avec les grands principes énoncés en conclusion de "la seconde mission de l'Islam". Même la pensée islamique de Nimeiri, dans les premières années du pouvoir, rencontrait l'agrément des Frères Républicains.

"Dans notre analyse des réalisations du Régime de Mai, écrivait Taha, nous devons rendre hommage à la plus grande de ses réalisations, à savoir sa conception de la voie islamique. C'est là sa plus grande réalisation, car il donne une nouvelle conception de l'Islam, et c'est de cette nouveauté que tous les musulmans ont désespérément besoin".

Effectivement dans un livre mûri au cours de ses premières années au pouvoir *"la voie islamique, pourquoi ?"* (1980), Nimeiri faisait preuve d'un Islam résolument moderne et équitable. Mais en 1977 les Frères Musulmans, longtemps tenus à l'écart par le régime, étaient entrés dans le gouvernement et faisaient sentir leur présence par une forte pression politique en faveur de l'islamisation du régime. Leur action jointe à d'autres interventions extérieures, allait conduire à la proclamation, le 8 septembre 1983, du nouveau code pénal conforme à la *shari'a*.

Selon Mahmûd Taha, une telle proclamation, indigne de l'Islam, est en contradiction flagrante avec la "Constitution Permanente de 1973" et représente un retour en arrière inacceptable. Qui plus est, il voit dans l'introduction de la *shari'a* une des causes majeures de division entre le Nord et le Sud. Ces mesures, selon lui, ne sont pas dans le génie propre du Président Nimeiri, qui a dû être circonvenu.

Mais ce dernier ne l'entend pas ainsi et Mahmûd Taha est arrêté, ainsi que de nombreux autres opposants politiques (dont le chef des Ansâr). Relâché le 17 décembre 1984, il fait publier le 25 décembre un nouveau tract dans lequel les Frères Républicains dénoncent avec encore plus de véhémence l'application de la *shari'a* comme "une insulte au Soudan et à l'Islam".

Mahmûd Taha est arrêté de nouveau, ainsi que quatre de ses disciples. Traduits devant le tribunal le 7 janvier 1985, les cinq accusés "plaidèrent non coupable, tout en admettant qu'ils préparaient et possédaient des tracts attaquant l'application de la *shari'a*, qui selon eux humiliait les gens et présentait une fausse image de l'Islam. Ils déclarèrent au tribunal qu'ils persistaient à croire au contenu des tracts. Ils niaient également la compétence du tribunal, arguant qu'il avait été érigé conformément à ladite *shari'a*. Voici la déclaration finale de Mahmûd Taha :

"J'ai eu maintes fois l'occasion d'exprimer mon opinion sur les lois de septembre 1983. Ces lois ont terni l'image de la *shari'a* et celle de l'Islam. Ces lois ont été utilisées pour semer la terreur parmi le peuple; elles menacent l'unité du pays... D'autre part, les juges chargés d'appliquer ces lois ne sont pas aptes à le faire. Ils se sont mis au service de l'exécutif, qui les utilise pour humilier le peuple, salir l'Islam, persécuter les idées et briser les opposants politiques. C'est pourquoi je ne suis pas prêt à colla-

borer avec un tribunal qui ne se soucie pas de préserver son indépendance et qui accepte d'être l'instrument de l'humiliation du peuple, de la persécution des idées libres et des opposants politiques"³⁴.

En une seule séance, les accusés furent condamnés à mort pour "menées contre le gouvernement"³⁵. La sentence fut confirmée par la Cour d'Appel, qui donnait aux accusés un délai pour se repentir. Le Président Nimeiri réduisit ce délai à trois jours. La sentence de Mahmûd Taha fut exécutée le vendredi 18 janvier dans la cour de la prison de Kobar, en présence de deux mille personnes, plusieurs milliers d'autres étant massées à l'extérieur. Par sentence du Tribunal, la sépulture religieuse fut refusée à Mahmûd Taha et son cadavre emporté par hélicoptère. La même sentence déclarait que ses livres devaient être brûlés. Quant à ses quatre compagnons, ils se rétractèrent et écrivirent une demande de grâce au Président³⁶.

Ce qu'il faut garder de tout cela, c'est son intuition fondamentale : l'Islam n'est pas un idéal en arrière, mais bien plutôt une recherche vers l'avenir, un idéal pas encore atteint. Sur ce thème, le Pr. Mohamed Talbi avait fait, dès 1960, une importante conférence à Paris sur « l'Islam et le monde moderne » où il affirmait³⁷ :

« Une religion qui n'est pas inquiétude et recherche, qui n'est pas quête, soit d'idéal, de perfection et d'absolu, qui n'est pas dans une certaine mesure tragique, n'en est pas une... »

Etienne Renaud, p.b.

Extraits du livre de Mahmûd TAHA

*Les éditions l'Harmattan ont publié en 2002, dans leur collection **Religions et sciences humaines**, l'ouvrage de Mahmûd Taha sous un nouveau titre : **Un Islam à vocation libératrice ! La traduction est de Mohamed El Baroudi – Haddaoui, Professeur de langue et culture arabes, et Caroline Pailhe, licenciée en islamologie. Dans son avant-propos, François Houtart, voit dans Mahmûd Taha un témoin de l'Islam dans le monde contemporain et la Préface de Samir Amin annonce, à travers ses convictions courageuses, la naissance d'une théologie islamique de la libération. Nous empruntons ces textes aux derniers chapitres (V et VI).***

V. Le premier message

Le premier message de l'Islam est celui qui fut détaillé par la *sharî'a*. C'est le message des croyants, qui diffèrent des musulmans, bien que la différence entre les deux soit seulement de degré et non de nature. Car tout croyant n'est pas nécessairement musulman mais, à l'inverse, tout musulman est foncièrement croyant.

L'Islam est à la fois début et fin. Les idées, comme le temps et l'espace, sont de nature spirale. A la fin de chaque cycle, un nouveau commence mais à un degré supérieur. La spirale de l'Islam se compose de sept degrés successifs que sont la soumission, la foi, le bel-agir, la science certaine, la vision certaine, la vraie certitude et, de nouveau, la soumission (*al-'islâm*) .

Le verset coranique «*La religion en Dieu est l'Islam*» (III, 19) fait expressément référence à l'Islam ultime et certainement pas à l'Islam au stade initial. Ce dernier, proclamé lieu de refuge et de protection, put même être revendiqué à Médine par la cohorte des hypocrites qui n'embrassaient l'Islam qu'en vue de préserver leur vie, alors qu'ils nourrissaient à l'encontre du prophète et de ses compagnons une animosité sans bornes... En fait ce n'était pas l'Islam ultime qui triomphait alors, mais celui de la foi (*al-'îmân*). Le Coran peut alors se diviser en deux parties : l'une, révélée à Médine, qui relève de la foi, et l'autre, plus ancienne, révélée à la Mecque, qui relève de *al-'islâm*...

³⁴ Jeune Afrique, 6 fév. 1985

³⁵ Certains voulaient qu'il soit jugé comme « apostat », auteur d'une « hérésie manifeste ». Ulémas et imams des mosquées du Soudan le déclaraient dangereux pour la religion et le pays... Sa doctrine, il est vrai, remettait en cause la vision d'un « âge d'or de l'Islam », relativisait toute la période médinoise de la Révélation et présentait de façon trop schématique les deux missions de l'Islam...

³⁶ Celui-ci devait être renversé le 6 avril suivant, en revenant des Etats-Unis

³⁷ On peut en lire le texte intégral dans *Comprendre* n° 38, du 15 novembre 1960

Nous avons dit que le Coran fut révélé en deux parties, l'une mecquoise, l'autre médinoise. Or, le corpus mecquois fut le premier à être révélé. Ce qui revient à dire que les gens furent d'abord invités à adopter l'Islam au sens ultime ; mais, lorsqu'ils échouèrent et que les faits démontrèrent qu'ils étaient en dessous de ses normes, ils furent éprouvés selon leurs capacités. Dieu dit : « *Que Nous vous éprouvions au point de reconnaître parmi vous ceux qui font effort, les patients : oui, mettons votre chronique à l'épreuve!* » (47, 31). Cette expérimentation pratique n'est cependant utile qu'aux humains, car la connaissance de Dieu est éternelle. L'expression «ceux qui font effort» fait référence au grand *jihâd*, autrement dit à l'effort accompli sur soi-même. «Les patients» se réfère à l'endurance de la distance par rapport à Dieu. «Mettons votre chronique à l'épreuve» suppose la mise au jour des idées qui sont refoulées dans le subconscient, au plus profond...

1. La guerre sainte (*jihâd*) n'est pas un principe fondateur en Islam

Le principe fondateur de l'Islam est que toute personne est libre jusqu'à ce qu'il soit démontré, dans les faits, qu'elle est incapable de s'acquitter du devoir lié à l'exercice de sa liberté. En effet, la liberté est un droit naturel auquel correspond le devoir du bon usage de celle-ci. Dès qu'une personne fait preuve d'incapacité à remplir le devoir attaché à sa liberté, celle-ci lui est retirée, conformément à une loi constitutionnelle qui réconcilie le besoin de l'individu pour une liberté parfaite et le besoin de la communauté pour une justice sociale totale...L'Islam, débutant à La Mecque, procéda par des versets d'accommodement, tels que : «*Appelle au chemin de ton Seigneur par la sagesse et la belle édification. Discute avec les autres en leur faisant la plus belle part. Du reste ton Seigneur est seul à savoir qui de Son chemin s'égare, et à savoir qui bien se guide*» (16, 125). Cette méthode continua treize ans durant, au cours desquels la plus grande partie du Coran fut révélée et où beaucoup furent transformés par la nouvelle discipline. Les premiers musulmans s'abstenaient de s'opposer aux incrédules, tout en endurant leurs offenses. Leur vie consistait à appeler les gens, par la belle parole et le bon exemple, à adorer Dieu avec sincérité, à nouer des liens affectifs avec les proches et à oeuvrer en tout pour la conciliation ...

2. L'esclavage n'est pas un principe fondateur en Islam

Le principe fondateur de l'Islam est la liberté. Mais la religion musulmane fut révélée à une société qui intégrait l'esclavage à son ordre économique et social. C'était une société qui démontrait dans les faits qu'elle était incapable de faire bon usage de sa liberté. Pour cette raison, ces individus se sont vus déposséder de la gestion de leurs propres affaires pour se soumettre à l'autorité d'un tuteur...

Par ailleurs, la logique de l'esclavage trouve ses fondements dans le principe de la *compensation*. Si un individu est invité à devenir l'esclave de Dieu mais s'y refuse, ce refus, symptôme de son ignorance, exige une période d'apprentissage. L'individu se prépare par cet apprentissage à se soumettre d'une manière volontaire à Dieu en devenant l'esclave d'un de ses semblables, apprenant ainsi l'obéissance et l'humilité, qualités qui conviennent à l'esclave. L'Islam promulgua aussi des règles strictes en matière d'esclavage, spécifiant les devoirs mais aussi les droits des esclaves, améliorant donc leur situation par rapport au passé.. L'Islam mit également en vigueur l'obligation du rachat par lequel l'esclave de bonne conduite était émancipé à certaines conditions

3. Le capitalisme n'est pas un principe fondateur en Islam

Le principe fondateur de l'Islam est la possession commune des biens et des richesses, si bien que chacun en reçoive selon ses besoins, qui s'évaluaient alors en provisions de route. Ce principe fut adopté, d'une manière exemplaire, par le seul vrai musulman de l'époque, le prophète. L'Islam, cependant, fut transmis à des gens très éloignés de ce principe et auxquels aucun gouvernement n'avait jamais réclamé un quelconque droit sur leurs biens. Il leur était même difficile de payer l'aumône légale (*zakât*) prélevée sur leurs richesses. Cette réticence fut la raison même de leur apostasie lorsque le prophète vint à mourir. C'est au sujet de telles personnes que Dieu dit : «*La vie d'ici-bas n'est que jeu et frivolité...Si vous croyez et agissez bien, Dieu vous donnera votre salaire, sans rien demander de vos biens...Ceux parmi vous qui font preuve d'avarice ne sont avarès qu'à l'égard d'eux-mêmes. Dieu est celui-qui-suffit et vous, des indigents* ». (47, 36)

4. L'inégalité entre l'homme et la femme n'est pas un principe fondateur en Islam

Le principe fondateur de l'Islam est l'égalité parfaite entre l'homme et la femme. La preuve en est donnée par leur responsabilité égale devant Dieu lors du Jour du Jugement, lorsque la balance des actes sera dressée. Dieu dit : «*Nulle âme n'acquiert rien sans contrepartie, mais nulle n'est chargée de la charge d'une autre. Et vers votre Seigneur s'opérera votre retour*» (6, 164).

Mais l'Islam fut révélé à un peuple qui allait jusqu'à enterrer vivant ses nouveaux nés de sexe féminin, par peur du déshonneur si elles étaient prises comme butin de guerre ou afin d'éviter la charge

de devoir les nourrir en temps de sécheresse et de famine. La société dans son ensemble n'était pas prête au bien ultime que l'Islam voulait pour les femmes. Une période de transition était nécessaire pour qu'évoluent à la fois les hommes et les femmes, pris individuellement, et la société dans son ensemble.

Ainsi, la loi octroie à la femme la moitié de ce que l'homme obtient en héritage et son témoignage légal ne vaut que la moitié de celui d'un homme. Les femmes doivent se soumettre aux hommes - père, frères et époux. Cette première législation musulmane fut, en fait, un grand bond en avant pour les femmes, en comparaison avec leur statut anté-islamique. Néanmoins, c'était bien en-deçà de l'objectif final de l'Islam.

5. La polygamie n'est pas un principe fondateur en Islam

Le principe fondateur de l'Islam est qu'en mariage, la femme est à parité avec l'homme, sans dot ni divorce ou répudiation. L'homme entier est à la femme entière. L'interdiction de la polygamie est impliquée par le verset suivant : *«Si vous craignez de ne pas être justes, alors seulement une»* (4, 3) et par celui-ci : *«Vous ne pourrez être justes envers vos épouses, même si vous y veillez»* (4, 129). L'interdiction du divorce/répudiation est également suggérée dans ce *hadîth* : *«La chose la plus détestable que Dieu permette est la répudiation»*.

Le refus de la dot en Islam, dans ses principes fondateurs, se fonde sur le fait qu'elle représente le prix à payer pour une femme à une époque où elle ne pouvait être mariée que de trois façons : comme butin de guerre, par rapt ou par achat. En tant que telle, la dot révèle le peu de cas accordé traditionnellement aux femmes, incompatible avec la dignité et l'intégrité qui leur sont réservées par les principes fondateurs de l'Islam. Avant l'Islam, les femmes ne bénéficiaient, pour ainsi dire, d'aucune dignité ni d'aucun respect : un homme prenait pour épouses dix ou vingt femmes, rien que pour assurer sa procréation et sa domesticité.

Dans la société anté-islamique, les femmes étaient plus nombreuses que les hommes car nombre d'entre eux périssait dans les guerres. L'Islam opta d'abord pour la polygamie, pour mettre fin à cet excès, un grand pas en avant pour l'époque. Il n'était pas opportun de progresser plus avant en imposant sur-le-champ la monogamie à une société où la polygamie excessive était bien ancrée dans les mœurs... L'Islam la limita à quatre femmes... La légalité de la polygamie n'est donc considérée que comme une législation de transition vers l'égalité totale à venir entre les hommes et les femmes.

6. Le divorce/répudiation n'est pas un principe fondateur en Islam

Le principe fondateur de l'Islam est la durée de la relation matrimoniale. Ainsi, l'épouse d'un homme est son alter ego, la manifestation de son être en-dehors de lui. Elle représente la totalité des signes extérieurs correspondant à l'être de l'homme. Mais nous manquons de discernement afin de choisir notre moitié convenablement. Nous sommes pareils à l'aveugle, devant une surface perforée et disposant de pions de différentes formes géométriques. Il tente de placer le bon pion dans le trou correspondant et y arrive, de temps en temps, après divers échecs. Dans le contexte qui nous préoccupe, cette image est même en-deçà des efforts que nous déployons en vue de choisir une épouse et de conclure mariage ...

7. Le voile (*al-hijab*) n'est pas un principe fondateur en Islam.

Le principe fondateur de l'Islam est la liberté pour la femme de fréquenter la vie publique sans voile. L'objectif de l'Islam est la chasteté conjugale volontaire des hommes et des femmes qui émane donc de l'intérieur et qui ne s'impose ni par des portes cadenassées, ni par d'amples vêtements. Il n'y a cependant aucun autre moyen d'arriver à la chasteté volontaire que par l'éducation et la discipline, ce qui nécessite une période de transition pendant laquelle la chasteté n'est concevable que par le voile, d'où son instauration par la *sharî'a*. Le principe fondateur est à l'image de ce qui prévalait entre Adam et Eve avant le péché (Cor. 7, 19-27)...

Se montrer en public sans voile est un principe fondateur en Islam, car il est en parfait accord avec celui de liberté : tout individu est libre, à moins qu'il n'abuse de sa liberté, auquel cas cette liberté est réduite conformément à une loi constitutionnelle, comme nous l'avons dit... Le voile est donc une sanction appropriée, n'intervenant qu'en cas d'abus de la liberté de fréquenter la vie publique à visage découvert. Cependant la législation actuelle de la *sharî'a* fait du voile une confiscation permanente de cette liberté. Certes, le législateur, en vertu de la raison préventive, voulait prémunir les immatures face aux conséquences très graves du découvert. Seuls les musulmans, à la différence des croyants, sont à même d'assumer cette lourde responsabilité

VI. L'ultime message de l'Islam

Le second message de l'Islam fut transmis par le prophète lui-même, mais de manière sommaire. Il n'a été détaillé qu'en ce qui concerne les chevauchements entre le premier et le second message tels que les obligations cultuelles et les châtements légaux. Dieu dit : « *Aujourd'hui J'ai parachevé pour vous votre religion, parfait pour vous Mon bienfait en agréant pour vous l'Islam comme religion* » (5,3). C'est le dernier verset du Coran à être révélé. Il conclut et clôture l'ensemble des messages divins destinés à l'humanité. Le prophète le reçut puis l'adressa solennellement à sa communauté, en un moment et en un lieu exceptionnels. C'était l'apogée du pèlerinage à La Mecque, le dernier qu'accomplissait le prophète, avec tous les pèlerins sur le mont `Arafat, qui coïncidait en cette huitième année de l'Hégire avec la journée vénérée du vendredi.

Beaucoup considèrent que l'affirmation « *Aujourd'hui J'ai parachevé pour vous votre religion* » implique que l'Islam lui-même fut, ce jour-là, pleinement accompli par l'humanité sur terre. Mais le Coran ne peut, en aucun cas, être explicité de manière exhaustive ni concluante. L'Islam, également, ne peut jamais être conclu. La progression en cette matière est éternelle car « *La religion en Dieu est l'Islam* » (3, 19) et être « en Dieu » implique de se situer au-delà du temps et de l'espace. La progression au sein de l'Islam au moyen du Coran est une progression vers Dieu, donc vers l'infini... Seule sa révélation en tant qu'écrit est close, son explicitation ne l'est aucunement...

Il est utile de rappeler ici que la révélation du Coran comporte des significations doubles, l'une apparente et l'autre cachée, qui vont par paires. Chacune de ces paires représente une signification et son double. L'une est en Dieu, donc très éloignée. Son double est à la portée des gens, donc très proche. Ainsi, le mot « islam », par exemple, a une double signification, l'une proche, l'autre lointaine. La première est exposée dans ce verset : « *Les Bédouins disent: Nous croyons !...Dites plutôt : Nous nous soumettons, tant que la foi n'a pas encore pénétré votre cœur !* » (49, 14). C'est ce que nous avons appelé l'Islam initial. L'autre qui est lointaine se trouve ancrée en Dieu à l'infini. Celle-ci apparaît dans le verset suivant : « *Puissiez-vous ne mourir qu'en esprit de soumission* » (3, 102). Craindre Dieu requiert, dès lors, une méthode d'ascension vers Lui à travers différents niveaux de servitude, d'humilité et de soumission. La servitude envers Dieu est infinie, tout comme Sa Seigneurie... Dans notre livre *Traité sur la Prière*, nous avons montré comment la servitude équivaut à la liberté. Le Coran est le Livre qui guide l'homme le long de cet itinéraire...

Cette guidance est la raison même de sa révélation, comme le verset suivant l'indique: « *Nous avons rendu le Coran facile, en vue du rappel. Seulement est-il un homme pour méditer le rappel ?* » (44, 17). Le Coran nous rappelle la servitude que nous avons acceptée puis oubliée. L'homme reviendra donc peut-être vers Dieu, empreint de servitude et de soumission, grâce à l'Islam.

Le Coran tient donc son extrémité initiale en Dieu alors que son extrémité finale est en nous. Si nous gravissons donc correctement ses gradations, nous pourrions alors retrouver le paradis que nous avons perdu, par le péché originel, et nous élever à l'infinité. Selon le Coran (44, 54), ce sont les différents rangs, qui commencent au paradis, ensuite au bord de ruisseaux, puis sur un siège de vérité et finalement auprès d'un Roi omnipotent en infinité.

Voilà pourquoi il est erroné de croire que le Coran peut être explicité d'une manière définitive et concluante. C'est que le Coran est Dieu en Soi. Il s'est permis, par pure faveur, de descendre lentement et graduellement au niveau des aptitudes des gens pour que ceux-ci puissent Le connaître. Ainsi fut-Il le Livre dans ses différentes appellations, à savoir : le Rappel (*dhikr*), la Récitation (*qur'ân*) et le Critère (*furqan*). C'est alors qu'il fut formulé en arabe afin que nous puissions comprendre le message de Dieu. Dieu dit à ce propos : « *Nous l'avons fait Coran arabe, escomptant que vous raisonnerez* » (43, 3). Ce verset et d'autres similaires ont induit beaucoup d'érudits musulmans à croire que le Coran lui-même est arabe, au sens où ses significations pourraient n'être appréhendées de manière exhaustive que par la connaissance de la langue arabe. Ce n'est pas le cas, comme nous l'avons expliqué...

Du fait même de son caractère suprême, l'Islam ne fut jamais, jusqu'à présent, embrassé par aucune communauté. La communauté des musulmans n'a, à vrai dire, pas encore vu le jour. Elle est censée naître, cependant, à un moment futur de l'humanité. Le jour de sa naissance sera le jour du pèlerinage suprême. Ce jour-là, le propos divin (5, 3) se réalisera concrètement.

En son temps, Mohammad fut le pionnier des futurs musulmans. On pourrait même dire qu'il vint à sa communauté, la communauté des croyants, du futur. Il n'était pas l'un d'entre eux, étant le seul musulman de l'époque. (3, 85)

Nous sommes intimement convaincus que la terre se prépare à la venue de la *sharî'a* des vrais musulmans, indispensable à l'émergence d'une nouvelle civilisation. Comme nous l'avons dit, l'humanité toute entière se trouve aujourd'hui piégée dans un désert idéologique où la civilisation occidentale égarée et en faillite laisse en quête incessante de réponses les questions ayant trait à la démocratie, au socialisme et à la liberté individuelle. Pourtant, aucune réponse n'est possible si ce n'est par une fécondation de la civilisation occidentale, ou plus précisément, du progrès matériel occidental, et d'un nouvel esprit, l'esprit de l'Islam. Car seul l'Islam est en mesure de résoudre le conflit existant entre l'individu et la collectivité et entre l'individu et l'univers.

En fait, la société musulmane actuelle est tout simplement la communauté des croissants. Aucune communauté jusqu'à présent n'a mérité d'être qualifiée de musulmane. Toute mention à l'Islam en rapport avec les communautés passées fait seulement référence à l'Islam initial, excepté pour les pionniers de l'humanité qui accédèrent à l'Islam ultime ou plutôt à un certain stade de celui-ci, puisqu'il ne peut jamais être atteint entièrement...

L'Islam ultime relève du stade des individualités. Celles-ci ne peuvent être atteintes lorsqu'on est divisé en soi-même. Lorsque l'esprit conscient n'est plus en conflit avec l'inconscient, l'unité de l'être s'accomplit, caractérisée par la sérénité du cœur, la clarté de la pensée et la beauté du corps, réalisant ainsi une vie intellectuelle et sentimentale épanouie. « *La dernière demeure est la plénitude du vivre. Ah ! s'ils savaient !..* » (29, 64). La demeure dernière, exempte de défauts, de maladie et de mort, c'est la vie parfaite... l'objectif de l'Islam...³⁸

Un écho de Tibhirine :

Christian de Chergé³⁹ rapporte un échange d'une rare profondeur avec un ami soufi :

- Et si nous parlions de la croix, la croix de Jésus ?

Oui, mais laquelle ? Quand tu regardes une image de Jésus en croix, combien vois-tu de croix ?

Il hésitait : - Peut-être trois... sûrement deux, celle de devant et celle de derrière.

- Et quelle est celle qui vient de Dieu ? - Celle de devant, disait-il.

- Et quelle est celle qui vient des hommes ? - Celle de derrière...

- Et quelle est la plus ancienne ? - Celle de devant... C'est que les hommes n'ont pu inventer l'autre que parce que Dieu d'abord avait inventé la première.

- Et quel est le sens de cette croix de devant, de cet homme aux mains étendues ?

- Quand j'étends les bras, disait-il, c'est pour embrasser, c'est pour aimer.

L'ami soufi avait dit : "Peut-être trois ?"

Cette troisième croix, n'était-ce pas moi, n'était-ce pas lui, dans cet effort qui nous portait, l'un et l'autre, à nous démarquer de la croix de "derrière", celle du mal et du péché, pour adhérer à celle de "devant", celle de l'amour vainqueur ?

Merci à nos lecteurs de régler, dès que possible,
leur ré-abonnement à Se Comprendre pour 2005
 et éventuellement celui de 2004 (oublié ?), à cette adresse :

SE COMPRENDRE

Rédaction et Administration : Philippe THIRIEZ

Pères Blancs 7 rue du Planit 69110 SAINTE-FOY-LES-LYON

Tél. 04 78 59 20 42 Fax: 04 78 59 88 61

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre) :

Europe: 27 € - Étranger: 32 € - Numéro (franco) : 3 € - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org> adresse e-mail: contact@comprendre.org

³⁸ suivent des réflexions sur la société juste, l'égalité économique (le socialisme), l'égalité politique (la démocratie), l'égalité sociale (résorption des classes et de la discrimination)

³⁹ Marie-Christine RAY, Christian de Chergé, prier de Tibhirine, Bayard, Paris, 1998, p.167

