

Pureté et nostalgie des origines en islam

Ralph STEHLY *

I) Le problème général d'histoire des religions

L'histoire des religions a dégagé l'existence d'universaux religieux, c'est-à-dire de structures religieuses universelles qui transcendent les frontières des religions particulières (1). Le problème qui nous occupe aujourd'hui, celui de la pureté et de la nostalgie des origines en est un fort bel exemple.

Dans la littérature religieuse de l'humanité, les débuts sont universellement présentés comme purs et immaculés, parce que les dieux et les hommes vivaient ensemble.

"Jadis, nous dit l'Āpastambadharmasāstra (2.7.16.1), les dieux et les hommes habitaient ensemble en ce monde. Puis les dieux, grâce à leurs sacrifices allèrent au ciel; et les hommes furent abandonnés. Ceux qui font les mêmes sacrifices qu'eux habiteront après la mort avec les dieux et Brahma" (2),

Or ce qu'il faut savoir pour comprendre cet exemple indien (3) avant d'en venir à l'islam, c'est que pour *accomplir* les sacrifices, il faut être pur. Les hommes dans leurs rites tenteront donc désespérément de redevenir contemporains des aurores immaculées et de rétablir la relation primitive avec les dieux.

Mais l'énergie cosmique originelle s'entropise (4), les sacrifices ne sont plus effectués selon les normes, la loi divine, le *dharma* n'est plus respecté, l'ordre du monde chancelle, les dieux sont contraints d'intervenir pour rétablir le *dharma*:

"Chaque fois que l'ordre du monde chancelle, dit Krishna dans la Bhagavad-Gîtâ (4.7), que le désordre se dresse, je me produis moi-même" (5).

II Le cas de l'islam

1) Remarques générales

Le schéma est, *mutatis mutandis*, le même dans le cas de l'islam. L'islam, comme on sait, enseigne la convivialité originelle de Dieu et des hommes (*Coran* 7. 172) : dans la prééternité, les âmes humaines, qui allaient par la suite s'incarner, habitaient auprès de Dieu, et témoignaient de la seigneurie du Maître des mondes. Mais par la suite, après la création des corps, le retour périodique de l'égarément sous la forme du polythéisme, fit oublier régulièrement à l'humanité cette *chahâda* originelle, si bien que Dieu envoya une multitude de prophètes rappeler à l'humanité la relation originelle et tenter d'en rétablir la pureté.

L'aspiration à une relation pure, parce qu'originelle, avec Dieu, est donc fondamentale dans toutes les religions.

A la lecture des textes islamiques, on ne peut qu'être frappé de l'intensité de ce désir de pureté dans ses formes les plus originales. Certes ce désir de pureté ne se situe pas au même point d'incarnation que dans l'hindouisme, par exemple, pour lequel l'idéal le plus sublime auquel puisse prétendre un mortel c'est "l'ascète ceinturé de vent" (*vâtaraśana*) (6), qui, visage émacié et dans la nudité la plus totale, pratique les austérités (*tapas*) du renoncement (*samnyâsa*) (7).

Nous situeront plutôt le cœur du désir de pureté de l'*homo islamicus* dans la soumission plénière au tamis de la Loi de tout désir si intime et si futile soit-il, de façon que nulle parcelle de vie n'échappe à l'agrément de Dieu (*ridâ*).

Les fontaines et les bassins des mosquées rappelleront au fidèle que la pureté de l'esprit se fonde invariablement sur une pureté physique méticuleuse, car l'homme est à la fois chair et esprit; le vide de la Ka'ba où seul trône le Livre de Dieu évoque que Dieu est avant tout présent dans le monde par sa parole, tandis qu'à l'ombre des fiers minarets les arabesques répètent inlassablement la seule parole de Dieu. Et dans les livres de théologie, le pieux lecteur découvrira l'algèbre théologique du hadith, du fiqh et du kalâm.

Mais que recherche l'*homo islamicus* dans ce désir de pureté si intense qu'il informe non seulement sa chair et son esprit, mais aussi sa langue, sa culture, son architecture, son urbanisme et bien entendu sa vie politique et sociale ?

On serait tenté de répondre: la libération. Le malheur est que ce mot n'existe pas dans le vocabulaire islamique traditionnel, mais il en existe un équivalent, et c'est précisément la *tahâra* ou purification. Nous sommes ainsi ramenés à notre problématique primitive, celle de la pureté.

Et si nous nous obstinons à utiliser ce mot commode de libération, parce qu'il parle à l'inconscient de l'homme moderne d'Occident, encore faut-il se demander dans quel sens l'entendre.

Dans l'Inde du Yoga, se libérer c'est rechercher l'autonomie intégrale (*moksha*) par rapport à tous les conditionnements de l'existence humaine et notamment la douleur (8), en se rendant compte que, dans la vie ordinaire nous confondons deux choses éminemment différentes: le psychisme (*citta*) et l'esprit (*purusha*). Or c'est le psychisme qui est le siège de la douleur et non l'esprit. C'est donc l'esprit qu'il faudra faire advenir (9). Ceci entraînera des conséquences considérables au double niveau théorique et social avec la théorie des quatre stades de vie (*âshrama*) - étudiant brahmanique (*brahmacârin*), maître de maison (*grhastha*), ascète sylvestre (*vânâprasta*), ascète renonçant (*samnyasin*)- et -l'émergence des renonçants, sorte de subversion par l'intérieur de l'ordre brahmanique (11)

La libération en islam, c'est faire advenir le *tawhîd*, c-à-d de se comporter de telle sorte que Dieu seul habite dans l'esprit de l'homme. Cela aura aussi de lourdes conséquences dans le socio-politique: l'islam tentera de créer une société où Dieu seul soit adoré, et où l'autorité suprême revienne à Sa parole seule, ce qui relativisera et précarisera tout pouvoir politique.

Si nous essayons maintenant de nous rendre compte comment fonctionne la logique de la pureté en islam, on peut en gros dégager le schéma suivant:

Les idoles sont impures et le monothéisme représente la pureté. Mohammed a libéré les Arabes et l'humanité, en les purifiant de l'impureté des idoles, ramenant ainsi l'humanité à la situation originelle, celle qui prévalait à l'orée des temps, lors de l'octroi par Dieu du pacte originel, le *mîthâq*. C'est pourquoi, il convient de somatiser cette pureté originelle par les rites de pureté et de tenter de la réaliser spirituellement en rendant à Dieu un culte pur,

Remarquons cependant qu'en arabe les termes ne sont pas aussi uniformes qu'en français:

L'impureté des idoles, c'est *ridjs al-awthân* (Coran 22.30), Mohammed purifie les Arabes, c'est le verbe *zakkâ* (Coran 3.164), la pureté rituelle, c'est *tahâra* et les ablutions mineures et les ablutions majeures sont désignées respectivement par *wudû'* et *ghusl*. Quant au culte pur rendu à Dieu, c'est l'*ikhhlâs*.

De fait, la pureté physique, entendue au sens large, joue un rôle considérable dans l'islam. Pour s'en rendre compte, il suffit de nous reporter un instant à l'un des genres littéraires les plus féconds de l'islam primitif, celui du hadîth. Genre littéraire d'une imposante envergure puisque le *Musnad* d'Ibn Hanbal ne compte pas moins de 28.000 hadîth. Plus modestement, nous l'en tiendrons aujourd'hui à un ouvrage plus bref, mais plus vénéré, le *Sahîh* de Bukharî

(m.256/870) lequel contient tout de même 7397 hadîth-s, dont 2762 différents, compte tenu des doublets (12).

Le hadîth, peut-être plus encore que le Coran., est la brique fondamentale de la théologie et de la pensée islamiques. Chaque hadîth, comme on sait, rapporte simplement un acte singulier au Prophète ou une parole de lui dans sa vie quotidienne. Dans ces immenses recueils, la vie du Prophète est atomisée en une myriade d'instantanés qui sont autant de reflets de l'éternité et qui constituent pour l'islam un vivant commentaire de la Parole divine.

Si maintenant nous procédons à une analyse rapide du contenu du recueil de Bukhari, on s'apercevra que les chapitres s'occupant du rituel de purification sont au nombre de quatre (13) totalisant 66 pages sur 2061, soit 3,2 % de l'ensemble. Ce n'est guère beaucoup à première vue. Mais si on ajoute les chapitres sur les questions d'*adab*, dont le contenu confine souvent à la problématique de la pureté, on arrive à un total de 336 pages sur 2061, soit 16,3 %, ce qui est tout de même assez considérable. Et si on effectue un classement par ordre d'importance des sujets traités, on se rend compte que les questions de pureté et d'*adab* occupent avec 336 p. la première place, suivies de près par les questions touchant à la prière (270 p.) et les problèmes d'interprétation du Coran (260 p.).

2) Pureté physique et spirituelle dans le domaine religieux *stricto sensu*

Mais il est question de pureté dans les genres littéraires les plus variés de la théologie islamique, depuis les commentaires coraniques jusqu'aux manuels de fiqh, aux traités de mystique etc... La pureté dont il est question dans le manuel de hadîth et les ouvrages de fiqh est d'abord la pureté physique, celle qui s'obtient par l'aspersion d'eau pure sur le corps.

A L'horreur des processus inconscients

Les grandes ablutions (*ghusl*) se pratiquent après émission de sperme pour les hommes, après la fin des règles et les pertes de l'accouchement pour les femmes.

Les ablutions mineures (*wudû'*) après défécation, émission d'urine, et plus généralement en cas d'émission de sécrétions impures (14),

Autrement dit, les rites de purification concernent des actes physiologiques sur lesquels la volonté n'a pas prise. Il y a là, comme une *horreur des processus physiologiques inconscients*. Comment interpréter cette horreur ? Probablement en se rendant compte que ces processus physiologiques inconscients sont, dans l'ordre du biologique, ce que le *shirk* et le *kufr* sont dans l'ordre du spirituel et du théologique. Comme si les processus inconscients de la vie biologique étaient la traduction somatique du *shirk* et du *kufr*, et comme si l'évacuation par le corps de matières liquides ou solides (féces, urines, sperme, sang) était la traduction symbolique au niveau somatique de l'élimination, toujours à renouveler en nous, des forces du *shirk* et du *kufr*. Le rythme biologique inconscient du corps est ici comme le support somatique du rythme de l'esprit. Cette interprétation me semble d'autant plus plausible que les manuels de fiqh incluent dans les causes de l'ablution majeure deux cas où ce symbolisme est moins voilé. D'abord la perte de conscience, or perdre conscience, c'est partout dans la mentalité religieuse de l'humanité ouvrir la porte aux forces démoniaques. Et surtout l'apostasie (*rida*). Or on sait que dans l'esprit de l'islam, l'abandon du *tawhîd* est ressenti comme un triomphe des forces inconscientes qui s'expriment dans le *shirk* et le *kufr*, face aux forces de la création (*khalq*), qui, elles, sont de l'ordre de Dieu et de la Loi..(15).

B. L'horreur des mélanges

Tous les textes insistent qu'il faut se purifier avec eau *pure*.

Les *fuqahâ'* tels Châfi'î (m. 204/820) ou Ibn Qudâma (m. 620/1223) ont disséqué avec un raffinement inouï les cas où une eau peut être considérée comme pure ou au contraire les cas où une eau *doit* être considérée comme impure, en fonction de tous les mélanges (*mukhâlata*) possibles et imaginables.

Le hanbalite Ibn Qudâma ouvre ainsi les 9 volumes de son *Kitâb al-Mughnî* en commentant la thèse suivante d'Abû 1-Qâsim al-Khiraqî

"La pureté physique s'obtient par de l'eau absolument pure, c'est-à-dire qui n'a pas été ajoutée à autre chose, comme quand, on parle d'eau-de-fèves, d'eau-de-roses, d'eau-de-pois-chiches, d'eau de safran etc., expressions dans les quelles un autre terme est indissociablement lié au terme "eau" (16).

L'eau pure, commente ensuite Ibn Qudâma en substance, c'est une eau à l'état de nature (*min asl al-khilqa*) (17) ou plus exactement à l'état de création, que ce soit de l'eau douce ou de l'eau de mer. Ne sont donc pas pures les eaux mêlées où l'eau est mélangée à autre chose...

De tels textes laissent transparaître une véritable horreur des mélanges..

Horreur non seulement des mélanges physiques, mais aussi des mélanges spirituels, car le *tawhîd*, c'est permettre à Dieu seul d'habiter l'esprit de l'homme.

Ghazâlî (m. 505/1111) nous enseigne que s'il faut bien purifier les organes physiques des excréments et des souillures, des fautes et des péchés, ces purifications ne sont qu'une propédeutique de la purification du coeur de tous les vices. Mieux encore, il faut arriver, dit-il *"à purifier le coeur de toute chose sauf de Dieu... il ne peut y avoir deux choses dans l'esprit en même temps, et Dieu n'a pas créé deux esprits dans le même homme" (18).*

C. L'aspiration à la pureté originelle

a) individuelle

Ainsi retrouve-t-on la situation originelle de proximité de l'homme et de Dieu. Ghazâlî ne nous le dit pas explicitement, mais l'une de ses sources le *Qût al-qulub* de Makkî (m. 366/996) cite le hadîth suivant, qui met profondément en relief le lien entre pureté physique et la nostalgie des origines:

"Quiconque accomplit parfaitement les ablutions mineures et prie deux cycles de prières sans être distrait par le monde extérieur sort de ses péchés comme au jour où sa mère l'a mis au monde"(19).

Or l'on sait que cette pureté originelle, le Prophète l'a réalisée plus radicalement encore puisque, si l'on on croit sa biographie théologique (la *Sîra*), avant son apostolat son coeur et son ventre ont été purifiés par la neige.

"Un jour que j'étais avec un frère sous la tente abritant les agneaux, deux hommes vêtus de blanc vinrent à moi avec un bassin rempli de neige. Ils se saisirent de moi et m'ouvrirent le corps, puis ils procédèrent à l'extraction de mon coeur, l'ouvrirent et en retirèrent un caillot noir qu'ils jetèrent. Puis ils ne lavèrent le coeur et le ventre avec de la neige de façon à les purifier" (20).

b) ... collective

Mieux, l'islam, compris dans sa totalité, se présente comme un retour collectif aux sources et aux temps originaux. Dans son Sermon d'adieu, le Prophète qualifie ainsi la conclusion de son

apostolat: "le temps a terminé son cycle et est comme le jour où Dieu a créé les cieux et la terre" (21) ".

Quelque temps auparavant, le Prophète avait en. un geste symbolique désacralisé les idoles de la Ka'ba, symboles mêmes de l'impureté (*Coran* 22.30), dont le Prophète a purifié les Arabes (*Coran* 3. 164)

"Le jour de la prise de La Mecque, le Prophète entra dans la ville, 360 idoles étaient rangées autour du Temple. Il les toucha successivement avec une baguette qu'il tenait à la main en disant: La Vérité est venue, le Mensonge a péri. La Vérité est venue, et maintenant le mensonge ne pourra plus rien commencer, ni recommencer" (22).

3) Pureté et nostalgie des origines comme invariant de l'histoire de l'islam

Le thème de la pureté et de l'impureté avec toutes les harmoniques que nous avons dégagées (horreur des mélanges, horreur des phénomènes inconscients, nostalgie des origines} traverse toute l'histoire de l'islam, des origines à nos jours, informant *non* seulement la vie religieuse au sens strict, mais l'ensemble de la société islamique dans la totalité de sa profondeur humaine.

Horreur des mélanges dans la division du monde en deux zones qui s'excluent mutuellement, le *dâr al-islâm* "où Satan désespère d'être jamais adoré" (selon la belle image employée par Mohammed dans son Discours d'adieu (*khutbat al-wadâ'*) et *dâr al-harb*, zone maléfique, où le *shirk* le dispute au *kufr* et qui est destinée en dernière analyse à être absorbée par le *dâr al-islâm*, de façon que la terre entière soit vouée au *tawhîd* (23) sans oublier la ségrégation des sexes, si caractéristique de la société islamique classique, où le voile des femmes est manifestement destiné à censurer le désir sexuel social en soustrayant aussi le visage des femmes au regard voyeur des hommes: .

Horreur des phénomènes inconscients dans la transcendantalisation de la Loi et la méfiance devant toute morale naturelle, oui transparait jusque chez un auteur aussi contemporain que 'Allâl al-Fâsî (24) et qui explique peut-être le peu de réceptivité que le monde islamique a montré jusqu'à présent pour la psychanalyse, laquelle est précisément l'étude de zones de notre conscience échappent à la Loi.

Quant à la nostalgie des origines, comprise souvent comme un retour à l'âge d'or de l'islam - celui des quatre premiers califes -, elle est le leitmotiv de tous les mouvements de réforme de l'islam depuis Ibn Tûmart, par exemple, jusqu'aux Frères Musulmans. Ceux-ci n'entendent-ils pas lutter contre la souillure de l'Occident, à l'image des jeunes gens de la caverne (*Coran* 18.16) de l'impureté vers la pureté et à l'instar du Prophète lui-même qui émigra de l'idolâtrique La Mecque vers la monothéisme Médine et capter ainsi à nouveau la source pure du premier jaillissement de l'islam.

"Il faut puiser, dit Hasan al-Bannâ' dans sa *Risâlat al-mu' tamar al-khâmis*, les lois islamiques que l'oumna prend pour référence à cette source pure, la source du premier jaillissement" (25) .

(1) Voir toute l'oeuvre de Mircea Eliade et en particulier son magistral *Traité d'histoire des religions* . On consultera aussi avec profit G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion*, Paris, 1970.

(2) Texte sanskrit édité par Georg Buhler sous le titre *Apastambiyadharmasûtram, Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus by Apastamba*, Bombay, 2 vol., 1868-71. traduction anglaise

également par G. Bühler, *The Sacred Laws of the Aryas*, Sacred Books of the East, t. 2, Oxford, 1879.

On trouve en Afrique un mythe semblable de convivialité originelle entre les hommes et les dieux, mais qui place leur patrie commune primitive dans le ciel. Au début, les dieux et les hommes vivaient ensemble dans le ciel, et la circulation avec la terre était établie grâce à une corde reliant les deux domaines, puis à la suite d'un événement diversement décrit selon les mythologies propres à chaque ethnologie, la corde fut coupée, et les hommes restèrent sur terre. Cf. Herrmann Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936 PP. 206-207, et 327-328.

(3) sur la problématique de la pureté dans le védisme voir Charles Malamoud, *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda, Taittirîya-âranyaka livre II*, Paris, 1977.

(4) Cf. Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique*, Paris, 1947, vol I § 1130

5) Texte sanskrit:

yadâ yadâ hi dha,rma.sya glânir bhavati Bhâvata I abhyutthânam adharmasya tadâtmanam srjamy aham I

On lira, la *Bhagavad-Gîtâ* dans l'édition d'E. Senart, avec traduction, Paris, Les Belles Lettres, 1967

6) *Rig-veda* 10.136, repris notamment en *Taittirîya-Âranyaka* 2.7.1..

7) Sur le *tapas*, on consultera toujours avec profit le livre de Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, New-York, 1966.

8) Voir Mircea Eliade , *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954

9) Sur le *tapas* voir , *ibid.*, p. 23ss.

10) Cette théorie est détaillée dans la littérature des *dharmasûtra*, notamment *Les Lois de Manou*, II ss. La meilleure traduction est celle de Georg Buhler, *The Law of Manu*, Sacred Books of the East, vol. 25, Oxford, 1866. Traductions françaises d'A. Loiseleur-Deslongchamps, Paris, 1833, (souvent reproduite par la suite) et de G. Strehly, Paris, 1896. Sur la littérature des *dharmasutra*, voir R. Lingat, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris, 1967.

11) Voir Madeleine Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris, 1972 ou *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Paris, 1981.

12) Texte arabe: *Sahîh al-Bukhârî*, 9 vol. en 3 t., Dâr ihyâ' at-turâth al-'arabî, Beyrouth, s.d.. Traduction française: El-Bokhârî, *Les traditions islamiques*, 4 vol., Paris, 1977² •

13) Ch. 4 les ablutions mineures (*wudû'*), ch 5 les ablutions majeures (*ghusl*), ch 6: les menstrues (*hayd*), ch 7 la lustration pulvérale (*tayammum*). Voir Ibn Qudâma, *Précis de droit public*, trad. H. Laoust, pp. 7ss.

14) Le *shirk* est le contraire du tawhîd. On le traduit généralement par associationnisme. Ce terme désigne le fait d'associer à Dieu, dans les actes d'adoration ou plus généralement dans la vie quotidienne, quelque chose ou quelqu'un d'autre que Lui. Voici la définition qu'en donne le théologien chaféite, Sams adsdîn ad-Dahabî (m. 1348) dans son *Kitâb al-kabâ'ir* (ou *Livre des fautes graves*): "L'associationnisme (*shirk*), c'est de mettre sur le même pied d'égalité que Dieu et d'adorer conjointement avec Lui quelque chose ou quelqu'un d'autre que Lui: une pierre, un arbre, le soleil, la lune, un prophète, un *cheikh*, une étoile, un ange". A cet associationnisme majeur, Dhahabî, oppose, à la suite de Ghazâlî, un associationnisme mineur qu'il définit ainsi dans le même ouvrage: "c'est accomplir un acte prescrit par Dieu et son Envoyé en désirant autre chose que le visage de Dieu", autrement dit, c'est ne pas diriger son flux mental entièrement sur Dieu.

15) Le *kufri*, c'est la non-foi.

16) Ibn Qudama, *Kitâb al-Mughnî*, 9 vol., Le Caire, s.d.. Le présent texte se trouve vol. I p. 7-

17) Ibid. 1.8 - 1. 13.

18) Al-Gazâlî, *Ihyâ' 'ulum ad-dîn*, 16 tomes en 5 vol., Dâr al-fikr, Beyrouth, 1980, p. 223. Il existe une traduction française de cette œuvre sous le titre : *Revitalisation des sciences de la religion*, traduit par M. Samir Yousef Merchak, Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, Beyrouth, 2008.

19. Abu Tâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb*, 2 t. en 1 vol., Bulaq, 1310 h., t. II pp. 91-92.

20. *Sîrat an-nabî*, Dâr al-fikr, Beyrouth, s.d., 4 vol., I pp. 177-178.

21. *Sîrat an-nabî*, IV p. 275. En arabe: **إِنَّ الزَّمانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**

22. *Sahîh* 64.48.7. Paroles du Prophète en arabe: **جاء الحقّ وزهق الباطل، وما يُبدِيءُ الباطلُ، وما يُبدِيءُ الباطلُ، وما يُبدِيءُ الباطلُ** (djâ'a l-haqq wa-zahaqa l-bâtil, djâ'a l-haqq wa ma yubdî' al-bâtil wa mâ yu'id).

23. *Tawhîd* a un sens plus actif que le terme français "monothéisme". Cela désigne l'effort toujours à renouveler que le croyant doit faire sur lui-même pour "unifier Dieu" c'est-à-dire le reconnaître comme unique et sans égal, et plus généralement pour unifier son propre moi, non seulement dans les actes d'adoration du rituel, mais plus généralement jusque dans les moindres détails de la vie quotidienne et dans les recoins les plus intimes de son psychisme, et porter ainsi témoignage de l'unité et de l'unicité divines.

Le *dâr al-islâm* est la zone où l'islam a établi sa domination. Le *dâr al-harb* est la zone où l'islam n'a pas encore établi sa domination.

Pour la définition de *shirk* et de *kufri*, voir note 15.

Référence de la citation du discours d'adieu de Mouhammad: *Sîrat an-nabî*, 17 p. 275. Traductions de la *Sîra* (ou biographie théologique) du fondateur de l'islam : Ibn Ishaq, *Sîra*, tra A. Badawi, Paris, Albouraq, 2002, Mahmoud Hussein, *Al-Sîra, Le Prophète de l'islam raconté par ses compagnons*, Paris, Grasset, 2 vol. , 2007 (traduction partielle). Il existe des traductions allemandes: F. Wüstenfeld, *Das Leben Muhammed's*, 2 vol., Göttingen, 1858-1860, 1961² ; G. Weil, *Das Leben Mohammed's*, Stuttgart, 1864. Traduction abrégée de Gernot Rotter, *Das Leben des Propheten*, Bibliothek arabischer Klassiker, Horst Erdmann Verlag, Tübingen et Bâle, 1976. Traduction anglaise d'A. Guillaume, *The life of Muhamnad*, Oxford, 1955.

23) 'Allâl al-Fâsî, *Haqâ'iq as-sarîrât al-islamiyya wa-makârimuhâ*, Dâr al-Baydâ', 1963, notamment § 26ss, pp. 38ss.

24) Le texte de ce manifeste a été publié par *Etudes arabes*, n° 61, 1981/2, pp. 26ss. Le passage en question se trouve p. 29 (texte arabe) et p. 37 (traduction française). Hasan al-Bannâ (1906-1949) est le fondateur de la Société des Frères Musulmans. Biographie et bibliographie dans le même numéro d'Etudes Arabes. La *Risâlat al-mu'tamar al-khâmis*, comme son nom l'indique, date du cinquième congrès de la Société des Frères Musulmans, janvier 1939.

* Professeur d'histoire des religions, Université de Strasbourg