

GENÈSE DE LA MONARCHIE ISLAMIQUE D'ARABIE SAOUDITE

Ibn Saoud et la doctrine unitarienne

par Florent Boucharel

Cet essai, rédigé en 1999 et dont il existe peut-être une copie à la bibliothèque de l'Université Paris X-Nanterre, est resté à ce jour inédit. Je le publie aujourd'hui à peine modifié. [Mise en ligne le 16 février 2018]

SOMMAIRE

INTRODUCTION

I - DE LA DOCTRINE

A / L'ISLAM EN TANT QU'EXPRESSION DU PUR MONOTHÉISME

- 1° Deux prédécesseurs : Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya
- 2° Le Tawhid
- 3° Les déviations dans l'islam
- 4° *Kitab al-Tawhid*
- 5° Une réforme juridique

B / LA RÉVÉLATION DANS L'HISTOIRE

- 1° Une méthode
- 2° L'histoire et les prophètes
- 3° Mentalité tribale et polythéisme
- 4° La Cité musulmane

II - DE LA FONDATION DE L'ÉTAT (1901-1932)

A/ SITUATION

- 1° Les Bédouins
- 2° Ottomans et Européens
- 3° La famille Saoud
- 4° Abdel Aziz

B/ ÉTAPES D'UNE RESTAURATION MONARCHIQUE

- 1° La prise de Riyad
- 2° L'Ikhwan
- 3° Première Guerre mondiale
- 4° Les Lieux Saints et le Royaume

INTRODUCTION

En promulguant en 1992 une “loi fondamentale” (*nidham assassi*) du Royaume d’Arabie Saoudite, le roi Fahd a entendu donner une forme écrite aux principes sur lesquels repose l’État. Selon les termes de ce texte, l’Arabie Saoudite est “un État arabe islamique dont la religion est l’islam, sa Constitution le livre de Dieu et la tradition du Prophète”. Il est aussi écrit que la chari’a, ou loi divine telle qu’elle est exposée dans le Coran et explicitée par la Sunna, “gouverne et contrôle toutes les réglementations du Royaume”.

Cette loi fondamentale dispose que le régime établi sur le pays est la monarchie. Le pouvoir appartient à la famille Saoud en vertu d’un pacte (*bay’a*) entre l’émir Muhammad Ibn Saoud et le cheikh Muhammad Ibn Abdoul Wahhab qui entreprit au XVIII^e siècle de restaurer l’islam originel, le pur islam des temps du Prophète et des premiers califes, ses Compagnons.

L’État saoudien tire sa légitimité de la volonté du croyant de vivre en conformité avec les préceptes de l’islam. Pour la sauvegarde de cette légitimité, l’article 39 de la loi fondamentale interdit toute critique de l’islam, de la famille royale ou du gouvernement.

Dans le monde musulman, les décisions politiques sont prises dans le respect de la chari’a. La magistrature religieuse veille à ce que la loi de Dieu ne soit en aucune de ses prescriptions transgressée par l’action gouvernementale. La particularité de l’Arabie Saoudite est, à ce point de vue, d’une part l’identité du pouvoir politique avec la famille Saoud, et d’autre part une magistrature coiffée par ceux que l’on dénomme *ash-Shaykh* et qui sont les descendants directs du cheikh Abdoul Wahhab.

*

L’autorité politique dans le monde musulman n’est pas, en principe, séparée de la religion, en cela que l’autorité, toute autorité vient de Dieu. Bien qu’on imputerait à tort à l’islam d’être intolérant, ni la volonté de privatiser la foi, de cantonner la foi dans la vie privée, au nom d’un impératif universel de tolérance, ni la laïcité, ne relèvent d’une conception musulmane de l’action publique.

Cette conception s’appuie sur le Coran : “*Lorsque ton Seigneur confia aux anges : ‘Je vais établir sur la terre un vicaire (khalifa)’, ils dirent : ‘Vas-tu désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier ?’ Il dit : ‘En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas’*” (II, 30). *Et Il apprit à Adam le nom de toutes choses* (II, 31) (...) *Et lorsqu’il fut demandé aux anges de se prosterner devant Adam, ils se prosternèrent à l’exception de Satan (Iblis) qui refusa, s’enfla d’orgueil et fut parmi les infidèles.*” (II, 34) L’homme étant la créature de Dieu, son existence en ce monde est conduite par l’amour et l’obéissance envers son Créateur. C’est ainsi que le pouvoir qui appartient à l’homme sur la terre dépend de la faculté que lui a accordée Dieu de recevoir Sa parole. La parole de Dieu est descendue dans la création par étapes, et par l’entremise des Prophètes, dont Muhammad est le Sceau. La loi de Dieu ainsi connue sous la forme de la chari’a coranique, les hommes la reconnaissant pour ce qu’elle est forment une communauté établie selon les principes mis en lumière par elle : “*Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable et interdit le blâmable. Ceux-là réussiront.*” (III, 104) Enfin, parce que

l'obéissance à Dieu assure à l'homme son salut, l'autorité appartient à ceux qui guident les hommes dans le droit chemin de l'obéissance et de la récompense.

*

La pensée musulmane est fondée sur l'adoration du Dieu unique, l'obéissance à Sa loi révélée et la recherche de la félicité éternelle. L'existence du Musulman est totalement habitée par la ferveur religieuse. Dans son désir de se conformer à la volonté de Dieu, dans sa crainte de Lui déplaire, le croyant recherche la voie du salut, par la méditation de la parole sacrée.

L'islam est la soumission à Dieu. Le croyant avère par sa conduite qu'il demeure fidèle à son Seigneur en se conformant aux cinq "pierres angulaires de la foi". La première est l'attestation de la *shahada*, ou profession de foi : "*Il n'y a de dieu que Dieu, et Muhammad est Son Prophète*", quintessence du message islamique. Ensuite la *salat*, ou prière, cinq fois par jour, est accomplie dans un état de pureté légale. La *zakat*, ou aumône, prend la forme d'impôts et taxations prélevés sur le revenu des croyants. *Sawn* est le jeûne du mois de ramadan, et *hadjdj* le pèlerinage à La Mecque, que le Musulman, s'il en a les moyens, accomplit au moins une fois dans sa vie. À ces cinq piliers, s'ajoute le *djihad*, ou guerre sainte.

Ces prescriptions se trouvent dans le Coran, mais le Coran n'explicite pas tout dans le détail. Il est complété par la Sunna du Prophète. La Sunna est "l'ensemble des dits, des comportements, des façons de manger, de boire, de se vêtir, de s'acquitter de ses devoirs religieux, de traiter les croyants et les infidèles du Prophète"¹. La vie de Muhammad, ses maximes, ainsi que sa pratique dans l'administration de la communauté des croyants, sont donnés en exemple pour éclairer les cadres généraux fournis par le Coran pour tout ce qui vise le rituel et la loi.

La Sunna consiste en la réunion de récits transmis depuis les Compagnons du Prophète, et désignés sous le nom de hadiths (littéralement "propos").

*

Le mot arabe *qur'an* énonce fondamentalement l'idée de "communication orale", de "message", et par suite celle de "prédication", car le message est transmis au Prophète qui le délivre aux hommes.

C'est en l'an 610 de notre ère que Muhammad, alors qu'il se trouvait en retraite dans une caverne près du mont Hira, reçut la visite de l'archange Gabriel (Djibril), qui lui annonça sa mission de Prophète.

À partir de ce moment, Muhammad entendit régulièrement la parole de Dieu. C'est ainsi qu'il entreprit la prédication islamique dès l'an 613. Provoquant la colère des Mecquois, il partit pour la ville de Yathrib, qui était alors déchirée par des querelles intestines. Y rétablissant l'ordre, il en devint le chef spirituel et politique. Yathrib prit alors le nom de Medinat al-Nabi "la Ville du Prophète", connue par nous sous le nom de Médine. Le 16 juillet 622, date de l'émigration à Médine, correspond au début du calendrier musulman.

La prédication de Muhammad s'étendit ensuite sur toute la péninsule arabique ; puis l'islam se diffusa très au-delà des régions qui le virent naître. En 630, le Prophète et ses Compagnons s'emparèrent de La Mecque. Elle devint le centre spirituel de l'islam ainsi que la *qibla*, ou direction, de la prière.

Pendant les vingt années de la prédication du Prophète, jusqu'à sa mort en 632, les messages que recevait Muhammad étaient dits par lui, et transmis de bouche à oreille. Les quelques initiatives de leur mise par écrit étaient individuelles et fragmentaires. Son successeur à la tête de la communauté islamique, le Compagnon Abou Bakr, entreprit la recension d'un corpus des révélations, mais le pas décisif fut franchi quelques années plus tard, sous le troisième calife, Othman, qui procéda à une recension plus large et plus systématique à partir du corpus d'Abou Bakr, grossi de fragments dispersés. Il réalisa de la sorte la vulgate officielle du Coran.

À la mort du Prophète, d'autres questions, tout aussi importantes, se posèrent aux Musulmans : la communauté devait-elle se doter d'un État ? Si oui, quelle devait en être la nature, et la structure ? La communauté repose-t-elle sur une tolérance universelle ou exclusive ? Quels principes économiques peut-on considérer comme islamiques ? L'homme est-il libre ou prédestiné ? À l'issue de conflits prolongés, dans le domaine aussi bien politique que dans ceux des principes spirituels et des idées morales, l'orthodoxie se trouva définie.

L'emploi du terme "orthodoxie" implique l'existence d'une norme absolue permettant la distinction entre le vrai et le faux, ainsi que celle d'une autorité reconnue dans sa qualité à en juger. Une telle autorité existe en chrétienté sous la forme des conciles et des synodes. Il n'y a, en islam, ni synode, ni concile, ni fonction ecclésiastique représentant le critérium de l'orthodoxie. Aussi, pour prendre connaissance d'une orthodoxie islamique, l'islamologie européenne a cherché malgré tout à déceler les signes de l'existence d'un "parti" représentant de l'orthodoxie, et officialisé en tant que tel.

Des auteurs ont vu dans l'ash'arisme ce parti. Goldziher et Macdonald crurent démontrer que le vizir seldjoukide Nizam al-Mulk consacra au XI^e siècle une nouvelle orthodoxie du sunnisme, l'ash'arisme, supplantant le mouvement hanbalite, et ils prétendirent en trouver le témoignage dans la fondation de la madrasa (école religieuse) Nizamiyya, à Bagdad, qu'ils revêtirent d'un caractère ash'arite et officiel. En fait, le vizir fonda l'école non pas à titre de vizir mais à titre particulier, elle ne véhiculait donc pas un courant officiel ou officialisé ; aucun cours de kalam (théologie rationalisante) ash'arite n'y était dispensé, et de plus des hanbalites, comme al-Gawaqili, y enseignèrent². L'auteur de ces critiques, George Makdisi, jugea préférable, plutôt que de rechercher lui-même le critérium de l'orthodoxie, de rendre compte de ce qu'est ce critérium d'après les théologiens, et en particulier chez l'éminent théologien syrien du XIII^e siècle, Ibn Taymiyya.

Selon ce dernier, ce qui est orthodoxe n'est autre que ce qui est contenu dans les sources scripturaires de l'islam. Il représenta la communauté islamique par des cercles concentriques dont le centre commun est occupé par le Coran et la Sunna. Autour de ce point, le premier cercle est celui des *Salaf wa-l-khalaf* ou "Pieux Ancêtres", qui représentent les croyants du temps de Muhammad et des premiers successeurs : Abou Bakr, Omar, Othman, Ali. Le deuxième cercle est celui des *Ahl al-Sunna wa-l-hadith* ou "Gens de la Tradition du Prophète" ; après eux viennent les théologiens (mo'tazilites et ash'arites), puis les philosophes. La supériorité des *Ahl al-Sunna* sur les théologiens et les philosophes vient de ce qu'ils suivent l'exemple des Salaf.

Le cheikh Abdoul Wahhab fut le premier réformateur à donner vie à la doctrine d'Ibn Taymiyya. La prédication du cheikh, si importante pour la monarchie saoudienne, est une réforme de l'islam visant à un retour aux fondements. Elle apparaît comme une correction des

déviation dont souffre l'islam authentique. Comprise ainsi, elle est l'expression de l'orthodoxie. Cependant, l'Empire ottoman taxa les wahhabites d'hérétiques.

Parce que, pour les Européens du XIX^e siècle, l'islam était représenté par l'Empire ottoman, l'islamologie a longtemps parlé de la doctrine du cheikh comme d'une hérésie, avec ce résultat qu'Ibn Hanbal et Ibn Taymiyya, dont le cheikh reprit l'héritage, furent également entachés d'hérésie. Certains même, d'après les dires de Musulmans hostiles à cette doctrine, déclarèrent qu'il s'agissait d'une nouvelle religion.

Elle est aujourd'hui définie comme l'expression la plus "rigoriste", ou encore "extrémiste", de l'islam.

*

Le terme "wahhabite" est en soi problématique. En effet, le cheikh Abdoul Wahhab a prétendu restaurer l'islam originel, débarrasser la religion de toutes les innovations qui avaient fait retomber le message monothéiste dans des pratiques idolâtres et la superstition. Par conséquent, ses partisans sont purement et simplement des Musulmans, et non pas des sectateurs wahhabites.

Le terme a été employé d'abord par les Musulmans ennemis de la doctrine du cheikh, ennemis à qui il avait déclaré la guerre sainte, chose normalement injustifiable contre d'autres Musulmans. Quant à ses partisans, ils se dénommaient eux-mêmes *Muwahhidun*, "Unitariens". Cette appellation est également problématique car elle sert à d'autres groupes pour se présenter, groupes n'ayant aucun rapport historique avec la doctrine du cheikh : Druzes du Liban, Almohades berbères.

Selon Yves Besson³, si les partisans d'Abdoul Wahhab se sont décrits comme *Muwahhidun*, ou encore *Ahl al-Tawhid*, "Ceux du Tawhid", ce qui a le même sens, néanmoins l'usage du terme "wahhabite" s'est généralisé et ne soulève pas d'objections majeures. Nous essaierons toutefois d'en limiter ici l'usage. Deux raisons à cela. La première est qu'assurément le mot "wahhabite" évoque un partisan d'Abdoul Wahhab, et cela fausse la perception de ce qu'était son message. Ensuite, la difficulté a été bien comprise par le roi Fahd, lorsqu'il déclara officiellement en octobre 1988 : "Nous sommes salafistes, pas wahhabites" (rapporté dans Ali Merad "L'islam contemporain" 1995 p. 84) Dans le sens ou, effectivement, la doctrine de la monarchie saoudienne est un retour à l'islam des Salaf, l'assertion est exacte, bien que l'instauration du régime ne doive rien à l'oeuvre de l'Égyptien Mohammed Abduh, père du salafisme, préconisant également une réforme à caractère fondamentaliste, dans la lignée du cheikh Abdoul Wahhab.

*

Il y a un hadith qui conserve à travers les âges cette parole du Prophète : "Les meilleurs d'entre vous sont ceux de mon époque, puis ceux qui les suivront, puis ceux qui les suivront, après quoi apparaîtra le mensonge"⁴. L'histoire de l'islam débute par un âge d'or et évolue vers le relâchement, la déviance, la division.

Cet âge d'or inclut la période de la prédication du Prophète et celle de la conduite de la communauté par les Salaf, prédécesseurs de tous les croyants et premiers califes, ou successeurs, de Muhammad, qui étaient durant sa vie ses compagnons. Abou Bakr fut calife de 632 à 634, Omar de 634 à 644, Othman de 644 à 656, et Ali de 656 à 661.

Ali était le gendre du Prophète, l'époux de sa fille Fatima. Le calife Othman fut assassiné par les partisans d'Ali, *chi'at Ali* ou chi'ites, car ces derniers prétendaient que le califat ne pouvait revenir qu'à un homme rattaché au Prophète par un lien de parenté. Ali était de surcroît supposé posséder des connaissances secrètes sur la parole de Dieu, que Muhammad lui auraient transmises.

Il fut à son tour tué, ainsi que ses fils, sur l'ordre de Mo'awiya, préfet de Syrie, soutenu par l'aristocratie mecquoise. Mo'awiya rendit le califat héréditaire, par transmission dynastique. Avec le califat des Omeyyades prit fin l'âge d'or. La scission de l'islam entre sunnisme et chi'isme persista. Les mœurs se relâchèrent. Les pratiques hétérodoxes se répandirent.

L'émergence du soufisme, au VIII^e siècle, en est, du point de vue fondamentaliste, un signe. Le soufisme considère que la chari'a ne peut régler que les comportements extérieurs et qu'elle n'est pas l'expression complète de l'islam. En réaction au système légal et théologique, le soufisme représente un tournant vers des préoccupations ascétiques, son idéal étant une réforme intérieure de l'individu. Il intégra des notions d'ésotérisme issues de la philosophie néo-platonicienne et proposa aux croyants de s'unir à la divinité dans cette vie. Au XII^e siècle, les congrégations soufies étaient répandues sur l'ensemble du monde musulman. Les oulémas combattirent inlassablement des doctrines qui trouvaient leur réceptacle dans les sentiments populaires.

L'histoire, caractérisée par un perpétuel hiatus entre un passé idéal et un présent moralement en deçà, est néanmoins traversée par des changements conçus comme des redressements par rapport aux déviations et innovations. Il s'agit pour les sociétés d'actualiser ces changements nécessaires en vue de la restauration de l'âge d'or. Une telle conception est opposée à l'idée, issue de la philosophie européenne du XVIII^e siècle (mais déjà présente chez Pascal et d'autres), d'un progrès, d'un perfectionnement continu des sociétés humaines. Ce qui est au contraire en question ici, c'est une lutte sans cesse renouvelée contre la corruption de l'aspect moral des sociétés.

Ainsi, le réformisme islamique doit être entendu comme une tentative de retour à la puissance de l'âge d'or et aux sources authentiques de l'islam. L'islam a périodiquement besoin d'être revivifié et la Providence divine suscite les hommes capables d'accomplir cette mission : les *mudjaddid*, ou régénérateurs. Le hadith suivant corrobore cela : "L'islam est né solitaire et redeviendra solitaire, comme à ses débuts. Heureux les solitaires ! ceux qui viendront réformer ce qui a été corrompu après moi."⁵ Ces solitaires sont des personnes en opposition avec l'esprit de leur siècle et en butte au conformisme.

Les premiers réformateurs furent les Prophètes : Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muhammad. Ils réformèrent les mœurs en conformité avec la volonté de Dieu. Muhammad est le Sceau de la Prophétie : avec lui, la parole est descendue dans son entier. Après lui, les régénérateurs ont pour vocation de ramener les esprits et les mœurs dans la voie droite, qui est celle de la soumission à Dieu.

Aux XIII-XIV^e siècles, Ibn Taymiyya préconisa une réforme du sunnisme en cherchant à repartir des sources mêmes de l'islam. Il s'attaqua d'un côté aux doctrines chi'ites et aux formes panthéistes du soufisme ; de l'autre, il condamna le rationalisme excessif des théologiens du kalam et des philosophes.

Sa réforme est centrée sur la reconstruction morale de la société. Il attribuait pour causes au succès des invasions étrangères (mongoles, chi'ites...) dans les pays musulmans la propagation des vices dans ces pays. L'unité et la puissance des Musulmans ne pouvaient, selon lui, être recouvrées que par un retour à la Tradition du Prophète et des Pieux Ancêtres. L'œuvre d'Ibn Taymiyya est passée dans celle du cheikh Abdoul Wahhab, qui s'affligea de la corruption de la foi dans la péninsule arabique et entreprit de la revivifier pour restaurer la cohésion qui était celle de l'islam aux temps des Salaf.

*

Muhammad Ibn Abdoul Wahhab (1703-1792) est né à Uyayna, oasis prospère du Nadjd. Il appartenait à la tribu bédouine des Bani Tamim. Son père était cadi de Uyayna et a laissé plusieurs ouvrages de jurisprudence hanbalite.

À l'âge de dix ans, il connaissait le Coran par cœur, appris auprès de son père. Il fut envoyé poursuivre ses études à La Mecque, puis à Médine, où il prit connaissance de l'œuvre d'Ibn Taymiyya. Là, il reçut de son cheikh, Ibn Sayf, la *idjaza*, licence de transcrire et de transmettre aux autres les traditions que des garants se sont communiquées depuis le Prophète.

C'est alors qu'il se mit à voyager "à la recherche de la science". Il passa quatre ans à Basra, et manifesta déjà à l'époque de l'aversion pour les pratiques hétérodoxes. On dit qu'il y fut insulté et battu pour ses idées. Il se rendit à Bagdad où il resta cinq ans. De là, il partit pour le Kurdistan, puis pour l'Iran, où il étudia, à Ispahan, la philosophie illuminative et le soufisme.

Il revint en Arabie, probablement en l'an 1739. Il alla retrouver son père, qui était alors magistrat à Huraymila, une autre oasis du Nadjd. S'opposant à lui sur des questions théologiques, il dut modérer sa dénonciation des corruptions de l'islam. Selon certains, son père l'aurait désavoué avant de mourir, en 1740.

L'oasis de Huraymila était alors en proie aux déchirements de deux factions rivales d'une même tribu, dont les esclaves noirs faisaient régner la terreur par le pillage et le meurtre.

De manière générale, la situation en Arabie était alors caractérisée par la décadence religieuse et la dégradation des mœurs. Les masses, adonnées au soufisme, étaient à l'écoute de derviches hallucinés. Les mosquées étaient abandonnées, ou parées d'amulettes et de chapelets, objets de superstition. Le vin et la drogue circulaient. La prostitution se pratiquait impunément : le chérif de La Mecque imposait une taxe sur cette activité.

La superstition avait gagné le cœur des gens. On adorait des arbres, on priait sur les tombes de saints personnages, les légendes les plus folles trouvaient crédit partout. Ainsi, un rocher près de Huraymila était censé abriter une princesse : alors qu'elle tentait d'échapper à des malfaiteurs, elle aurait vu le rocher s'ouvrir et se serait réfugiée à l'intérieur, et les gens croyaient qu'elle en sortait la nuit.

Si les villes résistaient mieux à cette décadence, les Bédouins du désert avaient quant à eux abandonné tout principe islamique. Par bandes, ils attaquaient les pèlerins, et les différentes tribus se livraient en permanence des guerres de représailles.

Le cheikh Abdoul Wahhab s'affligeait de tant de corruption. Il risqua sa vie. Un soir, des esclaves furent envoyés le supprimer. Ils échouèrent. Le cheikh, alors, chercha un appui auprès d'un chef puissant.

Il expliqua sa réforme à l'émir de Uyayna, Othman Ibn Mu'ammār, à qui il démontra la nécessité d'unir les tribus du Nadjd, puis de l'Arabie, pour établir un État islamique unifié. L'émir lui accorda sa protection.

À l'aide des cavaliers du prince, le cheikh put mener le combat contre l'idolâtrie : il déracina les arbres sacrés, démolit les tombeaux... Les populations, qui pensaient que les auteurs de tels actes seraient châtiés par la Providence, commencèrent à douter d'une telle chose, et à rejoindre les *Muwahhidun*.

Néanmoins, le chef des tribus bédouines de Uyayna, pour mettre un terme aux opérations du cheikh, assiégea la localité avec ses hommes, en 1744. L'émir Othman exigea alors le départ du cheikh. Quittant la ville avec ses fidèles, celui-ci se rendit à Dar'iyyah, où ses idées l'avaient précédé. Il conclut cette même année un pacte avec l'émir Muhammad Ibn Saoud, pacte qui unit les deux familles et aboutit en 1932 à la création de l'Arabie Saoudite que nous connaissons aujourd'hui. À l'occasion de ce pacte, le cheikh prononça le proverbe arabe : *al-dam al-dam wa-l-hadm al-hadm*, "Mon sang est ton sang et ta ruine la mienne".

Othman Ibn Mu'ammār, revenant sur sa décision, demanda le retour du cheikh, mais celui-ci refusa. Alors l'émir Othman fit alliance avec Ibn Saoud.

Progressivement, la prédication du cheikh gagna les Bédouins et ralluma dans leur cœur le feu de la solidarité islamique. Dar'iyyah connut une forte immigration : sa population doubla, et sous l'influence du cheikh la vie y fut ramenée à la simplicité des Compagnons.

Des disciples furent envoyés dans les provinces de l'Arabie pour faire connaître la doctrine unitarienne. Princes et oulémas furent invités à participer à la fondation d'un État théocratique. La plupart d'entre eux rejetèrent l'idée.

En 1747, le cheikh déclara la guerre sainte contre les adversaires du Tawhid (attestation de l'unicité de Dieu – il sera revenu amplement sur cette notion, essentielle à l'islam). Pendant vingt ans, le principal ennemi fut l'émir de Riyad, Dahham Ibn Dawwas. En 1773, la ville fut prise ; elle devint plus tard la capitale des Saoud.

Le cheikh participait aux opérations militaires. À partir de cette date, il se consacra exclusivement à l'enseignement et à la vie religieuse, tâchant de produire chez les masses la conviction intime des bienfaits d'un islam purifié.

L'État s'étendit jusqu'à sa destruction au début du XIX^e siècle par les soldats d'Égypte envoyés sur ordre du sultan ottoman. Les Saoud se relevèrent une première fois, mais cette seconde entreprise échoua à cause de l'opposition tribale. C'est au XX^e siècle que le prince Abdel Aziz reprit le flambeau et unifia la péninsule arabique.

*

Il serait à peu près vain de s'intéresser à la genèse des institutions d'Arabie Saoudite sans connaissance de la doctrine qui y préside et qui fut celle du cheikh Wahhab. De même que le Prophète Muhammad alliait l'action au message, le cheikh Abdoul Wahhab participa lui-même à la réforme qu'il proposa, se fit l'agent actif de sa doctrine. Le pacte conclu en 1744 entre lui et l'émir Ibn Saoud de Dar'iyyah n'avait d'autre but que de réaliser cette réforme qui lui semblait si nécessaire à la renaissance du monde arabo-musulman.

Et de 1744 à 1932, date où le Royaume unifié d'Arabie Saoudite prend vie, nous sommes les témoins de la prodigieuse persistance avec laquelle la famille Saoud s'efforça contre toutes les sortes d'adversité à donner une assise politique reconnaissable et reconnue à la réforme des *Muwahhidun*.

En guise d'introduction à l'étude du régime saoudien, nous exposerons les éléments qui ont participé à sa genèse. La doctrine unitarienne sera ainsi analysée attentivement. Ensuite, les faits qui président à la fondation de l'État, faits s'étant produits entre 1901 et 1932, doivent être présentés.

La première partie traite donc de la réforme du cheikh Wahhab. Nous verrons en quoi l'islam authentique s'oppose à des pratiques et doctrines existant dans le monde musulman et qui s'apparentent à du polythéisme. Ensuite de quoi, il s'agira de rendre compte des explications fournies par le cheikh sur les raisons de telles déviations dans l'islam, à partir de sa théorie de l'histoire et de l'ordre social.

Dans la seconde partie, nous observerons comment le prince Abdel Aziz, au terme de ses conquêtes, est devenu le roi Ibn Saoud. Nous présenterons la situation sociale et politique de la péninsule arabique au moment des faits, puis nous décrirons les étapes de la restauration entreprise par Abdel Aziz.

I - DE LA DOCTRINE

A / L'ISLAM EN TANT QU'EXPRESSION DU PUR MONOTHÉISME

La doctrine unitarienne se présente comme une réforme de l'islam à caractère fondamentaliste, dans la tradition d'Ahmad Ibn Hanbal, qui a donné son nom à l'école juridique hanbalite, et du théologien Ibn Taymiyya.

Dire des Unitariens qu'ils appartiennent à l'école juridique (*madhhab*) hanbalite est *stricto sensu* inexact. Ils ne se considèrent pas membres d'une école, pas plus que les premières générations de l'islam qui sont leur modèle. Leur approche du droit est originale, bien qu'elle se fonde à l'origine dans le courant hanbalite. Ce dernier point est d'ailleurs contestable aujourd'hui, alors que les oulémas unitariens font preuve d'un plus grand pragmatisme et acceptent certains précédents juridiques des autres écoles, hanafite, malikite, shafi'ite.

Les vues du cheikh Abdoul Wahhab sur les questions rituelles et juridiques complètera donc l'étude de sa doctrine. Avant cela, l'exposé de la manière dont le cheikh appartient à la tradition théologique d'Ibn Hanbal, telle qu'interprétée par Ibn Taymiyya, permet de situer au sein de cette tradition ses conceptions du Tawhid et ses critiques des déviations de l'islam.

Une présentation de son ouvrage majeur *Kitab al-Tawhid*, "L'Unicité de Dieu"⁶, nous mettra en contact direct avec sa pensée.

1° Deux prédécesseurs : Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya

Il est d'une certaine façon arbitraire de n'aborder dans cette subdivision la question de l'influence d'Ibn Hanbal et d'Ibn Taymiyya sur le cheikh Abdoul Wahhab que du point de vue théologique, et de réserver les points de droit à une autre subdivision. En cela, nous ne sortons pas des cadres de classement propres aux notions occidentales. Pour autant, nous devons signaler que ces trois auteurs ont chacun abordé sans séparation les questions théologiques et les problèmes de droit. Cela tient à la structure du Coran, exposé de la chari'a.

Dans le domaine de la théologie, Ahmad Ibn Hanbal, qui vécut au IX^e siècle, est, dans la pensée de ceux qui reprennent son héritage, la première grande personnalité de l'orthodoxie, pour avoir affirmé l'autorité absolue du Coran et de la Sunna. Selon Ibn Hanbal, le Livre Saint et la Tradition du Prophète sont en effet les seuls guides du Musulman, les uniques sources de connaissance religieuse. Et en l'absence de données explicites sur tel cas particulier, il convient de consulter les décisions (*fatwa*) des Compagnons.

L'école hanbalite ne doit pas être envisagée de la même manière que les écoles hanafite, malikite et shafi'ite (cette dernière présentant d'ailleurs elle-même une spécificité, du fait que l'imam ash-Shafi'i rejeta, sa vie durant, l'idée d'une école lui survivant). Ces *madhhab* sont des écoles de *fiqh*, ou "manière de comprendre" la chari'a, qui formulèrent les positions doctrinales du droit islamique. Ibn Hanbal respectait les fondateurs de ces écoles mais il reprochait à leurs suivants de substituer les opinions des juristes à la Sunna. Il interdit à ses propres élèves d'écrire

ses opinions. En fait, lorsqu'on parle d'école hanbalite, on évoque plutôt le courant initié par Ibn Hanbal, opposé au rationalisme comme au soufisme, et désireux de consacrer la valeur absolue des fondements de l'islam, dans le Coran, la Sunna et l'exemple des Salaf.

*

Ainsi était-il hostile au kalam. Le kalam est la scolastique de l'islam. Il se caractérise comme une dialectique rationnelle opérant sur les concepts théologiques. Les premiers *motakallimun* furent les mo'tazilites.

Ce groupe se forma au début du VIII^e siècle à Basra. Ils furent les premiers à contester les Salaf, qui se tenaient à l'écart des spéculations. C'est sur la question des attributs divins que les mo'tazilites se séparèrent d'eux. Les Salaf, et tous ceux qui les prennent en exemple, reconnaissent les attributs de Dieu, qui sont portés à la connaissance des hommes par le Coran et les paroles du Prophète (et Dieu ne peut être décrit que comme Il se décrit Lui-même et Muhammad Son Prophète), sans anthropomorphisme ni recours au sens allégorique. Ainsi, lorsqu'il est question de la face de Dieu, ou de Ses mains, ou de Sa vue, il est évident que Dieu n'a pas de visage, ni de main, mais néanmoins Sa face, Ses mains, Sa vue sont des attributs divins, sur un mode qui échappe à l'entendement des hommes.

Les mo'tazilites jugent cette interprétation grossière. Ils rejettent tout attribut, leur dénie toute réalité positive distincte de l'essence Une, car alors on aurait une divinité multiple. La reconnaissance des attributs par les Salaf est, selon les mo'tazilites, du polythéisme, de l'association (*shirk*), car elle implique soit la division (attributs multiples) dans l'unité de l'essence, ce qui est rejeté par l'islam (le Coran reproche entre autres aux Chrétiens le dogme de la Trinité), soit un être éternel des attributs à côté de l'Éternel. La doctrine mo'tazilite supplanta celle des Salaf, jusqu'à ce qu'Ibn Hanbal défendît l'orthodoxie représentée par eux. Il subit par ailleurs la censure des cadis mo'tazilites dans la controverse du Coran créé ou increé, considérant que le Coran, parole de Dieu, est increé dans toute sa réalité.

*

Le kalam connut quelques temps après un bouleversement important avec la doctrine d'al-Ashari, au X^e siècle. Al-Ashari, d'abord mo'tazilite, finit par en renier les principaux points. Il exprima l'idée que donner une valeur absolue à la raison, ainsi que le faisaient les mo'tazilites, revenait à supprimer la religion.

Il développa donc une position intermédiaire entre le rationalisme et le littéralisme des hanbalites. Selon Henry Corbin⁷, la doctrine ash'arite établit la dualité entre l'essence et les attributs. Cette doctrine se représente les attributs comme distincts de l'essence mais n'ayant pas de réalité en dehors d'elle. Henry Corbin ajoute que pour les ash'arites, l'expression "Dieu a des mains" n'est pas une métaphore, Dieu a en réalité des mains mais on ne peut savoir comment. Pour Khadime M'Backé⁸ au contraire, les ash'arites sont conduits à recourir au sens métaphorique (*ta'wil*) par le souci rationnel de prouver la dissemblance de l'Être nécessaire avec les contingents ; et de citer : "Tout texte qui peut faire croire à une assimilation (de Dieu aux créatures) doit être interprété allégoriquement."

Quoi qu'il en soit, Ibn Taymiyya contesta à l'ash'arisme sa valeur de réforme et revint purement et simplement à l'agnosticisme (au sens de "non-gnose") des Pieux Ancêtres. Il a laissé une œuvre considérable, parmi laquelle *Radd 'ala al-Mantiqiyyin*, "Réfutation des

logiciens", critique de la logique d'Aristote, et son ouvrage majeur *Minhaj al-Sunna*, "La Voie du sunnisme".

Ibn Taymiyya condamna le soufisme sous sa forme panthéiste et dans sa dévaluation de la loi religieuse. Henri Laoust a cependant montré ses affinités avec le soufisme. Des documents récents ont confirmé les écrits de Laoust : Ibn Taymiyya appartenait à la congrégation soufie d'Abd al-Qadir al-Gilani.

Quant au cheikh Abdoul Wahhab, il condamna le soufisme sous toutes ses formes, à côté de sa réfutation des sectes non sunnites (chi'ites, kharidjite...) et, au sein du sunnisme, des pratiques déviantes.

2° Le Tawhid

Le mot "Tawhid" est le nom verbal de *wahhada* qui peut aussi bien signifier "rendre unique" que "proclamer l'unicité". Pris dans le second sens, il veut donc dire "proclamation de l'unicité de Dieu".

La reconnaissance de l'unicité de Dieu est le fondement du salut. Il n'y a pas de salut en dehors du Tawhid. Mais le concept est compris dans l'islam de deux manières diamétralement opposées : l'exclusivité ou l'inclusivité.

La doctrine du cheikh Wahhab se réfère à l'exclusivité. Pour cette façon de se représenter le concept, le Tawhid renvoie à l'exclusion totale de toute analogie, similarité ou qualité dans la création qui puisse refléter ou transmettre Dieu. Avec cette définition, on élimine la possibilité du sacré ou de la sainteté dans ce monde. La seule exception est le Coran, auquel les Unitariens confèrent un caractère incréé, et, selon les hanbalites, incréé non seulement dans son essence mais également dans ses lettres et ses sonorités.

Cette conception reconnaît la matérialité du monde dans un sens proche de la science moderne, c'est-à-dire complètement séparé de tout principe transcendant. Elle est fondée sur la négation contenue dans la profession de foi : "Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu."

Quant à la manière inclusive de comprendre le Tawhid, elle affirme qu'il n'existe rien en dehors de Dieu. Elle se base sur l'affirmation contenue dans la *shahada* : "Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu." Pour les soufis, le Tawhid implique l'union avec la divinité.

Dans la profession de foi islamique, "*La ilaha illa Allah, Muhammad rassoul Allah*", "*La ilaha*" est une négation : il n'y a pas de divinité. L'affirmation qui lui fait face est "*Allah*". Entre les deux, nous avons "*illa*", mot formé d'un conditionnel "*in*" (si) et d'une négation "*la*" (ne pas). La *shahada* représente une passerelle hors du monde vers ce qui ne peut être nié, Allah : "Il n'existe aucune réalité si ce n'est la Réalité absolue, Dieu". La seconde partie de la *shahada*, "Muhammad rassoul Allah", "sauve les hommes de la noyade dans les profondeurs infinies de l'Absolu"⁹.

*

Le cheikh Abdoul Wahhab, se rattachant au courant de pensée hanbalite illustre pour son rejet des spéculations religieuses et son souci de suivre rigoureusement la Sunna du

Prophète et l'exemple des Pieux Ancêtres, ne fait pas d'effort particulier pour démontrer rationnellement l'existence de Dieu. Son dessein est la restauration de la foi musulmane dans sa vigueur originelle : "La foi, c'est de croire qu'Allah seul est digne de l'adoration, c'est Lui consacrer toute forme d'adoration, c'est aimer les croyants, auxquels on doit se rallier, c'est enfin haïr les gens du shirk (les idolâtres, ceux qui associent des divinités à Dieu) et leur montrer l'adversité."¹⁰ La rupture nécessaire avec les manifestations d'un islam corrompu s'accompagne d'un ralliement des croyants autour de la bannière du Tawhid. De cette façon seulement, la communauté peut recouvrer la splendeur de l'âge d'or islamique.

Il y a trois sortes de Tawhid : *tawhid al-uluhiyya*, quintessence du message des prophètes : l'attestation de l'Unique doit se refléter dans les rapports du croyant à Dieu ; *tawhid al asma wa-l-sifat wa-l-af'al*, attestation de l'Unique dans Ses noms, attributs et actes ; *tawhid al-rububiyya*, attestation de l'Unique dans Sa souveraineté.

Le *tawhid al-uluhiyya* signifie l'adoration exclusive du croyant pour l'Unique, son Créateur qui lui commande. Cette adoration passe par le respect des cinq piliers de la foi et de leur accomplissement. Ainsi, la *salat* représente l'adoration du croyant par le corps (prosternation) et par l'esprit (récitation du Coran), et, avec la *zakat*, le croyant exprime son adoration au moyen des biens.

D'autres formes d'adoration s'ajoutent au credo de base. L'invocation de Dieu (*al-du'a*), pour obtenir l'intervention divine afin qu'elle procure un bien ou prévienne un mal, renforce le sentiment de dépendance à l'égard de la divinité. Le croyant se rappelle de cette manière que les êtres humains ne sont que des intermédiaires par le biais desquels la volonté divine se réalise¹¹.

L'immolation (*al-dabh*) d'un animal dont la chair est licite, dans le but de Le satisfaire, est agréée par Dieu.

Par la formulation de vœux (*al-nadhr*), le croyant s'impose des charges surérogatoires en signe de dévouement à Dieu. Une fois les vœux prononcés, il est tenu de s'en acquitter. Rompre des vœux est considéré par le cheikh comme une action de *shirk*.

La crainte de Dieu (*al-khawf*) est un devoir pour le Musulman. Par la crainte de déplaire à son Seigneur, il se retient de toute action nuisible à lui-même et à autrui. Cette peur doit dépasser toutes les autres, et même les dissiper : "C'est Satan qui vous fait peur de ses adhérents. N'ayez pas peur d'eux. Mais craignez-Moi, si vous êtes croyants." (III,175)

Le sens de l'amour de Dieu (*al-mahhaba*) diffère chez les Unitariens de l'amour exprimé dans la poésie soufie, laquelle aborde ce thème de manière récurrente. L'amour soufi est le désir de l'union et la disparition du soi. Dans la doctrine unitarienne, l'amour consiste à faire passer la satisfaction de Dieu avant ses propres intérêts étroitement entendus. L'amour pousse le Musulman à des sacrifices profitables à toute la communauté. Cette conception a été très utile à la fondation de villages agricoles coopératifs dans lesquels les Bédouins d'Arabie se sédentarisèrent. Dans ces colonies, on mettait en honneur les principes de l'égalitarisme et de la coopération, pour renforcer la solidarité. Les meilleurs Musulmans sont à cet égard les Salaf.

Le *tawhid al-asma wa-l-sifat wa-l-af'al* est la croyance en l'unicité de Dieu dans Ses noms, Ses attributs, Ses actes. Une telle attestation détermine une opposition aux gens du *takyif*,

ceux qui assimilent les attributs divins aux attributs des créatures et font ainsi preuve d'anthropomorphisme.

Elle détermine également une opposition aux gens du *ta'til*, comme les mo'tazilites, ceux qui écartent les attributs en tant que tels (ceux du *ta'til* prétendent que toute qualification doit être comprise comme étant l'essence elle-même).

Le *tawhid al-rububiyya* tout seul ne suffit pas : les Mecquois des temps préislamiques reconnaissaient bien la souveraineté du Créateur de l'univers ; cependant, ils lui associaient des idoles, comme autant d'intermédiaires destinés à les rapprocher de Lui. L'islam rejette toute médiation entre l'homme et Dieu. Que cette médiation s'opère par des idoles ou par un clergé, constitue une différence à peu près nulle.

*

Le principe selon lequel le croyant doit consacrer toute son adoration à Dieu, à l'exclusion de tout ce qui n'est pas Dieu, occupe une place tellement importante dans la doctrine du cheikh Wahhab que c'était une idée partout répandue dans le monde musulman que le cheikh et ses partisans haïssaient le Prophète.

Vinrent appuyer une telle idée les événements qui se produisirent lors des premières conquêtes wahhabites dans la péninsule. Lorsque les Unitariens entrèrent à La Mecque pour la première fois, en 1803, ils démolirent les nombreux tombeaux de saints sur lesquels les populations venaient prier, ainsi que les mosquées construites par-dessus : ces tombes étaient devenues des lieux saints dans l'esprit des gens.

Dans *Kitab al-Tawhid*, au chapitre XIX, cheikh Abdoul Wahhab rappelle ces paroles du Prophète, rapportées par Omar : "Ne m'agrandissez pas comme les chrétiens ont agrandi le fils de Marie. Je ne suis qu'une créature. Appelez-moi créature de Dieu, Son serviteur et messenger", et celles-ci : "N'exagérez pas en matière de religion. Vos prédécesseurs ont péri en raison de leur exagération." C'est pourquoi les *Muwahhidun* voulurent détruire le sépulcre du Prophète à Médine, considérant qu'il faisait l'objet d'une dévotion exagérée, non conforme aux paroles précédemment rapportées. Ibn Saoud les arrêta, mais l'intention qui avait été manifestée fut interprétée comme de la haine envers le Prophète.

Pour le cheikh, le Prophète est le meilleur des hommes. Il doit être aimé par le Musulman plus que leurs propres fils mais sans que pour autant un culte lui soit voué. Quant aux "Gens de la Maison", les descendants du Prophète, on leur doit de l'estime et de l'affection. Enfin, les Compagnons étaient les plus vertueux des croyants ; il ne peut venir après eux de génération semblable à la leur. Au sujet des hommes particulièrement saints et vertueux, le cheikh dit que les aimer consiste à prendre exemple sur leur piété et non à les invoquer.

3° Les déviations dans l'islam

Pour le cheikh Abdoul Wahhab, la stagnation dans laquelle se trouvait le monde arabo-musulman à son époque ne relevait pas du simple rapport de force militaire ou économique, mais plus fondamentalement d'une trahison du message de l'islam. L'amour du pouvoir et du luxe des sultans ottomans avait entraîné l'avilissement de l'Empire aux mains des puissances

européennes, qui tendaient à imposer leur gestion économique et politique, ainsi que leur culture, et ce dès le XVI^e siècle, après la mort de Suleyman le Magnifique.

En Arabie, la pensée musulmane s'était sclérosée ; elle était retombée, on l'a vu, dans la superstition et l'association. La plupart des oulémas demeuraient dans la paresse intellectuelle, depuis la "fermeture de la porte de l'idjtihad" (voir I, A. 5°). Restait en vigueur un traditionalisme étroit qui admettait les coutumes les plus éloignées du Tawhid. À cet état de fait voulurent remédier les *Ahl al-Tawhid*, suivant la réforme du cheikh Abdoul Wahhab, réforme préconisant un retour à la foi purifiée de tous les types de polythéisme.

*

Le fondamentalisme islamique vise à la réforme de l'islam par l'élimination de toutes les innovations blâmables (*bid'a*) qui se sont imposées comme pratiques coutumières.

Le novateur est quelqu'un qui introduit arbitrairement une nouveauté ne s'appuyant sur aucun des principes reconnus de l'islam. Une innovation est une pratique non fondée dans les sources authentiques. Elle ne s'appuie pas sur un précédent de l'époque du Prophète. Parmi les innovations, il en est de bonnes, ou louables, telles que l'étude de la grammaire et de la rhétorique, l'établissement d'hospices... Les innovations blâmables sont celles qui ne contribuent pas à l'édification et au mieux-être des croyants.

Ainsi, certains rites funéraires, la récitation du Coran sur les tombes, l'organisation de rassemblements pour écouter lire la biographie du Prophète, l'emploi du chapelet, le fait de chanter des *trawih* (récits des événements qui se sont produits à la naissance du Prophète) après la prière, le fait de donner une mélodie à l'*adhan* (appel au service divin du vendredi et aux cinq prières quotidiennes), ont été interdits par le cheikh comme autant d'innovations blâmables.

La distinction entre les innovations bonnes et mauvaises soulève parfois des difficultés. La question de savoir si l'appareil photo, l'automobile, les lignes électriques, sont de louables ou blâmables innovations, opposa, au début de ce siècle, Abdel Aziz à son armée de Frères unitariens, recrutés parmi les Bédouins du désert.

Mais là où la question devient très préoccupante pour la communauté des croyants, c'est lorsqu'une pratique se diffuse et qu'elle conduit au *shirk*. Pour Ibn Taymiyya, quiconque impose une innovation en matière religieuse forge une fausse religion. Celui qui admet cette innovation est considéré par lui comme un associant. Ibn Taymiyya prend l'exemple de la visite aux tombes. C'est une pratique légale tant qu'elle consiste à honorer la mémoire du défunt ; elle est au contraire illégale si on l'accomplit dans le but d'implorer l'intervention des morts. Quand la visite aux tombes de ceux dont la piété fut extraordinaire, tombes sur lesquelles on implore l'intercession du mort qu'elles contiennent, devient une coutume, on a alors affaire à un véritable culte, et le culte des saints est du *shirk*.

Par ce phénomène, le monde musulman se trouve contaminé par certaines formes d'idolâtrie. Tous ceux qui portent le nom de Musulmans n'embrassent ainsi pas nécessairement le Tawhid car ils peuvent mêler à leur adoration des pratiques à caractère polythéiste.

*

Toute bonne action est perdue lorsque celui qui l'accomplit n'est pas exempt du péché de *shirk*. Il existe trois catégories de *shirk* : le *shirk al-akbar*, ou grand *shirk*, *al-riya*, ou petit *shirk*, et le *shirk* caché ou inconscient.

Le grand *shirk* peut se présenter sous quatre formes différentes. La première de ces formes a pour nom *shirk al-da'wa*. Il s'agit de l'invocation des idoles, et de ce qui s'y apparente. L'idolâtrie était très répandue chez les Arabes au moment de la prédication du Prophète. Le Coran donne le nom de certaines idoles qu'ils vénéraient : Lat, Ouzza, Manat... Pour l'islam, une idole n'est qu'une pierre façonnée par la main de l'homme, et d'aucune utilité. Il s'agit à l'origine d'êtres humains que l'on a divinisés. Le Coran dit en plusieurs passages qu'au Jour de la Résurrection, les idolâtres voudront se tourner vers eux, mais ces derniers ne leur seront d'aucun secours : "*ce qu'ils inventaient les a délaissés*" (VII, 53).

Le culte des saints s'apparente à l'idolâtrie. Il procède lui aussi de l'esprit d'exagération. Les chi'ites ont été animés d'un tel esprit dans leur ferveur pour Ali, les Chrétiens, également, avec Jésus. Anges et Prophètes sont parfois adorés comme intercesseurs.

Le Tawhid exclusif représente certainement une difficulté psychologique. La toute-puissance de Dieu est partout agissante, de sorte que les causes secondes sont sans efficacité propre. Mais l'esprit de l'homme, la plupart du temps fixé sur la création, ne s'absorbe dans la transcendance que faiblement. Quand bien même il révère théoriquement la cause unique, en pratique il se choisit des protecteurs dans le monde des forces créées (cf. ce qui a été dit à propos du *tawhid al-rububiyya*). C'est de ces forces qu'il sollicite toutes sortes de choses, en imaginant qu'elles lui sont plus proches. Il se rend ainsi coupable de rechercher la médiation¹².

Les Arabes de l'époque préislamique ne se différenciaient à cet égard en rien de ceux qui, au sein de la communauté islamique, pratiquent le *shirk*. Le Coran montre en plusieurs endroits qu'ils avaient la notion d'un Dieu unique, Créateur de l'univers, mais ils ne se tournaient vers Lui qu'en de certaines occasions, par exemple quand, dans un bateau pris par la tempête, ils craignaient pour leur vie, tandis qu'en temps ordinaire ils s'adressaient à leurs idoles : "*Lorsque les flots couvrent le vaisseau comme des ténèbres, ils invoquent Dieu avec une foi sincère ; mais aussitôt qu'il les a sauvés et rendus à la terre ferme, tel d'entre eux flotte dans le doute.*" (XXXI, 32) Puisque ces Arabes n'étaient pas des Musulmans, pourquoi, demande le cheikh, appeler Musulmans ceux qui ne se distinguent en rien d'eux ? En réalité, le Prophète reçut de Dieu la permission de les combattre et de prendre leurs biens non parce qu'ils niaient Dieu mais parce qu'ils refusaient de vénérer Dieu seul, tout comme les associants de l'époque du cheikh Wahhab.

La deuxième forme du grand *shirk* est le *shirk* de l'obéissance. Il se produit lorsque l'on obéit à quelqu'un dans la désobéissance à Dieu ou lorsque l'on fait passer les opinions de quelqu'un avant la loi. Le Coran montre les Juifs et les Chrétiens adonnés à cette forme de *shirk*, ayant substitué les interprétations des lois par leurs docteurs à ces mêmes lois. Ainsi s'avère-t-il nécessaire, avant d'adopter l'opinion d'un juriste, de savoir si elle est bien conforme à la loi.

La troisième forme, le *shirk* de l'intention, consiste à accomplir une bonne action dans le but de satisfaire un intérêt personnel. Celui qui part à la guerre sainte en pensant au butin, se rend coupable de cette forme de *shirk*. À l'inverse, le profit résultant d'une bonne action accomplie dans une intention pure ne diminue en rien la valeur de l'action aux yeux de Dieu.

La quatrième et dernière forme du grand *shirk*, le *shirk* de l'amour, c'est aimer une créature comme on aime Dieu et, de cette façon, élever une créature au rang du Créateur. L'amour humain ne doit pas emporter le croyant au point de lui faire négliger les recommandations religieuses.

Le petit *shirk*, ou *riya*, se produit lorsque des bonnes actions sont faites dans le but d'attirer l'attention sur soi ou de provoquer l'admiration des autres.

La catégorie du *shirk* caché regroupe toutes les associations commises dans la communication entre personnes, sans s'en s'apercevoir. Par exemple, la formule "N'eussent été Dieu et toi, je serais perdu" relève du *shirk* : il convient de dire "N'eussent été Dieu puis toi". "Je te le jure sur la tête de ma mère", parce que celui qui prononce une telle phrase jure par un autre que Dieu, relève également de cette catégorie de *shirk*.

4° Kitab al-Tawhid

L'ouvrage majeur du cheikh Abdoul Wahhab est une exposition en soixante-sept chapitres. Chacun des chapitres a pour titre le sujet dont il traite, et parfois en formule l'idée principale. Ainsi, le chapitre XIX, que nous avons déjà cité, s'intitule "La cause de l'incroyance est l'exagération de la valeur de l'homme vertueux". Chaque chapitre débute par un ou plusieurs versets du Coran. Les versets cités précèdent une série de hadiths se rapportant au point traité. Le cheikh fournit ensuite l'explication des textes choisis par lui.

L'argument de l'ouvrage est de présenter ce que les sources de l'islam nous apprennent du Tawhid. Il énonce également toutes les pratiques de *shirk* et évoque la piété des Salaf. En voici le compte rendu.

*

Les Prophètes eurent pour mission de rappeler qu'il n'y a d'autre dieu que Dieu. Ils ressentirent tous le besoin impérieux de transmettre ce message, dont la valeur est supérieure à toute la création.

Le Tawhid est le premier devoir de l'homme. Quiconque le pratique entre au paradis sans jugement. Faire la *da'wa*, inviter les gens à suivre le droit chemin, le chemin de ceux que Dieu comble de Ses bienfaits, est un moyen de suivre l'exemple du Prophète.

Il n'y a pas de certitude que celui qui quitte l'incroyance n'en conserve les pratiques¹³. Dans l'histoire des mouches¹⁴, celui qui alla en enfer était un Musulman. Dans l'autre monde, ne mériteront l'intercession que ceux qui n'auront pas fait d'associés à Dieu.

L'usage de talismans, amulettes, fétiches est du *shirk*. La sorcellerie et la divination sont du *shirk*. Certaines formes d'éloquence littéraire sont du *shirk*. Au sujet d'*an-nouchra* (l'action de dissiper un charme magique), il y en a de deux sortes. La première est satanique, elle consiste à détruire le charme en imposant un contre-charme. La deuxième a pour nom *rouqya* : il s'agit de détruire le charme par l'invocation de pouvoirs spirituels, en récitant les versets du Coran, en faisant des prières, et par des préparations pharmaceutiques. Cette dernière sorte est permise.

Chercher refuge auprès d'un autre que Dieu, ou chercher de l'aide auprès de quelqu'un d'autre que Dieu, auprès de ce qui a été inventé, est du *shirk*. En plus de blasphémer, avoir recours à un autre que Dieu ne sert à rien en ce monde.

L'esprit d'exagération érige des idoles. De plus, ce n'est qu'une fois que leur véritable origine a été oubliée qu'elles sont adorées. Ainsi de Lat et d'Ouzza¹⁵. D'abord, on visita leurs tombes, ensuite elles devinrent des idoles.

L'accent est mis sur le Tawhid jusque dans la façon de parler (c'est, on l'a vu, la question du *shirk* inconscient). Par exemple, il ne convient pas de dire que l'on fera telle ou telle chose sans ajouter "si Dieu le veut". Les noms qui signifient "soumis" (Abd) à quelqu'un d'autre que Dieu (Abd Omar...) sont interdits. On ne doit rien demander pour l'amour de Dieu, sinon la chose la plus importante : le paradis. L'usage du conditionnel ("si ceci... si cela...") "ouvre la porte à Satan".

Le Tawhid implique une certaine manière d'envisager les événements de la vie, en fonction de la reconnaissance de la Providence divine. Ainsi, l'islam réprouve celui qui se sent en sécurité de la portée de Dieu : il se tient dans l'erreur. S'indigner devant le malheur est interdit, injurier le temps également.

Ne travailler que pour la vie présente est une forme de *shirk* ; le Prophète a dit : "Malheur à l'esclave du Dinar !" Ceux qui disent : "Ceci est ma propriété, je l'ai héritée de mes ancêtres" nient les bienfaits de Dieu. Celui qui croit que tout est le fruit de son travail aussi. Obligation est faite de donner à ceux qui demandent au nom de Dieu : ceux qui ne peuvent donner autre chose adressent une prière.

Obéir aux princes ou aux savants déclarant licite l'illicite et illicite le licite revient à les associer à Dieu, conformément au hadith : "Ceci équivaut à de l'adoration."

5° Une réforme juridique

Théologie et droit sont en islam inséparables. L'obéissance à Dieu se traduit, dans la pratique, par le respect des prescriptions à caractère juridique contenues dans le Coran. Le droit, et la science du droit, ou *fiqh*, constituent le cadre de la vie collective dans la communauté islamique.

Le Coran expose les principes généraux de la législation musulmane. Les musulmans, en reconnaissant le Coran comme parole de Dieu, se soumettent à la loi éditée par le Créateur, la chari'a. Elle est immuable : si les mœurs dévient du cadre législatif, ce n'est pas le cadre qu'il faut amender car cela représenterait une impiété. Dans un tel cas, les mœurs doivent être réformées et Dieu suscite les hommes capables d'une telle entreprise.

Le cheikh Abdoul Wahhab a contribué à la rénovation de la pratique juridique de manière à restaurer la place entière de la chari'a dans la vie collective. Il se situe, nous l'avons dit, dans la lignée d'Ibn Hanbal. Pour comprendre la portée de sa réforme, un bref rappel de l'histoire du droit islamique s'impose.

*

Avec l'administration omeyyade apparut la fonction de cadi. Ce fonctionnaire, délégué du gouverneur local, avait la charge spécifique de régler les litiges. Son pouvoir individuel de prendre des décisions, conformément à son opinion personnelle, était pratiquement illimité, et "l'application ou non des normes du Coran dépendait simplement de l'amplitude du savoir et de la piété du juge en tant qu'individu"¹⁶. Il en résulta que l'uniformité qui prévalait dans le domaine du droit public, réglementé par le pouvoir central, était contrebalancée par la diversité dans le domaine du droit privé.

Dès 720, la dynastie des Omeyyades fut contestée sur le plan de l'organisation administrative par des éléments qui affichaient la volonté d'un retour au modèle d'administration des premiers califes, les califes médinois. Du vivant du Prophète, il semblait tout naturel qu'on le considérât comme le meilleur arbitre en toutes questions. À sa mort, ses successeurs tinrent ce même rôle. La contestation du pouvoir omeyyade introduisit une déviation par rapport à l'administration des premiers califes, qui avaient été "correctement guidés".

Des communautés d'études se constituèrent, qui formèrent les premières écoles juridiques. En 750, le pouvoir passa à la dynastie des Abbassides. Les écoles furent reconnues alors comme les architectes d'un gouvernement et d'une société à bâtir.

Les deux écoles les plus importantes étaient celles de Médine et de Koufa. Peu à peu, la doctrine du droit tendit à correspondre au consensus d'opinion dans une école. C'est le mot "sunna" qu'on employa pour désigner ce consensus. Ce terme désignait jusque-là les pratiques coutumières, des tribus, des Musulmans... Pour consolider la doctrine, les juristes la firent remonter dans le passé, jusqu'au Prophète, par des chaînes de continuité (*isnad*), de rapporteur à rapporteur, jusqu'au temps des califes "correctement guidés".

La figure du doctrinaire apparut donc, qui s'opposa aux pratiques courantes que les cadis avaient plus ou moins laissées se perpétuer. Le travail de réflexion des écoles s'introduisit dans la pratique pour la reformer selon la doctrine, fruit d'un tel travail.

Mais la doctrine elle-même n'était pas uniforme. Le premier compendium de droit, le ***Muwatta*** de Malik Ibn Anas, de l'école de Médine, prenait pour fondement de l'autorité du droit et critère essentiel du jugement le consensus communautaire de Médine, où prêcha le Prophète et où gouvernèrent les quatre califes éclairés. Mais l'école de Koufa n'accordait pas une place aussi prépondérante au consensus des savants médinois. La liberté individuelle entraînait des diversités entre les écoles et favorisait en même temps l'influence des conditions locales.

Avec le développement du droit écrit, l'allégeance locale fut transférée à l'autorité personnelle des auteurs des premiers traités : ainsi, l'œuvre de Malik Ibn Anas fit autorité dans l'école de Médine, qui devint l'école malikite, et celle d'Abou Hanifa dans l'école de Koufa, qui devint l'école hanafite.

Aux VIII-IX^e siècles, Muhammad Ibn Idris ash-Shafi'i se donna pour but d'unifier le droit. La méthode qu'il employa, dans la ***Risala***, est une théorie des sources d'où le droit dérive.

La première de ces sources est le Coran. Dans le Coran, il est écrit que les croyants doivent "obéir à Dieu et à Son Prophète" ; cela signifie que les précédents du Prophète sont

établis en tant que source du droit venant immédiatement après le Coran. Le Prophète est la personne la mieux qualifiée pour interpréter le Livre.

La Sunna du Prophète est donc la deuxième source. Shafi'i veut, en procédant ainsi, faire disparaître une cause de diversité dans le droit, en remplaçant les traditions locales par une seule Tradition.

La troisième source est l'*idjma*, ou consensus : le seul valable à ses yeux est celui de la communauté musulmane tout entière. Il rompt de la sorte avec le consensus scolastique ou des écoles¹⁷.

La quatrième et dernière source est l'*idjtihad*, "effort" ou "exercice" du jugement personnel. Ce dernier doit permettre d'étendre les principes à la solution de problèmes qui ne sont pas expressément réglementés par eux. La Sunna ayant acquis son statut de source privilégiée après le Coran, des savants se spécialisèrent dans la tâche de recueillir, d'analyser et de classer les hadiths. Ils définirent des critères pour déterminer la validité des précédents : nombre de transmetteurs, leur intégrité morale..., et établirent un classement : affirmation d'un seul individu, tradition bien connue (*mashhur*), tradition largement transmise (*mutawatir*).

Cependant, ceux qui acceptèrent les termes précis de la doctrine d'ash-Shafi'i sur le rôle des hadiths furent une minorité. Ils se regroupèrent sous le nom d'école shafi'ite. L'imam Shafi'i ayant toute sa vie œuvré en vue de l'unité du droit, l'existence d'une telle école constitue en quelque sorte une contradiction¹⁸.

Les deux autres écoles acceptèrent l'autorité des traditions mais en conciliant avec les règles reconnues de leur *corpus juri*. Elles reconnaissent des principes de jurisprudence subsidiaires.

Selon Noël Coulson, Ibn Hanbal, dont nous savons qu'il refusait d'entrer dans les spéculations du kalam, rejeta la raison humaine comme source du droit. Cela signifie donc qu'il rejetait l'*idjtihad*. Il rassembla dans le **Musnad** plus de quatre-vingt mille hadiths, "et fonda ainsi l'école hanbalite"¹⁹.

Lorsque Coulson écrit encore : "L'école hanbalite ne réussit jamais à imposer son influence sur un territoire déterminé jusqu'à ce qu'elle fût adoptée par le mouvement wahhabite au XVIII^e siècle, si bien que de nos jours l'école hanbalite est officiellement reconnue comme faisant loi en Arabie Saoudite"²⁰, nous pensons qu'il simplifie à outrance. En premier lieu, rien ne fait officiellement loi en Arabie Saoudite, aux termes de la loi fondamentale de 1992, hormis la chari'a. Ensuite, les jurisconsultes saoudiens se servent des précédents des autres écoles : leur démarche n'est donc pas exclusive. Enfin, le mouvement unitarien n'a pas adhéré *stricto sensu* à l'école hanbalite, si toutefois une telle école existe.

*

Si jamais il s'avérait exact qu'Ibn Hanbal rejetait l'*idjtihad*, l'exercice du jugement personnel, alors sur ce point le cheikh Wahhab lui serait opposé. En effet, bien avant la doctrine salafiste connue pour avoir rouvert "la porte de l'*idjtihad*", le cheikh du Nadjd écrivait déjà que celui qui dispose des instruments de l'interprétation personnelle a le droit de l'exercer. C'est le principal aspect de sa réforme juridique, que le refus du *taqlid*, ou imitation, précisément parce que, si des innovations blâmables sont devenues coutumières, l'imitation ne permet pas de les déraciner.

Dans les faits, le domaine du consensus scolastique s'étendit et restreignit progressivement l'usage de l'*idjtihad*. Au X^e siècle, eut lieu ce qu'il est convenu d'appeler la "fermeture de la porte de l'*idjtihad*". Parce que l'on considérait que les imams Malik Ibn Anas, Abou Hanifa et Shafi'i avaient parachevé l'élaboration d'une science juridique complète, l'interprétation des prescriptions fut fermée d'accès et le droit à l'*idjtihad* remplacé par le devoir de *taqlid*.

Un des effets du *taqlid* a été que l'autorité des imams fut placée au-dessus de celle des Salaf. Le cheikh Wahhab a fait valoir que les imams fondateurs des écoles juridiques ne voulurent pas avoir de l'islam une conception différente de celle des Salaf. De plus, les imams se sont gardés de pratiquer le *taqlid* et ont poussé leurs disciples à laisser de côté leur doctrine lorsqu'il leur semblait évident qu'elle n'était conforme ni au Coran ni à la Sunna.

Lorsqu'on dit que le cheikh est hanbalite, ce n'est pas qu'il adopte tous les points de vue de l'imam Ibn Hanbal mais qu'il a fait siens les principes sur lesquels l'imam s'appuyait pour fonder ses décisions (*fatwa*). Nous reprenons ces principes tels qu'ils sont exposés par M'Backé, qui, contrairement à Coulson, affirme qu'Ibn Hanbal ne rejetait pas la raison humaine en matière juridique :

Quand sur un cas donné, il y a un texte du Coran ou de la Sunna, le texte s'applique. En l'absence de texte, on a recours à l'opinion des Compagnons. En l'absence de tout texte dans le Coran ou la Sunna, et d'opinion des Compagnons, on a recours au raisonnement par analogie : il s'agit de rechercher la cause d'un statut juridique résultant du Coran ou de la Sunna et ensuite à étendre ce statut à tous les cas participant de la même cause.

L'opposition au *taqlid* implique que le Musulman ne doit pas s'imposer de suivre une école. Les écoles sont le principal facteur de division dans l'islam : à l'époque où les Unitariens entrèrent dans La Mecque, il y avait dans la grande mosquée quatre imams de rites différents, et chacun dirigeait la prière pour ses adhérents.

L'imitation légale (*taqlid al-mubah*) est pratiquée par les gens peu instruits, dont la science des sources est réduite. L'imitation est interdite quand elle consiste à rejeter les lois religieuses ; elle est blâmable lorsqu'elle fait de l'opinion d'une école le critère de la vérité.

B / LA RÉVÉLATION DANS L'HISTOIRE

La théologie du cheikh Wahhab s'accompagne d'une réflexion sur l'histoire et le devenir des sociétés.

En situant l'origine de l'Arabie moderne dans le pacte conclu en 1744 entre le cheikh et l'émir Saoud en vue de la fondation d'une monarchie sur la péninsule, on ne fait que relever l'importance de la doctrine unitarienne sur les structures sociales du pays. L'existence de l'Empire ottoman rendait impossible la pérennité d'une entité politique forte et autonome dans la péninsule. Les objectifs du pacte ne furent réalisés durablement qu'au lendemain de la Première Guerre mondiale.

Du point de vue sociologique, la naissance de l'État moderne, avec des frontières fixes et une administration de type bureaucratique, fut rendue possible par la sédentarisation de la

majeure partie des populations bédouines. La prédication du cheikh Wahhab a déjà un rapport avec ce phénomène, non pas que le cheikh prévoyait la sédentarisation en considération de lois sociales, mais parce qu'il voulut extirper de l'esprit des hommes la "mentalité tribale" (*al-asabiyya*), facteur de division.

Nous revenons dans cette sous-partie sur les présupposés philosophiques de la démarche du cheikh afin de rendre compte de sa vision de l'histoire, des sociétés en général et de la communauté islamique en particulier, dans leurs rapports avec la révélation²¹.

1° Une méthode

Hani Yahya Nasri, analysant les rapports entre la raison et la foi dans l'œuvre du cheikh Abdoul Wahhab, qualifie la méthode du cheikh de "théologie spéculative".

Si le cheikh s'oppose au rationalisme qui tend à faire l'homme indépendant de Dieu et à rendre la révélation non nécessaire, il ne rejette pas purement et simplement la raison. La raison est, pour le cheikh, l'ensemble des facultés cognitives de l'homme, et en particulier cette plus haute faculté de l'abstraction. L'argumentation, de même, fait partie du domaine de la raison. La raison agit par la collecte des données des sens, qu'elle catégorise et lie les unes aux autres selon des principes premiers. Elle est le guide légitime de l'action en ce qui concerne l'expérience humaine finie.

Le cheikh définit la science (*ilm*) comme une méthode à la fois dialectique et analytique. La procédure dialectique permet à la raison de se figurer une représentation abstraite de la réalité, tandis que, par la procédure analytique, la raison cherche à organiser déductivement cette réalité. Ainsi, la science lie théorie et pratique, à savoir que, sous son autorité, la pratique est gouvernée par la théorie et la théorie élaborée en vue et à partir de la pratique.

Mais cette circularité peut bien n'être qu'un mécanisme aveugle. La raison agit selon des principes premiers mais, parce qu'elle agit dans un ensemble théorique-pratique bouclé, elle ne détermine pas elle-même ces principes. En ce qui concerne les fins ultimes de l'homme, elle ne peut que conjecturer.

La révélation éclaire l'homme sur son origine et sa finalité. Que la question de la finalité humaine ne puisse être abordée par la raison seule, et que la foi soit nécessaire pour "entendre" la révélation, cela tient à ce que les fins de l'homme sont au-delà de l'expérience finie. Et comme cette finalité, nul ne peut l'appréhender par le pur raisonnement, c'est la parole de Dieu qui nous indique ce qu'elle est : il s'agit pour l'homme de satisfaire Dieu.

La science est un instrument donné à l'homme pour connaître et mettre en œuvre ce qui est de nature à plaire à Dieu suivant les cas particuliers, suivant la manière dont la réalité se présente à l'homme. Elle ne peut pas contredire la vérité religieuse : elle est un moyen.

Dans la recherche de la vérité, comportement et foi ne se séparent pas : il y a un rapport entre connaissance et vertu. Il se peut très bien que la vérité révélée ne pénètre pas le cœur de certains hommes. Les versets du Coran servent de guide, ils ne sont pas *la* Vérité à proprement parler, car c'est Dieu qui est la Vérité. Le comportement tient un rôle très important. Si la foi

mise en pratique conduit au bien, le bien est le vrai. Par le mal, il faut donc entendre quelque chose comme l'erreur. Et l'esprit dans l'erreur mène l'existence de l'homme à l'égarement.

Les Prophètes ont fait état de la révélation ; ceux qui l'attestent et mettent en pratique les connaissances qu'elle leur apporte, la connaissent. La révélation est la source des principes de la moralité. La théologie du cheikh Abdoul Wahhab restaure la "foi-en-action" et appelle les hommes à quitter l'indignité et l'indigence de l'état d'absurde.

Ces considérations traduisent une lecture du cheikh à travers le filtre de la philosophie et de ses concepts. Elles nous semblent intéressantes à ce titre. Cependant, par cet exercice un peu périlleux, l'auteur est, semble-t-il, conduit à faire passer le cheikh pour plus rationalisant qu'il n'est : par exemple, lorsque Nasri écrit que la théologie spéculative vise à défendre ou renforcer les articles de foi par l'analyse logique et l'argumentation²², ne dirait-on pas alors que la démarche du cheikh est identique à celle des théologiens du kalam²³ ?

*

L'orthodoxie s'oppose entre autres à un courant qui a de son côté produit énormément d'ouvrages de spéculation, le soufisme. La pensée orthodoxe du cheikh n'admet pas les doctrines soufies, pour plusieurs raisons que nous allons plus amplement détailler.

Pour l'orthodoxie, l'homme ne peut devenir Dieu. Or c'est une idée particulièrement affectionnée par les soufis que le Tawhid implique l'unité de Dieu avec sa création, ou encore que Dieu est dans le monde. D'où les cérémonies extatiques qui ont lieu dans les congrégations. D'où, encore, que certains ascètes se déclarent au-delà du bien et du mal (sans conséquence pour l'ordre public, convient-il d'ajouter, ces individus s'étant fait une nature de l'indifférence).

Certains soufis vont jusqu'à faire passer l'ascèse et la dévotion avant la loi et le rituel. Mais outre que l'orthodoxie n'admet pas le Tawhid inclusif, elle réfute l'idée que le rituel puisse être supplanté par les dévotions mentales et des exercices ascétiques qui ne se trouvent pas dans le Coran. Par ailleurs, les soufis pratiquent la connaissance ésotérique du sens de versets coraniques, et considèrent le Coran comme un ensemble de récits analogiques, ce qui n'est pas orthodoxe.

En outre, leurs cérémonies se singularisant de l'une à l'autre, les congrégations soufies produisent la division. En même temps, les disciples substituent l'autorité du chef de la congrégation à celle de Dieu. Le culte des saints est, en général, voué par les masses, qu'ils envoûtent avec leurs ascèses, à des cheikhs soufis. Le cheikh mort, on construit une mosquée sur sa tombe.

L'ascétisme, par le dualisme exagéré qu'il implique entre le corps et l'âme, s'écarte de la pensée orthodoxe. Pour cette dernière, l'âme et le corps sont également au service de Dieu. De surcroît, l'ascétisme représente une dévalorisation de la création.

Un autre trait caractéristique du soufisme, c'est le goût pour les contes mystiques. L'orthodoxie juge cette fascination dangereuse car de nature à faire manquer la parole de Dieu. La poésie et l'art ne doivent pas se substituer à la religion. Cela ne veut pas dire que le cheikh Wahhab s'oppose à toute forme de littérature ; il a lui-même écrit des poèmes (élégies et panégyriques).

La méthode du cheikh se situe donc à distance de l'illumination mystique et du rationalisme, car ces deux voies conduisent au *shirk*. Dieu n'est pas une réalité qu'on puisse éprouver en soi, ce n'est pas non plus une réalité qui puisse être conceptualisée ou analysée. Il faut retourner à la manifestation de Lui-même par Dieu dans les prophètes, Moïse, Jésus et Muhammad, signes de Sa grâce.

2° L'histoire et les prophètes

Transcendance et universalité caractérisent la vision wahhabite de l'histoire. L'histoire est ouverte horizontalement à tous les hommes, et ouverte verticalement à la transcendance divine. Le temps est la scène d'un drame spirituel ("*History might be understood as man's self-conscious record of himself through time*" Nasri op. cité p. 78, et aussi "*Wahhab's account (...) is not atemporal, but is based upon an appeal to historical events*" p. 102). L'histoire n'a de signification que comme véhicule de la révélation de Dieu par Dieu en tant que Souverain Bien des hommes et source de l'unité de l'humanité.

Le cheikh comprend l'histoire en tant que révélation, et la dynamique des sociétés dans le temps obéit selon lui à une dialectique que la foi surmonte. Les réflexions du cheikh sur l'histoire se trouvent dans *Kitab al-usul al-thalathat wa adillatiha*, "Les Trois principes de la foi islamique et leurs preuves", ainsi que dans *Masa il'al-Jahiliyya*, "Réflexions sur les temps de l'ignorance" (*Jahiliyya*, "les temps de l'ignorance", renvoie à l'époque préislamique). Nous les rendons telles qu'elles sont exposées par Nasri, faute d'avoir pu consulter ces ouvrages (à notre connaissance, ils ne sont pas traduits de l'arabe [j'ai lu entre-temps une traduction anglaise du premier, publiée en 1997]).

Nous avons évoqué en introduction une certaine vision de l'histoire, présente dans l'islam, qui voit l'écoulement du temps comme un éloignement de l'âge d'or sans cesse surmonté grâce à l'action des réformateurs. En fait, une telle formulation est assez récente, même si les Musulmans s'accordent et s'accorderont toujours pour dire qu'à l'époque du Prophète et de ses Compagnons, la communauté connut une puissance matérielle et un épanouissement spirituel extraordinaires.

Elle fait fond sur le mouvement salafiste au XX^e siècle, qui réagit contre les influences de l'Occident sur le monde arabo-musulman. Le salafisme, d'une part est un fondamentalisme à la manière de la doctrine unitarienne, et d'autre part ce mouvement exploite l'idée que c'est par la science et la technique que l'Occident s'est acquis sa suprématie, et qu'il faut maintenant se servir de ses propres armes contre lui. L'islam n'étant pas contraire à l'esprit scientifique, la renaissance arabe passe par l'acquisition du savoir scientifique et la réforme des mœurs, constat étant fait de l'absence d'islam dans les sociétés arabes. Mohammed Abduh, le père du salafisme, appartient à la lignée des réformateurs : des louanges lui sont adressées pour son rôle, dans l'histoire ainsi décrite, de régénérateur²⁴. L'œuvre du cheikh Abdoul Wahhab passe, aux yeux des salafistes d'Abduh, pour la première contribution à la renaissance arabe.

*

Le Tawhid a été révélé à Abraham. Dieu fit savoir à Abraham que l'univers a été créé librement par Lui et que Sa création est radicalement contingente. Dieu a défini le but de

l'homme : connaître le Trésor qu'est Dieu, L'adorer, Le satisfaire, craindre de Lui déplaire. Dans l'histoire, certains faits, à certains moments, ont une portée et une signification universelles en ce que la transcendance se manifeste par eux. Ce sont les faits relatifs aux prophètes, et principalement à ceux des trois prophètes les plus importants après Abraham : Moïse, Jésus et Muhammad. Toute époque peut remplir sa destinée en revenant au message de Dieu. Ce sont les trois points essentiels dans la vision de l'histoire du cheikh.

Cinq étapes jalonnent l'histoire : la révélation à Abraham, la période allant d'Abraham à Muhammad, le message de Muhammad, conquête puis déclin, et enfin le retour aux origines de l'islam.

Abraham est un *Hanif*, "celui qui s'est éloigné" des fausses doctrines. La *Hanifiyya* est la tradition des suivants d'Abraham, tradition que le cinquième degré de l'histoire rétablit dans toutes ses prérogatives. Ainsi, le cheikh ne se considéra jamais comme le chef religieux d'un groupe wahhabite. Son action visait à un retour aux origines, par-delà l'imitation et les innovations blâmables, pour reprendre contact avec le message de Dieu.

Au VII^e siècle en Arabie, la religion d'Abraham fut rappelée à Muhammad. Mais ceux qui devinrent Musulmans de nom seulement introduisirent des *bid'a* dans la religion. La médiation réapparut et le paganisme avec elle. L'islam posant que le monothéisme requiert plus que d'admettre l'existence de Dieu, mais aussi de rejeter la médiation, les Musulmans se rendant coupables de cette faute font acte d'apostasie. La force des mentalités tribales y contribue grandement.

3^o Mentalité tribale et polythéisme

Les déviations apparaissent pour cause d'interprétation tribale particulière de la foi islamique.

L'unité tribale se fonde sur la tendance des individus à placer les bénéfices de leur groupe au-dessus du but ultime de l'homme. Les chefs tribaux, les dirigeants de tel ou tel groupe, proclament chacun être les représentants authentiques de l'islam. Cela aboutit à l'identification de l'islam avec leur groupe spécifique. Le rituel retombe dans l'idolâtrie, ignorant la signification universelle de la révélation.

Dans ces conditions, l'islam sert de justification à la structure tribale du pouvoir. Un travail d'adaptation aux intérêts de la tribu est accompli sur la religion. La bataille entre le monothéisme et le paganisme est continue.

Les groupes se mettent à la place de Dieu et exigent l'allégeance que l'on doit à Lui seul. La logique du groupe est de faire passer avant toute autre chose l'allégeance à la solidarité collective. La mentalité tribale (*al-asabiyya*) use de la religion pour solidifier la solidarité collective. Elle recherche l'approbation de ceux qui ont la loyauté des gens de par leur piété, leurs vertus particulièrement grandes. Elle se sert ensuite du support des opinions religieuses pour rapprocher ces hommes de la condition de Dieu et, dans les cas extrêmes, les diviniser.

Nous avons de nombreux exemples de tels phénomènes dans l'histoire : descendants du Prophète, réincarnations de saints, incarnations de Dieu... servirent à la consolidation de

solidarités particulières. Les Omeyyades, par exemple, firent d'Othman, assassiné par un chi'ite, un saint et conservèrent l'exemplaire ensanglanté du Coran sur lequel il fut tué, comme une relique.

Les liens du sang priment sur le lien de la foi. Ces liens sont facteurs de désunion entre les hommes. Dieu appelle à l'unité mais *al-asabiyya* implique la division. Lorsque les liens du sang, dont le corollaire est la vénération pour les ancêtres, produit tant de fierté, qualité essentielle des sociétés païennes, la moralité, telle que prêchée par le Prophète, seule capable de maintenir l'unité, passe pour indigne faiblesse. Les païens font équivaloir le juste avec le pouvoir.

Le refus des groupes de s'unir tient à la valeur accordée au sang ainsi qu'à la volonté de suivre la religion des ancêtres. Cette attitude se trouve une justification dans l'interprétation dogmatique de la religion. Le dogmatisme relève de l'interprétation de la vérité révélée en termes de spéculations propres à renforcer la contrainte collective. Lorsqu'une personne se sert de spéculations pour donner à la religion un contenu déterminé par la volonté de renforcer les liens particularistes, il produit du dogme.

Si le dogme a en général tant de poids, c'est parce que ceux qui le diffusent sont revêtus d'une aura sacrée, et respectés jusqu'à l'adoration (associatrice). Ce n'est cependant pas le but de la foi que de développer le dogmatisme. La Sunna est un code de comportement universel, applicable à tous les hommes. La loyauté envers la famille s'appuie sur l'amour de Dieu et la bienveillance, et sur rien d'autre.

*

L'humanité forme une unité précaire de forces opposées, tendant constamment à la rupture en unités plus petites et hostiles les unes envers les autres. Le salut des hommes dépend d'un retour à la source transcendante de leur unité.

L'intérêt de chaque groupe l'oppose aux autres. Tout changement de situation obéit à une loi du conflit. Le résultat du conflit est une nouvelle situation, départ d'une nouvelle lutte. Les énergies humaines sont, dans ses conditions, vouées à cette lutte sans dénouement possible. C'est contraire à l'obéissance à Dieu mais l'homme suit le plus souvent cette voie, sans d'ailleurs être conscient de ses conséquences. La raison en est sa faiblesse : s'il a en vue le gain immédiat, il n'envisage pas les résultats à long terme. Ce travers le conduit à l'individualisme forcené. Ensuite, l'homme, en tant que membre d'une unité sociale, a tendance à la considérer comme "un soi plus étendu" (*"the group to be his extended self"* p. 85) et oublie qu'il la transcende aussi de par sa nature d'être spirituel (*"he is made of the spirit (ruh) of God"* p. 85). Ce second travers le conduit au particularisme étroit.

L'œuvre du cheikh s'inscrit dans la volonté de rompre avec *al-asabiyya*. Il discute à ce sujet la pensée d'Ibn Khaldoun²⁵.

*

L'analyse sociale, chez Ibn Khaldoun, utilise le concept de "niveaux de société". Avant l'islam, *al-asabiyya* était une valeur absolue. Comptaient de manière exclusive la loyauté au groupe et l'honneur. Les liens du sang structuraient les rapports sociaux, ainsi que des liens de patronage calqués sur l'autorité du père sur ses enfants. La tribu est ainsi une famille étendue.

Chaque tribu a ses dieux tutélaires. La religion renforce la solidarité sociale : le sacré entourant les idoles qui protègent la tribu inspire un sentiment mêlé de fascination et de terreur tenant les individus en respect.

Lorsque la solidarité sociale concerne des tribus nomadisantes, c'est une solidarité tribale. La solidarité dans les cités est qualifiée de néo-tribale. Les mêmes types de relations s'y retrouvent.

Le résultat naturel de la solidarité sociale est la souveraineté politique. Le chef tribal devient roi. La monarchie se consolide puis décline, car la prospérité agit sur elle de manière à donner aux populations le goût de l'oisiveté, à les alanguir dans leur mollesse. La monarchie est alors emportée par des invasions tribales de populations plus vigoureuses, ou se disloque elle-même en groupes qui se disséminent et vont former de nouvelles unités tribales. *Al-asabiyya* ne peut donc être surmontée que momentanément.

Le cheikh Abdoul Wahhab n'est pas convaincu par une telle analyse. D'abord, selon lui, Ibn Khaldoun ne distingue pas suffisamment, dans la religion, entre le polythéisme et le monothéisme car il insiste davantage sur la fonction sociale du fait religieux. À ses yeux, les deux remplissent la même fonction à des "niveaux de société" différents. Le Prophète communiqua pourtant aux hommes un message "trans-tribal", leur expliquant les méfaits d'*al-asabiyya*. Lorsque, dès le tout début de sa prédication, il témoigna de son rejet de cette mentalité, son clan, les Banou Hashim des Qoreych, le contraignit à quitter La Mecque.

Le monarque, selon Ibn Khaldoun, règne sur son royaume comme un chef sur sa tribu, car monarchie et organisation tribale sont pareillement inscrits dans un cycle, et les mêmes principes "sociologiques" président à l'une comme à l'autre. Or la moralité telle qu'entendue dans la *Hanifiyya* rompt avec les commandements tribaux. D'après ces derniers, en effet, la moralité est une question d'héritage des ancêtres, l'honneur ancestral est le code de conduite : qui ne venge pas les affronts commet une faute... Pour l'islam, chacun sera jugé selon ses œuvres. La vengeance est laissée à Dieu : "*Les blessures tombent sous la loi du talion. Après, quiconque y renonce par charité, cela lui vaudra une expiation.*" (IV, 45)

La position sociale n'importe pas pour le jugement ; au contraire, la fierté d'une position élevée peut peser défavorablement dans la balance.

L'islam, qui signifie la soumission à Dieu, va à l'encontre de l'honneur aristocratique, pour lequel la soumission est faiblesse. *Al-asabiyya*, en produisant des dogmes et en sécrétant le *shirk*, corrompt l'esprit de la révélation. Ce qui est engagé par cette mentalité, c'est la perpétuation des pratiques polythéistes sous le nom de l'islam. Si le nom a changé, les choses sont restées en l'état. Le cheikh entend surmonter cette dialectique.

4 / La Cité musulmane

Le polythéisme, aux multiples noms, doit se voir opposer une lutte infatigable. L'épée et la plume se renforcent mutuellement dans cette œuvre. La réactualisation du djihad par le cheikh Wahhab fusionna les énergies des Bédouins, dilapidées dans des affrontements tribaux sans fin, au service de la cause unitarienne.

Sur près de deux siècles, dès qu'un héritier de la famille Saoud relevait le défi d'unifier l'Arabie, la doctrine rassemblait les hommes des dunes, acquis au Tawhid et cependant sans cesse rappelés par le désert.

Initialement, la force est utilisée, afin de briser la solidarité tribale. Toutefois, l'aspect le plus difficile du djihad est la lutte pour que les gens croient, lutte toute de sagesse et de charité. Il s'agit pour les prédicateurs de démontrer la faiblesse de l'homme dans l'égarement, de rendre clair aux esprits que le mal est faiblesse et la vertu excellence. De la sorte, les gens rejettent l'erreur : lorsqu'ils sauront que la récompense tient à la satisfaction de Dieu, ils deviendront croyants. Ainsi parlait le cheikh.

*

Les rapports entre la religion et l'État sont un objet de méditation pour tout savant islamique. L'islam n'admet guère la séparation des deux. Parce que les conditions historiques et sociales peuvent rendre un comportement moral plus ou moins difficile (*al-asabiyya* conduit à un comportement détruisant la dignité humaine et l'espérance), l'État n'est pas une entité moralement neutre. Les lois représentent un ensemble de valeurs. Il est important pour les hommes, vivant en société sous l'autorité des lois, que ces valeurs soient des valeurs authentiques dont l'humanité ne peut être privée sans manquer à sa vocation.

Dans la mesure où cette vie est une préparation à la vie future, la collectivité trouve ceux qui présentent les qualités nécessaires pour servir de guides aux hommes dans cette voie. Par l'action de ces guides, heureusement disposés à la connaissance, la communauté conduit ses sujets au savoir, dont l'absence chez l'homme constitue la base de toute corruption. Parce que la foi implique un certain comportement, qui ne se limite pas à des activités personnelles, telles que la prière, mais se teinte d'altruisme, le Musulman disposant d'un savoir supérieur est astreint à l'effort missionnaire. Cet effort est rendu vain si l'État ne garantit pas la religion.

*

Dans l'ensemble, le cheikh Wahhab emprunta sa réflexion sur l'État à l'œuvre d'Ibn Taymiyya, qui représentait pour lui le doctrinaire de l'État le plus conforme à l'esprit de la révélation. La religion a besoin du pouvoir coercitif de l'État et l'État a besoin de la loi divine, sans quoi il devient tyrannique. C'est là le point essentiel.

Cheikh Wahhab s'inspira également d'Ibn Taymiyya pour forger la notion d'un califat divisible et multiple²⁶. Le califat représente l'institution islamique par excellence, incarnant l'union de la religion et de l'État. Or, la chari'a ne détermine pas le nombre ni la personnalité des Musulmans auxquels les croyants doivent se soumettre. Avec cette notion, le cheikh rejeta l'idée d'un pouvoir suprême des Ottomans sur les peuples d'islam.

De même, il contesta le privilège des *chorfa* (pluriel de "chérif") de La Mecque, tirant de liens généalogiques avec le Prophète leur pouvoir sur les habitants de la ville et des environs. Cette critique se rattachait à la manière dont l'esprit tribal se renforce par abus des opinions religieuses.

Toute communauté résolue à vivre selon la chari'a est une communauté musulmane, qui doit établir certaines institutions dont la plus importante est l'État. Le modèle idéal de l'État islamique a fonctionné à Médine, depuis l'Hégire en 622 jusqu'à la mort du Prophète dix ans

plus tard. L'idéal à rechercher est l'organisation de la vie dans la communauté du temps de Muhammad et des Salaf, ses Compagnons, dont les quatre califes éclairés faisaient partie.

Abdel Aziz Ibn Saoud, son temps venu, s'attacha à la fondation de la monarchie sur le modèle de la communauté originelle.

II - DE LA FONDATION DE L'ÉTAT (1901-1932)

A / SITUATION

La péninsule arabique présente à l'observateur, au moment des faits que nous allons relater, une situation turbulente et complexe. Son statut officiel, sur la scène internationale, de province de l'Empire ottoman est insuffisant pour décrire cette situation, tant de nombreux autres éléments y jouent un rôle considérable. Au fond, les enjeux de toutes les puissances de l'époque s'y rencontrent.

La région occupe géographiquement une place stratégique, parce que centrale. Il est en conséquence naturel que beaucoup de monde s'y fréquente.

Les puissances européennes, s'étant fait de longue main une expérience du trafic d'influence, se disputaient depuis des siècles dans la région. Les Britanniques y exerçaient au début du XX^e siècle un pouvoir considérable, confirmé par la manière dont ils réglèrent les questions territoriales à la fin de la Première Guerre mondiale, et en particulier par le sang-froid avec lequel ils prirent la décision d'autoriser l'implantation d'un foyer d'immigration juive en Palestine, au milieu de populations arabes.

L'effondrement de l'Empire ottoman, allié de l'Allemagne dans le conflit mondial, fut un facteur important de bouleversement des conditions dans la péninsule. Cet effondrement, précédé d'une longue phase de déclin, signifiait la disparition d'un obstacle important à l'entreprise séculaire des Saoud, qu'Abdel Aziz venait alors de reprendre en main.

La domination turque dans la péninsule fut toujours problématique. Les conditions naturelles de la région, associées au faible développement technique de l'Empire, ne permettaient guère un contrôle absolu, et ce n'est pas sans difficulté que les Ottomans réprimèrent les premières tentatives hégémoniques des Saoud. Le désert ne se laisse pas aisément pénétrer.

Pour dresser le tableau de la situation de la péninsule à la fin du XIX^e siècle, nous analyserons les différents acteurs : les Bédouins dans leurs rapports avec les autres catégories de la population (fellahs, commerçants...), les Turcs et les Européens – quelle politique ils y avaient –, et les Saoud – comment ils s'efforcèrent inlassablement de réaliser l'État de l'islam purifié. Nous nous arrêterons, avant de détailler ses conquêtes, sur l'héritier Abdel Aziz et sur la manière dont les revirements subis par sa famille lui firent connaître sa vocation.

1° Les Bédouins

L'organisation sociale des Bédouins a deux fondements, qui tiennent aux nécessités de la vie nomade et pastorale : la propriété individuelle des animaux et l'accès collectif aux points d'eau et pâturages.

Les Bédouins sont des pasteurs. Il arrive qu'ils pratiquent l'élevage d'ovins mais ils vivent essentiellement de l'élevage du chameau. Ils en mangent la chair, en boivent le lait. Avec sa laine, ils confectionnent des vêtements, avec sa peau des ceintures, des sandales et des outres. Ils se servent de ses excréments comme combustible. L'animal fait office de moyen de locomotion. Les Bédouins se déplacent constamment, de pâturage en pâturage.

La richesse du Bédouin s'apprécie au nombre de chameaux et d'esclaves qu'il possède. C'est une richesse instable, les troupeaux de chameaux étant difficiles à protéger. La monopolisation n'est guère possible, car plus le troupeau s'agrandit et plus il excite la convoitise des Bédouins d'autres tribus, prêts à unir leurs forces temporairement pour conduire un raid.

Le chef tribal²⁷, comme institution, rassemble sous son autorité un certain nombre de possédants désireux d'organiser la défense de leurs troupeaux. Chaque tribu se dote d'un conseil consultatif (*madjliss*) où siègent les possédants, pour régler les litiges au sein de la tribu.

En raison de cette organisation, dans laquelle la lutte joue un rôle important, la vie bédouine se structure autour d'une échelle de valeurs au sommet de laquelle se trouve le *muruwwa*, terme qui exprime à la fois l'idée de l'honneur et de la virilité. L'homme qui possède le *muruwwa* à un degré éminent est reconnu pour chef.

Les armes ont une signification forte dans la vie du Bédouin. Elles possèdent certaines propriétés ; l'homme fusionne avec son épée et en reçoit "l'esprit", transmis de génération en génération.

*

Les Bédouins s'appellent eux-mêmes les Arabes des Arabes. Ils prétendent descendre d'un certain Yarab, personnage mythique censé être le père de tous les Arabes. Quant aux Arabes non Bédouins, ce sont des *must'aribun*, c'est-à-dire des populations qui devinrent Arabes, ce qui indique leur impureté première (et aussi que l'on peut devenir Arabe).

Au nombre des tribus bédouines, celles qui revendiquent une filiation avec le Prophète sont dites chérifiennes. Elles constituent une véritable noblesse nomade. Voici les noms des principaux groupes chérifiens : Anaza (auquel appartenait Muhammad Ibn Saoud²⁸), Shammar, Adjman, Dhafir, Harb, Moutaïr, Bani Khalid, Bani Hadjir, Mourra, Qahtan, Otayba, Dawasir, Sahul, Manasir, Subaï, Bani Tamim, Qawasim, Bani Yans, Za'a'ib, Bani Hashim...

Chaque tribu est dirigée par un chef. Cette fonction n'est pas héréditaire. Par contre, est héréditaire le choix du chef, dans une seule famille. L'intronisation du chef est marquée par une *ba'ya* : l'émir choisi s'engage à faire régner la justice et à respecter les droits traditionnels des gouvernés.

Les Saoud exigent de plus l'aval des oulémas. Ils possèdent la conviction d'être les défenseurs de l'islam régénéré. Leur chef prend en même temps le titre d'imam des *Muwahhidun*. Il a pour mission de protéger la religion et de restaurer les droits (territoriaux, fiscaux...) dont ses prédécesseurs s'étaient acquis la prérogative avec la monarchie.

*

Le nom "Bédouin" vient d'*al-Badia* "Ceux qui vivent dans le désert". Les Bédouins constituent avec les fellahs l'ensemble de la population rurale.

Ils entretenaient des relations avec ces derniers. La paysannerie de l'Arabie comprend trois sortes d'agriculteurs. Dans le "grenier de l'Arabie", au sud de la péninsule (Yémen, Assir...), des propriétaires terriens exploitaient, sous forme de métayage, la main-d'œuvre paysanne. Ces régions constituaient des régions politiques autonomes dans lesquelles le pouvoir politique appartenait aux propriétaires.

Le deuxième groupe est constitué par des fellahs occupant les grandes oasis des alentours des villes. Ces villes garantissaient la sécurité des fellahs moyennant un tribut. Parmi cette population, certains cultivaient en été et nomadisaient en hiver.

Le troisième groupe, numériquement le plus important, occupe les petites et moyennes oasis, et c'est avec ce dernier groupe que les Bédouins nouaient des relations. En période normale, ils troquaient mutuellement leurs produits. Lorsque, pour des raisons diverses, les tribus bédouines voyaient leur économie déstabilisée, elles envahissaient les oasis, expulsant les fellahs.

Les Bédouins occupaient aussi une place importante dans le commerce en Arabie. Ils assuraient la circulation des produits agricoles et artisanaux. Ou bien ils organisaient eux-mêmes le transport des marchandises, ou bien ils vendaient leurs chameaux. Dans le premier cas, ils se transformaient en marchands itinérants. Pour ce qui est du commerce au long cours, ils assuraient la protection des caravanes, quand ils ne les pillaient pas.

Ainsi, les Bédouins ne se cantonnaient pas à une activité pastorale. De plus, si dans le Hedjaz (Djeddah, La Mecque), le pouvoir de la plupart des villes appartenait aux grands marchands, dans les villes du Nadjd (Riyad, Dar'iyyah), le pouvoir était d'origine bédouine et le revenu consistait, entre autres, en ce tribut que les fellahs des grandes oasis versait aux autorités urbaines chargées de leur sécurité.

Nous conjecturons que la famille Saoud, au moins dans son tronçon principal, appartenait à cette fraction sédentarisée des Bédouins (voir note 33). Installée à Dar'iyyah, où elle gouvernait, percevait les taxes et dirigeait la production de la ou des forges (épées, lances...), quels rapports la famille conservait-elle avec les nomades ? Dans quelle mesure vivait-elle encore selon les valeurs tribales ?

2° Ottomans et Européens

Les sultans de Constantinople disposaient à titre héréditaire du califat. La continuité de l'institution avait néanmoins souffert quelques intermittences. Lorsqu'en 1517, le sultan Selim I^{er} s'empara du Caire, il n'y avait déjà plus de califat abbasside.

Les Ottomans ne se sont réclamés du califat que tardivement, alors que le démembrement territorial de l'Empire était entamé. En 1788, on inventa une légende selon laquelle le calife abbasside du Caire avait passé officiellement le titre de calife au sultan ottoman.

Le titre fut brandi lors de la prédication du cheikh Abdoul Wahhab, pour la dénoncer. Le cheikh répondit en niant la légitimité de la Sublime Porte à endosser un pouvoir suprême sur les Musulmans. Le titre servit également dans le conflit avec le vice-roi d'Égypte,

Muhammad Ali. Tandis qu'ils développaient ce qui allait devenir leur doctrine au plan international, le panislamisme, les sultans se présentaient de plus en plus comme incarnant la continuité de la magistrature suprême de l'islam.

S'ils ne sentirent que relativement tard le besoin de revendiquer aux yeux du monde leur titre de califes, les Ottomans, en tant que protecteurs des Lieux Saints de La Mecque et de Médine, s'assuraient le contrôle lucratif de ceux-ci. Quant à leur présence dans le centre de l'Arabie, elle était à peu près nulle.

À la mort du Prophète, le centre de l'islam s'était déplacé de l'Arabie vers le nord (Damas, Bagdad), et les tribus de la péninsule étaient revenues à leurs pratiques antérieures. L'Empire ottoman regardait avec satisfaction les luttes intertribales, et au besoin les favorisait, car elles empêchaient la constitution d'une force arabe unie. Le mouvement unitarien les menaçait directement.

*

Contre la suprématie ottomane dans la région, planait une autre menace, représentée par la Grande-Bretagne. Pays conquérant qui, sur tant de points de l'hémisphère, faisait interpréter par ses fanfares l'air triomphal de *God Save the Queen*, l'Angleterre était à craindre.

En 1819, à la suite d'une longue présence, commerciale et militaire, de l'Angleterre, suivie de conquêtes, l'Inde était devenue britannique. La distance considérable entre l'Angleterre et sa plus importante colonie rendait la défense de cette dernière malaisée face aux visées hégémoniques de toutes sortes, française, allemande, russe... On sait que Bonaparte pensait l'expédition d'Égypte (1798-1801) comme un moyen d'aller prendre l'Inde aux Anglais. Cette campagne se solda par un échec ; au traité de Paris (1802), l'Égypte dut être restituée aux Turcs. Plus tard, l'Empereur Napoléon pensait encore et toujours que frapper l'Angleterre dans sa colonie de l'Inde lui serait fatal et, entre autres projets à cet effet, il envoya en 1811 Jules Lascaris nouer un projet d'alliance avec Abdel Aziz Ibn Saoud contre les Anglais. L'imam des Unitariens laissa entendre qu'il acceptait mais le projet ne fut plus qu'un souvenir lorsque l'Empire napoléonien s'effondra sous les coups de ses ennemis coalisés.

Le danger dont l'Angleterre devait prémunir sa colonie indienne impliquait que les régions entre l'Europe et l'Inde devinssent une "zone-tampon". Pour cela, la présence anglaise s'imposait de manière à ne pas laisser se développer des soutiens aux puissances concurrentes. Cette raison se greffa sur celle, en soi suffisante, du contrôle de la route commerciale des Indes, entre le Royaume-Uni et les comptoirs de l'East India Company, installés depuis le tout début du XVII^e siècle sur les côtes de la péninsule arabique.

Très tôt, la Grande-Bretagne noua des relations avec les émirats côtiers. La route maritime était peu sûre à cause des nombreux bateaux pirates qui la sillonnaient au large des côtes de l'Arabie. En particulier, les pirates Djawasmis, acquis au wahhabisme, étaient particulièrement craints car ils ne laissaient aucun survivant au cours de leurs assauts : ils prétendaient que, selon le Coran, il est illégitime de voler les vivants mais qu'il n'est pas interdit de dépouiller les morts.

Encouragés par les succès sur terre des Saoud, les Djawasmis déclenchèrent une véritable guerre navale dans le Golfe et attaquèrent les navires britanniques. La marine de guerre de la Compagnie des Indes réagit promptement et obtint le 6 février 1806 la signature

du traité de Bandar Abbas : le chef des pirates, Sultan Ibn Sakr, promit de respecter le pavillon de la Compagnie (la croix de Saint George).

L'imam Saoud destitua Ibn Sakr et le remplaça par Husayn Ibn Ali, qui ne reconnut pas le traité et imposa aux navires britanniques le paiement d'un droit de passage. La Compagnie passant outre, le *Minerva* fut intercepté et son équipage décimé. Une nouvelle expédition de représailles menée par la Compagnie des Indes se termina par un échec.

En 1818, la monarchie saoudienne fut interrompue. En 1819, les Britanniques mirent le siège devant Ras al-Khaymah, la base des pirates, et la rasèrent. Le gouvernement britannique ne voulut cette fois plus négocier avec les seuls pirates et réunit tous les émirs de la côte d'Oman. Les négociations aboutirent à un traité de paix générale signé le 15 mars 1820. La piraterie fut interdite (art. 1) et toute agression sans déclaration de guerre contre n'importe quelle nation, assimilée à de la piraterie (art. 2). Les tribus devaient rester en paix avec le gouvernement britannique et ne pas se faire la guerre entre elles (art. 4). En cas d'infraction, tous les signataires, y compris la Grande-Bretagne, étaient chargés d'agir contre le contrevenant (art. 7).

De nouvelles guerres locales éclatèrent malgré le traité. La Grande-Bretagne renouvela ses négociations tant et si bien que la trêve fut à nouveau édictée en 1843, pour dix ans, et transformée en 1853 en paix perpétuelle. Les souverains locaux renoncèrent à leur droit de guerre, au moins navale, et acceptèrent de recourir à l'arbitrage britannique. Ce système est connu sous le nom de *Trucial System* (système de la Trêve). Il regroupait les actuels Émirats arabes unis : Abou Dhabi, Ajman, Chardja, Dubaï, Fudjaira, Umm al-Qaywayn (moins Ras al-Khayma).

*

L'Angleterre n'est pas la seule puissance européenne à intervenir dans la péninsule. Les premiers venus dans le Golfe furent les Portugais, et ce dès la fin du XV^e siècle. Le Portugal établit sur la côte de l'Arabie, à Ormuz, Bahreïn, Mascate, des forts et citadelles pour protéger ses convois. Il en reste encore aujourd'hui des traces. Les Portugais étaient alors une nation très commerçante : Manuel I^{er}, qui régna jusqu'en 1521, portait le titre de "Seigneur de la conquête, de la navigation et du commerce, d'Inde, d'Éthiopie, d'Arabie et de Perse"²⁹.

Les nouvelles puissances maritimes, la France, la Hollande et l'Angleterre, supplantèrent le Portugal. Les rapports de ces puissances entre elles dans cette zone alternaient coopération et conflit, mais l'expédition d'Égypte menée par Bonaparte accrut l'enjeu. En concluant en 1800 un traité avec le sultan de Mascate, et en imposant son arbitrage aux États de la Trêve, l'Angleterre dissipa à peu près entièrement l'influence de ses deux rivales.

Si l'influence de la Russie s'arrêta à l'Asie centrale et à la Perse, que convoitait aussi l'Angleterre (le fameux "Grand Jeu"), l'Allemagne représenta un danger pour Londres dès 1880, par ses négociations avec la Porte au sujet de la construction d'une ligne de chemin de fer traversant la péninsule, prolongeant jusqu'au Golfe le "Baghdad-Bahn" et reliant ainsi Berlin au Koweït. Le sultan Abdoul Hamid donna son accord : la concession fut accordée à la Deutsche Bank en 1902. Par l'influence qu'elle exerçait sur le cheikh du Koweït, l'Angleterre obtint en 1913 la garantie qu'une société britannique prendrait en charge l'exécution du dernier tronçon, Basra-Koweït.

3° La famille Saoud

Les premières conquêtes des Bédouins unitariens, sous le commandement de Muhammad Ibn Saoud, connurent des succès foudroyants. En 1803, les Unitariens pénétraient dans La Mecque. Auparavant, ils s'étaient emparés de Bahreïn et de tous les émirats du golfe jusqu'à Batina (entre Oman et le détroit d'Ormuz), ainsi que de Kerbela, en Irak.

En tout lieu, ils détruisaient les signes matériels de *shirk* et imposaient un code de conduite extrêmement rigoureux.

En 1802, lors de la prise de Kerbela, ville sainte du chi'isme, ils saccagèrent le tombeau de l'imam Husayn, martyr vénéré de l'islam persan. Les chi'ites qui refusaient de se convertir étaient tués.

À La Mecque, ils renvoyèrent les pèlerins, venus d'Égypte et de Syrie, en leur recommandant de renoncer au *shirk*³⁰. Dans les années qui suivirent, ils interdisaient le pèlerinage aux chi'ites. Ils ne laissaient pas non plus entrer les caravanes à La Mecque, car cela donnait lieu à des manifestations incompatibles avec l'islam réformé.

Le 4 novembre 1803, un chi'ite assassina Muhammad Ibn Saoud. L'alliance conclue avec le cheikh se poursuivit avec le fils, Abdel Aziz, qui continua les conquêtes.

Les *Muwahhidun* ne semblaient pas devoir arrêter d'étendre les frontières de la monarchie. De Kerbela, ils montèrent vers Bagdad ; de l'autre côté, ils marchèrent sur la Syrie... Le sultan Selim III, souhaitant mettre fin à leur action, confia au vice-roi d'Égypte, Muhammad Ali, la charge de reprendre La Mecque et Médine.

Une première intervention turque en 1798 s'était soldée par un échec. Ce n'est qu'en 1815 que le Hedjaz fut reconquis. En 1811, les troupes égyptiennes, commandées par Tusun Pacha, fils de Muhammad Ali, débarquèrent sur la cote du Hedjaz et parvinrent à occuper La Mecque. Mais à Taïf elles se heurtèrent à une vive résistance qui triompha d'elles. En 1813, puis en 1814, l'armée égyptienne subit de nouvelles défaites. Abdel Aziz mourut accidentellement en 1814 et Abdullah Ibn Saoud prit la tête de la résistance.

En 1815, Ibrahim Pacha, deuxième fils du vice-roi, remporta des victoires sur les Unitariens, s'empara de Médine, réoccupa la province. La même année, Abdullah signa un accord de paix avec lui. Mais comme il refusa de remettre Dar'iyyah à un gouverneur ottoman, le vice-roi d'Égypte décida de rompre la paix.

De 1815 à 1818, Ibrahim Pacha se consacra à l'effort de priver Abdullah de ses soutiens parmi les Bédouins, usant de violence envers les uns et promettant des récompenses aux autres. En 1818, faisant transporter des canons à travers le désert, il se posta non loin de la capitale des Saoud, Dar'iyyah, et ordonna le bombardement de la ville. Abdullah se rendit. Les religieux furent torturés et exécutés. Ibrahim Pacha réduisit en cendres Dar'iyyah et se retira avec son captif, qui fut conduit à Constantinople. Les autorités exigèrent de lui qu'il abjurât sa foi. Refusant, il fut promené dans les rues de la ville couvert de chaînes puis décapité.

*

Quatre ans plus tard, les Saoud ressurgirent avec un soulèvement mené par le cousin d'Abdullah, l'émir Turki. Ils reprirent le contrôle du Nadjd, où les Ottomans avaient négligé de maintenir une force suffisante, une fois terminées les représailles. Turki établit la nouvelle capitale des Saoud à Riyad.

Mais des querelles intestines éclatèrent. Turki fut assassiné par Mushari, frère d'Abdullah. À son tour, Mushari fut tué par Fayçal, l'un des fils de Turki. En 1838, Fayçal refusa de continuer à payer tribut à l'Égypte. Alors, Ibrahim Pacha détacha un corps expéditionnaire pour rétablir l'autorité de l'Empire dans le Nadjd. Fayçal fut capturé et envoyé en prison au Caire.

Parvenant à s'évader, Fayçal, connu sous le nom de Fayçal le Grand, retourna dans le Nadjd en 1842 et se mit aussitôt à organiser la reconquête. À sa mort en 1865, il avait reconquis le territoire du premier État monarchique saoudien, moins Bahreïn.

Deux de ses fils entrèrent en conflit pour la succession : Abdullah et Saoud. La famille en fut considérablement affaiblie. En Arabie centrale, le pouvoir semblait en fait de plus en plus s'affirmer dans la personne de Muhammad Ibn Rashid, de Haïl (dans le Djabal Shammar), allié des Ottomans et armé par eux. En 1887, Ibn Rashid s'empara de Riyad, qui, complètement minée de l'intérieur, tomba sans résistance. La famille Saoud se dispersa.

En 1888, Ibn Rashid, qui avait nommé Selim Ibn Sultan gouverneur de Riyadh, lui demanda de quitter son poste car, trop cruel, ce dernier s'était aliéné la population. Il rappela Abdullah, fils de Fayçal, au poste de gouverneur. Celui-ci accepta et revint à Riyad, accompagné de son frère, le quatrième fils de Fayçal le Grand, Abdoul Rahman.

Lorsqu'Abdullah mourut, en 1889, Ibn Rashid refusa de nommer Abdoul Rahman à sa suite, le jugeant trop peu accommodant, et fit revenir Ibn Sultan. Abdoul Rahman reçut peu après une invitation d'Ibn Sultan. Pensant, à l'appui de certains témoignages, que sa vie était en danger, lui et les Saoud qui le prirent pour chef se rendirent tout armés au palais d'Ibn Sultan et le massacrèrent ainsi que ses partisans.

Outragé, l'émir de Haïl ordonna aussitôt d'attaquer Riyad, décidé à éliminer les Saoud³¹ : "Il faut briser l'orgueil infernal des wahhabites, exterminer jusqu'au dernier représentant de cette maudite race."³² Les Rashid tuèrent les fils d'Abdullah II mais oublièrent Abdoul Rahman et les siens, dont son fils Abdel Aziz. Abdoul Rahman rassembla alors une troupe et attaqua les Rashid, dans la plaine d'Anaïzah, mais ils furent vaincus et s'exilèrent dans les déserts du sud du Hasa. Cela se passait en 1891.

4° Abdel Aziz

Évincés de Riyad, Abdoul Rahman et les siens allèrent vivre dans les déserts que l'on surnomme "les Quartiers vides" (*Rub al-Khali*) de l'Arabie. Abdel Aziz avait alors quinze ans. Ils rejoignirent la tribu des Mourra.

Abdoul Rahman, alors qu'il vivait à Riyad auprès de son frère Abdullah, gouverneur, avait convaincu les Mourra d'attaquer la tribu des Bani Khalid, qui, dans les années 1870, avaient tenu l'Arabie orientale pour le compte des Turcs. Ces raids avaient été l'occasion de

très importants butins, d'où venait que les Mourra éprouvaient envers Abdoul Rahman une vive reconnaissance.

Ils accueillirent donc les Saoud de bon gré. Ces derniers vécurent deux ans au rythme des nomades³³. Abdel Aziz fut ainsi confronté à l'existence des Bédouins et a toujours parlé de ces années de sa vie avec beaucoup d'émotion. Il a souvent dit qu'elles avaient grandement contribué à forger son caractère, bien trempé ainsi que tout le monde s'accorde à le reconnaître.

Il eut un jour une vision dans le désert. Il vit devant lui Saoud le Grand et le cheikh Wahhab, sous l'aspect de figures gigantesques. Derrière eux venait le Prophète, accompagné par Omar, également gigantesques. Des légions d'anges les suivaient, coiffés de turbans blancs et armés de sabres lumineux. Émerveillé par cette "vision divine", Abdel Aziz se sentit investi d'une mission.

Des émissaires de l'émir Muhammad du Koweït, vassal du sultan ottoman, invitèrent les Saoud à s'installer à Koweït. Ils agissaient pour le compte de la Sublime Porte : les Ottomans, dans la perspective de leur politique de domination en Arabie, désiraient à présent renforcer une force rivale à Ibn Rashid, pour l'affaiblir. Pensant que les Saoud étaient les mieux à même de remplir ce rôle, ils leur proposèrent la protection de l'Empire, ainsi qu'une pension.

Abdoul Rahman accepta et émigra avec sa famille au Koweït. Peu de temps après leur arrivée, la Porte suspendit la pension, soit que la situation financière de l'Empire imposât cette économie, soit qu'Ibn Rashid ne la préoccupait plus. Aussi, les débuts à Koweït furent-ils difficiles. Leur situation s'améliora lorsque Mubarrak remplaça son frère Muhammad par un coup d'État, en 1899. Le nouveau cheikh prit Abdel Aziz sous sa protection.

La tendance hégémonique des Rashid inquiétait Mubarrak. De plus, les Saoud, qui devaient aux Rashid la triste situation qui était la leur, se montraient désireux de revenir dans leurs droits. Mubarrak pénétra donc en Arabie, accompagné par les Saoud. Mal leur en prit, car les Rashid les battirent.

Se repliant sur le Koweït, Mubarrak constata que les Rashid avaient décidé de contre-attaquer et étaient à trois jours de là. Les forces des Saoud se mirent en ordre de bataille, prêtes à les rencontrer. De nouveaux combats eurent lieu, qui tournèrent à l'avantage des Rashid. Mubarrak était allié avec les Anglais (la Grande-Bretagne garantissait l'indépendance du Koweït, au prix d'un contrôle sur la politique étrangère de ce dernier), qui envoyèrent une canonnière pour défendre leur protégé. Ce que voyant, Ibn Rashid fit retraite. Abdel Aziz, accompagné de quelques hommes, se lança à leur poursuite. Il voulait harceler leurs arrières et déclara pouvoir soulever les tribus contre Ibn Rashid. Mubarrak le laissa faire. Multipliant les raids de nuit, Abdel Aziz regagna enfin le Koweït fort de plusieurs succès. Repartant quelque temps plus tard avec quarante hommes pour harceler de nouveau les forces d'Ibn Rashid, Abdel Aziz prit la décision de ne pas s'en tenir là.

B / ÉTAPES D'UNE RESTAURATION MONARCHIQUE

La genèse de la monarchie islamique d'Arabie Saoudite est un processus que les conquêtes d'Abdel Aziz ont parachevé. Autrement dit, cette genèse ne se confond pas avec l'action du prince arabe. Les hauts faits d'Abdel Aziz s'inscrivent dans la genèse que nous étudions, déjà comme un résultat. Voyons à présent les faits qui ont conduit à la naissance du Royaume actuel.

Plusieurs événements saillants de la chronologie permettent de parler d'étapes dans la restauration du Royaume. Nous avons quitté Abdel Aziz alors qu'il venait de partir du Koweït. Au terme de cette excursion, Riyad, la capitale d'où avaient été chassés les Saoud, fut reprise. Cet événement marqua le début d'une série de conquêtes.

Nous commencerons donc par là, avant de dérouler le parchemin du temps jusqu'en 1932, date où l'Arabie devint officiellement Saoudite.

1° La prise de Riyad

C'est à la fin du mois de septembre 1901 qu'Abdel Aziz sortit de Koweït avec quarante hommes. Cette troupe était constituée de cousins d'Abdel Aziz et de leurs esclaves, d'amis et d'aventuriers. Le fils d'Abdoul Rahman avait en tête de reprendre Riyad aux Rashid.

En chemin, ils croisaient des Bédouins et leur demandaient systématiquement de se joindre à eux, promettant du butin. Grosse de complices bédouins, la troupe atteignit un effectif de deux cent hommes. Cependant, les razzias entreprises rapportèrent peu et l'armée fit long feu : en décembre, Abdel Aziz ne comptait qu'une soixantaine d'hommes avec lui.

Un messenger envoyé par son père le retrouva dans le désert et l'avertit qu'Ibn Rashid, ayant eu vent de son projet, avait demandé du renfort aux Turcs. Abdoul Rahman conseillait à son fils de rentrer à Koweït. (Pour être tout à fait exact, il lui dit que Dieu ne lui tiendrait pas rigueur s'il rentrait.) Abdel Aziz et les siens délibérèrent, puis jurèrent de continuer, au cri de : "À la mort !"

C'était ramadan lorsque la troupe arriva sur les hauteurs dominant Riyad. La prise de la ville fut fixée pour la nuit du 15 janvier 1902, une fois le jeûne rompu. Abdel Aziz choisit quarante hommes pour descendre avec lui. La vingtaine restante devait garder les chameaux et provisions avec pour mission d'attendre vingt-quatre heures avant de s'en retourner.

À la tombée de la nuit, armés de poignards, épées et carabines, Abdel Aziz et ses hommes descendirent vers Riyad. Leur destination était la forteresse de Mismak, où était localisée la garnison, au centre de la ville. Dans l'ancienne capitale des Saoud, certaines personnes étaient restées fidèles à la famille. Abdel Aziz conduisit sa troupe dans la maison de l'une d'entre elles. De là, ils passèrent de terrasse en terrasse jusqu'à la maison du gouverneur et s'introduisirent à l'intérieur. N'y trouvant que l'épouse et la sœur du gouverneur, ils les ligotèrent et les bâillonnèrent. Le gouverneur passait la nuit dans la forteresse. Les quarante hommes attendirent l'aube.

Le lendemain, lorsque le gouverneur sortit de la forteresse avec ses soldats, Abdel Aziz lança l'assaut. Le gouverneur tué (on prétend qu'Abdel Aziz tira le coup de fusil fatal), la garnison se rendit rapidement. Le jour même, la population se rassembla pour prêter serment d'allégeance et prier avec Abdel Aziz dans la grande mosquée.

Abdel Aziz voulut rendre à son père les destinées de la ville, mais l'imam Abdoul Rahman abdiqua en faveur de son fils. Il lui transmit solennellement l'épée des Saoud, *al-Rahaiyan* "l'Aiguillée".

Il rencontra la cléricature, à qui il donna satisfaction, et devint ainsi l'imam des Unitariens.

*

Les Saoud avaient retrouvé leur capitale. Abdel Aziz endossa dès lors l'entreprise d'unification monarchique de ses pères. Mais les Rashid ne l'entendaient pas de cette oreille et mobilisèrent tous les soutiens qu'ils purent, Ottomans et Bédouins, pour détruire leurs ennemis.

De son côté, Abdel Aziz appelait à lui les Bédouins pour qu'ils l'aidassent dans la restauration de la monarchie. En même temps, il multipliait les combats contre les hommes d'Ibn Rashid, ainsi que les victoires. Les provinces du sud du Nadjd se rallièrent très vite à lui. Attirés par ses succès, les Bédouins rejoignaient sa cause en grand nombre : ils se rappelaient les temps de Saoud et de Fayçal les Grands.

En 1904, enlevant les deux villes de Unayza et de Buraïda, il réunit tout le Nadjd sous son autorité.

Dès la fin de 1902, il avait reçu des propositions, de la part des Français et des Russes, pour lui assurer une protection et lui fournir de l'argent et des armes. Il fit savoir aux Anglais qu'il préférait leur protection. Il avait en effet l'intention de s'emparer du Hasa (province située sur le Golfe arabo-persique, au sud du Koweït), que les Turcs occupaient depuis la fin du XIX^e siècle et dont ils tiraient d'importants revenus grâce à la culture des dattes et à l'activité perlière. L'occupation ottomane de cette province avait représenté pour le royaume fondé par Fayçal une grave perte financière, et précipité sa chute.

Abdel Aziz déclara son intention de reprendre le Hasa à l'agent britannique à Bahreïn et demanda la protection des Anglais dans le cas d'une contre-attaque turque par la mer. Il affirma vouloir renoncer à son indépendance. L'Angleterre, désireuse de ne pas offenser l'Empire ottoman, qu'elle s'efforçait de ménager le plus possible pour préserver la sécurité de la route des Indes, refusa d'en entendre parler. Les Saoud, qui plus est, passaient pour des fanatiques aux yeux du Foreign Office.

Les Turcs, de leur côté, constataient qu'une fois de plus un Saoud entreprenait de créer une force politique autonome dans la péninsule et renforcèrent par conséquent leur soutien à Ibn Rashid. En 1904, ils menèrent conjointement avec les Rashid une offensive de grande envergure contre Abdel Aziz, débarquant pour cela de l'artillerie lourde. Leur marche sur Riyad leur fut catastrophique : la fièvre et les épidémies faisaient des ravages dans les rangs. Tandis qu'ils traversaient ainsi le désert, les Turcs furent pris par surprise et taillés en pièces : sur vingt-quatre mille hommes, sept cents survécurent.

À la suite de ce désastre, les Turcs, en février 1906, reconnurent le pouvoir d'Abdel Aziz dans le Nadjd. Ce dernier accepta le titre de *qaiimaqam* (gouverneur de province). Il semblait ainsi rentrer sous influence ottomane.

Aussitôt, il marcha sur les États de la Trêve, qui avaient autrefois fait allégeance à ses pères. Il entendait percevoir la *zakat* sur les émirats. C'était à l'encontre des intérêts britanniques. Pour protéger le *Trucial System*, Sir Percy Cox, *Political Resident in the Persian Gulf*, représentant du gouvernement colonial de l'Inde, envoya une mise en garde. Abdel Aziz retira immédiatement ses prétentions (ou, selon d'autres, il était déjà retourné dans le Nadjd, pour affronter Ibn Rashid qui le menaçait). De retour dans le Nadjd, il attaqua Ibn Rashid et triompha de lui en 1906, à la bataille de Rawdhat al-Muhanna, où Ibn Rashid perdit la vie.

Abdel Aziz ayant reconnu l'hégémonie ottomane pour obtenir une protection contre Ibn Rashid, cette reconnaissance ne lui parut plus nécessaire au lendemain de la mort de ce dernier. Il donna l'ordre à ses hommes d'attaquer les Turcs : leurs caravanes furent systématiquement pillées, les soldats présents harcelés. Un grand nombre d'entre eux déserta. Dans ces conditions, l'Empire fit refluer tous ses hommes dans le Hasa.

Vers la même époque, les héritiers des Saoud qui avaient pris position pour Saoud contre Abdullah à la mort de Fayçal, se réconcilièrent avec Abdel Aziz. Ces cousins rebelles et repentis furent appelés les *araïf*. Ce mot sert ordinairement à désigner un chameau perdu lors d'un raid et récupéré dans une contre-attaque.

En 1910, ils rompirent avec Abdel Aziz, quittèrent Riyad et reprirent contact avec le chérif de La Mecque, avec qui ils préméditèrent de frapper les Saoud. Ils joignirent à eux des regroupements tribaux de Moutaïr, de Rashid et d'Adjman, et menèrent des opérations de déstabilisation contre Abdel Aziz. Les Ottomans les soutenaient.

*

En même temps qu'il faisait face à cette coalition, Abdel Aziz, qui se faisait appeler Ibn Saoud (fils de Saoud) depuis 1906, apprit que le Foreign Office entamait des pourparlers avec l'Empire ottoman en vue de régler un certain nombre de questions en litige entre les deux puissants, notamment pour définir leurs sphères d'influence respectives dans le Golfe et à l'est de la péninsule. Ibn Saoud comprit que la délimitation qui résulterait de ces négociations allait lui ôter toute capacité d'initiative en figeant une situation qui l'enclaverait à l'intérieur de la péninsule. Il considéra donc qu'il ne fallait plus différer l'intervention dans le Hasa.

Le 4 mai 1913, il prit Hofouf aux Turcs, puis le Hasa passa sous sa domination totale après l'échec de la réplique ottomane, à Uqair, à la fin de l'année 1913.

Entre-temps, une convention, jamais ratifiée par la Porte, avait été signée le 26 juillet 1913 entre un représentant du Foreign Office et un membre de la délégation ottomane, qui concluait les négociations menées entre les deux États. Cette convention revenait pour l'Empire ottoman à reconnaître tous les traités signés en-dehors de lui et à admettre que l'hégémonie britannique lui était opposable dans la région.

*

Les mois précédant la Première Guerre mondiale furent marqués par la difficulté pour les Britanniques et les Ottomans à adopter une ligne de conduite envers l'émir du Nadjd. Avant d'en parler plus avant, voyons sur quelles forces s'appuyaient les conquêtes d'Ibn Saoud.

2° L'Ikhwān

L'Ikhwān est la solution mise en œuvre par Ibn Saoud pour à la fois faire renoncer les Bédouins à leurs mœurs tribales et s'assurer de la loyauté d'une armée efficace. "L'Arabie du XX^e siècle", disait-il, "ne pourra se construire sans une profonde réforme sociale, politique et religieuse. Briser l'individualisme des clans en fixant les nomades à un sol, à un foyer, remplacer l'aventure et la rapine par l'exploitation de la terre et un entraînement militaire méthodique, voilà une véritable révolution qui assurera la survie de l'Arabie dans ce monde en ébullition."³⁴

Au niveau socio-politique, l'Ikhwān représente une transformation profonde de la structure sociale et de l'organisation du pouvoir, d'abord en Arabie centrale, puis sur la majeure partie de la péninsule. Au niveau religieux, c'est un mouvement de renaissance des *Ahl al-Tawhid*.

Les thèses sur les origines de l'Ikhwān ne s'accordent pas entre elles. Dans la plupart des ouvrages sur l'Arabie Saoudite, leurs auteurs soutiennent qu'Abdel Aziz est l'initiateur de cette réforme, à partir de 1912, date où il convoqua les personnalités religieuses les plus importantes et leur exposa son idée. Saint-John Philby soutint cette thèse : ce personnage était un émissaire de la Grande-Bretagne qui, envoyé pendant la Première Guerre mondiale auprès d'Ibn Saoud, rentra dans son intimité et ne le quitta plus, pendant de longues années.

Pour les autres, Ibn Saoud, en 1912, ne fit qu'entrer en contact avec l'*Ikhwān*, mouvement déjà existant. Selon cette thèse, l'*Ikhwān*, ou Fraternité, apparut à la fin du XIX^e siècle sous l'impulsion du cheikh Abdoul Karim al-Mughrabi, l'un des oulémas groupés autour de Faliḥ al-Sad'un, cheikh de la grande fédération tribale des Muntafiq. Elle pénétra dans les cercles religieux de Riyad, principalement constituée par les descendants du cheikh Abdoul Wahhab. Le mouvement s'appuyait sur la prédication auprès des Bédouins de *mutawwa*, ou prêcheurs, mettant en avant l'exemple du Prophète, exaltant le combat pour la foi, invitant les nomades à se sédentariser. Ibn Saoud patronna le mouvement. Il s'agissait de transformer le mode de vie du Bédouin dans un sens conforme au véritable islam. Les nomades devaient prendre conscience que la loi divine prime la loi tribale, et faire passer l'obéissance au souverain avant l'obéissance à leur clan. Pour cela, ils étaient invités à quitter leur état de nomades et à s'installer dans des colonies agricoles (*hidjra*).

En abandonnant sa vie pastorale, le Bédouin laissait sa tente de poils pour une hutte de terre. Souvent, il vendait ses chameaux et ses brebis, car il était désormais plus un agriculteur qu'un berger. Il pouvait devenir, dans une certaine mesure, commerçant, en vendant les produits de sa culture. Le gouvernement d'Ibn Saoud désignait les emplacements, cédait les terrains, bâtissait les mosquées, les écoles et les habitations, distribuait les semences et les instruments, fournissait armes et munitions, et envoyait des prédicateurs. Les prédicateurs appartenaient à cette hiérarchie religieuse (qu'on a tort d'appeler un clergé car l'islam rejette l'idée de

médiation) que coiffaient les descendants du cheikh et qui comprenait, en plus des *mutawwa*, les muezzins, gardiens des mosquées, et les oulémas, ou docteurs de la loi.

*

Aux Bédouins installés dans des colonies, les guerres intertribales étaient interdites et remplacées par la guerre sainte. Ils recevaient, en plus d'un enseignement religieux placé sous la direction d'Abdullah ben Muhammad ben Abd al-Latif, descendant du cheikh, une formation militaire.

Les *mutawwa* les invitaient à puiser dans les hadiths tous les conseils et instructions pratiques dont ils avaient besoin. L'ostentation était bannie : soie, or, bijoux, ornements disparurent. Chants et danses étaient interdits. Les *ikhwan*, les frères, à l'exemple du Prophète ne portaient qu'une mince moustache au-dessus des lèvres mais ne se taillaient pas les poils du menton.

La première colonie fut fondée en 1912, dans l'oasis d'al-Artawiyya. De 1912 à 1918, elles ne cessèrent de se développer. Elles constituaient, autour d'une mosquée, à la fois des communautés agricoles et des bases militaires. En 1917, il existait sur tout le territoire conquis par Ibn Saoud environ deux cents colonies, regroupant entre soixante et soixante-dix mille hommes avec femmes et enfants.

Ibn Saoud envoyait des messages à tous les chefs tribaux pour les inviter à rejoindre l'Ikhwan. Les Bédouins étaient incités à adhérer au mouvement par la prédication mais aussi par la crainte de la guerre sainte : les *ikhwan* ne faisaient pas de prisonniers, ceux qui ne se convertissaient pas mouraient.

Les chefs tribaux emmenant leurs hommes dans les colonies, chaque colonie était constituée par les membres d'une même tribu. Ainsi, al-Artawiyya, dont le chef était Fayçal al-Dawish, de la tribu des Moutaïr, était peuplée de Moutaïr. La colonie de Ghot Ghot, dirigée par Sultan Ibn Bidjad, était peuplée d'Otayba... En fait, le chef de la colonie était le même chef tribal qui dirigeait la tribu lorsqu'elle nomadisait.

Les Dawish étaient une famille héréditairement ennemie des Saoud : en 1818, ils avaient soutenu Ibrahim Pacha. Fayçal al-Dawish luttait encore, avec d'autres Bédouins, contre Ibn Saoud avant de s'établir à al-Artawiyya³⁵. La permanence des liens tribaux dans les colonies explique la persistance des rivalités héréditaires à l'origine de la révolte de l'Ikhwan contre Ibn Saoud à partir de 1928 (dont nous parlerons plus loin).

En tant que soldats, les *ikhwan* se disaient "les chevaliers du Tawhid, et les frères de ceux qui obéissent au Seigneur". Leur cri de guerre était : "Les vents du paradis soufflent ! où êtes-vous donc, vous qui soupirez après le paradis ?" Le cinquième du butin que prenaient les *ikhwan* revenait à l'imam Ibn Saoud.

Cette armée se dota d'une bannière qui sert de drapeau à l'actuelle Arabie Saoudite : la profession de foi islamique ressort en blanc sur un fond vert, un sabre en-dessous.

Avec l'Ikhwan, Ibn Saoud se dota d'un puissant instrument militaire, qui lui permit de conquérir le Hasa, les villes saintes, etc. Cependant, les hommes de l'Ikhwan s'opposèrent à lui sur plusieurs points. D'abord, ils ne voyaient pas au nom de quoi la guerre sainte devait s'arrêter aux frontières de l'Arabie. Ils furent en outre hostiles à la modernisation du pays entreprise par

leur imam, car ils éprouvaient une profonde répugnance pour tout ce qui vient de l'étranger. Les relations diplomatiques avec des nations tenues pour infidèles firent de même l'objet de leurs virulentes critiques. Les *ikhwan* reprochèrent ainsi à Ibn Saoud d'avoir envoyé son fils en visite en Égypte (pays "impur", non réformé). Ces points et d'autres, sur lesquels nous reviendrons, participent de l'amertume qui conduisit les *ikhwan* à se révolter contre Ibn Saoud, amertume dans laquelle il n'est pas aisé de distinguer ce qui relève de la colère pieuse et ce qui relève des valeurs bédouines offensées.

Nos sources traitent de l'Ikhwan sans le rattacher jamais à des expériences similaires dans le passé. Ainsi, des colonies pour la sédentarisation des Bédouins n'apparaîtraient pas avant 1912. Il faut donc croire que les deux premières monarchies s'appuyèrent sur des forces tribales laissées en l'état. Cela paraît tout de même fantastique, compte tenu, d'une part, de ce que nous savons de la doctrine du cheikh Wahhab et, d'autre part, étant donné le fait que les conditions tribales s'opposent à toute hégémonie, *a fortiori* à toute tentative d'unification. En fait, nous savons que les premiers Bédouins qui embrassèrent la doctrine du cheikh se regroupèrent à Dar'iyah, quittant leur mode de vie nomade. La sédentarisation est donc un processus ancien, que l'Ikhwan a accéléré et fait aboutir.

3° Première Guerre mondiale

L'éclatement d'un conflit à l'échelle mondiale bouleversa les conditions politiques du Moyen-Orient. La disparition de l'Empire ottoman laissa un vide, dont Ibn Saoud profita.

À la fin de la Première Guerre mondiale, la situation de la Grande-Bretagne au Moyen-Orient la désignait comme la plus à même de superviser la réorganisation politique de la région. Mais que disons-nous quand nous disons la Grande-Bretagne ? Sur les questions relatives à l'ensemble des pays riverains du Golfe, en l'occurrence la décision appartenait soit au Foreign Office de Londres, soit à l'India Office sous contrôle direct du vice-roi des Indes (institution créée en 1858). Lorsque nous disons "soit", nous ne voulons pas dire que la question reste à trancher mais que l'un comme l'autre prenaient des décisions, dans une certaine mesure de manière indépendante l'un de l'autre, pourtant chaque fois au nom des intérêts de la Couronne d'Angleterre.

Le centre décisionnel immédiat concernant l'Arabie était officiellement le gouvernement colonial de l'Inde. C'était devenu un axiome de la politique impériale en Inde que le Golfe dût être un "lac britannique". L'administration de ce "lac" incombait au "Résident politique de Sa Majesté britannique dans le Golfe persique", à l'époque Sir Percy Cox, dont nous avons déjà dit qu'il représentait la vice-royauté. Il résidait à Bouchehr, sur la côte persane.

Sir Percy Cox avait eu affaire à Ibn Saoud en 1904, lorsque ce dernier avait manifesté sa volonté d'envahir les États de la Trêve. L'intérêt britannique exigeait que fût refoulée une telle initiative, et c'est ce qui se produisit effectivement. Cependant, Sir Percy Cox se montra toujours favorable à une alliance avec Ibn Saoud. Son attitude s'opposait à celle du Foreign Office sur ce point. L'agent politique à Bahreïn, responsable devant le Foreign Office, refusa de traiter avec Ibn Saoud lorsque celui-ci en fit la demande en 1903.

La politique du Foreign Office était de ne rien faire qui pût froisser le gouvernement ottoman, de crainte que la Sublime Porte ne conclue des alliances avec d'autres puissances européennes, ce qui aurait tendu la situation dans la région. Seule l'amitié turque comptant donc pour le Foreign Office, l'intégrité des possessions ottomanes en Asie devait être respectée, et l'Arabie centrale ne devait pas être considérée comme autre chose qu'une province de l'Empire ottoman. Londres ne montrait aucune sympathie pour ce mouvement, les *Muwahhidun*, à qui les Turcs étaient odieux et qui contestait au sultan le droit au califat.

Le point de vue de l'Office des Indes était qu'il fallait considérer toutes les forces en jeu : Ibn Saoud lui sembla rapidement susceptible de devenir une force prépondérante, avec laquelle il convenait de traiter³⁶.

*

Après la prise de Hofouf par Ibn Saoud, le Foreign Office refusa de reconnaître sa présence dans le Hasa. Il refusa en outre de le protéger contre les représailles de la Porte. Celles-ci ne se firent pas attendre, mais l'Empire fut battu à Uqair.

Suite à cela, l'Office des Indes fit savoir à Ibn Saoud que les Anglais voulaient bien admettre et reconnaître son pouvoir dans le Hasa à condition qu'il s'engageât à respecter les obligations du *Trucial System* – suppression des pirates, maintien de la paix maritime, commerce des armes – et qu'il agrêât la présence de commerçants britanniques à Qatif.

Un mémorandum adressé le 9 mars 1914 à l'ambassadeur turc à Londres, exprimait la volonté de la Grande-Bretagne de traiter avec Ibn Saoud, devenu riverain du Golfe. Les Turcs durent grincer des dents, si l'on veut bien considérer le fait qu'Ibn Saoud venait de déclarer qu'il suivrait une politique de stricte loyauté à l'égard de la Porte. Retourné sous suzeraineté ottomane, Ibn Saoud avait désormais le statut de gouverneur du Nadjd, Hasa inclus, et à ce titre ne disposait pas de politique étrangère autonome. Il avait déjà adopté cette politique de soumission, à la suite de la prise de Riyad, pour faire reconnaître l'état de fait, à savoir ses conquêtes, et ménager la paix avec l'adversaire dont il faisait en réalité reculer la domination.

Devant les Britanniques, il dénia toute valeur aux frontières du Hasa et du Nadjd telles qu'elles avaient été tracées dans la convention turco-britannique du 26 juillet 1913, arguant du fait que le Hasa avait été conquis par lui avant cette convention, lors de la prise de Hofouf, et que toute autorité ottomane ayant cessé dans cette province en mai 1913, la Porte n'avait aucune légitimité pour conclure un accord concernant les frontières qu'elle ne contrôlait plus.

Le conflit mondial contribua à modifier l'aspect général de la situation en remodelant les alliances.

*

Le 31 octobre 1914, l'Empire ottoman déclara la guerre à la Grande-Bretagne. Il entra dans le conflit aux côtés de l'Allemagne et de l'Empire d'Autriche-Hongrie. La politique du Foreign Office avait donc échoué. Dès lors, l'Angleterre conçut des projets pour la conquête des territoires turcs du Moyen-Orient.

Elle sollicita pour cela le soutien des Saoud et des Hachémites. Les Hachémites sont des descendants du Prophète : le chérif Husayn était, à la suite de ses parents depuis le VIII^e siècle,

gardien de La Mecque, soumis jusque-là à l'Empire ottoman. Il représentait l'islam traditionnel que les *ikhwan* dénonçaient comme impur.

Les Britanniques promirent à Ibn Saoud de le reconnaître comme émir indépendant du Nadjd et du Hasa. En contrepartie, il devait combattre avec les Anglais et renoncer aux États de la Trêve et au Qatar (dont les tribus étaient acquises à la doctrine du cheikh Wahhab). Les Ottomans, de leur côté, lui enjoignirent de participer au djihad contre les infidèles.

Il rompit toute relation avec les Ottomans et signa un traité "anglo-saoudien" le 26 décembre 1915, ratifié par le gouvernement de l'Inde le 18 juin 1916³⁷. Le texte reconnaissait le pouvoir héréditaire des Saoud sur le Nadjd, le Hasa et Qatif, "les territoires qui les entourent et leurs dépendances sur les côtes du Golfe persique". Ibn Saoud devait s'abstenir de conclure des traités ou accords avec une autre nation ; lui étaient interdites la vente ou la cession de ses territoires sans l'accord de la Grande-Bretagne ; enfin, les affaires des *Trucial States* ne le concernaient en rien. À noter qu'aucune indication sur le rôle militaire des Saoud durant le conflit n'était spécifiée. En revanche, Ibn Saoud émettait des réserves sur la notion de frontières géographiques linéaires, tracées : son État percevant la *zakat* sur des Bédouins et ayant le droit de venger les raids, cette notion lui paraissait totalement inadaptée.

Dès 1915, il reçut un envoi de mille fusils et de vingt mille livres sterling (comme première avance financière, qui fut suivie de cinq mille livres mensuelles), avec autorisation de se ravitailler en munitions, à son compte, sur la marché de Bahreïn.

La conclusion d'un traité avait été jugée favorablement du côté anglais après la preuve de bonne volonté fournie par Ibn Saoud en janvier 1915, à la bataille de Djarab, contre les inexpugnables Rashid, alliés des Turcs. Ce fut d'ailleurs une défaite pour les Saoud. Si cette bataille favorisa la conclusion du traité, elle marqua aussi le désengagement d'Ibn Saoud du conflit.

Les Anglais s'étaient alliés d'un autre côté au chérif Husayn, qui rompit à cette occasion avec les Ottomans. Mais Ibn Saoud refusa de soutenir le chérif et de reconnaître le titre qu'il s'attribua le 5 novembre 1915 de Roi des Arabes. L'envoi par Sir Percy Cox de son agent Saint-John Philby en 1917, pour demander à Ibn Saoud de rejoindre la grande offensive hachémite, n'y fit rien.

Pour excuser cette passivité dans l'effort de guerre, Ibn Saoud invoquait la lutte qu'il devait mener contre les Adjman et d'autres tribus coalisées. Il accepta malgré tout de marcher sur Haïl, la capitale des Rashid, à l'été 1918, mais au dernier moment ne la prit pas, faute de canons, fit-il savoir aux Anglais. Le Foreign Office avait mis fin à toute fourniture d'armes à Ibn Saoud.

Entre-temps, le chérif Husayn avait déclaré la "Révolte arabe" en juin 1916, appelant ses coreligionnaires à lutter contre les Ottomans corrupteurs de l'islam, à prendre en mains leur destinée, à libérer le Moyen-Orient de tous les étrangers, Turcs et Allemands. Les Anglais avaient promis au chérif l'indépendance de l'Arabie et de ses habitants sous la souveraineté d'un grand roi, en l'occurrence Husayn.

Thomas Edward Lawrence, de l'Intelligence Service, connu sous le nom de Lawrence d'Arabie, arriva au Hedjaz en 1916, en observateur. Ses conclusions sur la situation indiquèrent que les Arabes n'avaient pas besoin de renfort en hommes mais d'armes, de munitions, d'or et

d'instructeurs. Il mena aux côtés du chérif une campagne de guérilla contre les Turcs. Couronnement de leurs efforts, les armées arabes entrèrent triomphalement à Damas, en octobre 1918.

Or l'accord conclu en mai 1916 entre Sir Sykes, représentant du Foreign Office, et Picot, délégué du Ministère français des affaires étrangères, annulait, à l'insu de Husayn, la promesse qui avait motivé la Révolte arabe. Toutefois, la victoire acquise, des compensations furent accordées à Husayn, à savoir la souveraineté octroyée à ses fils sur la Transjordanie et la Mésopotamie.

Quant à Ibn Saoud, sa contribution à l'effort de guerre avait été à peu près nulle et le Foreign Office considérait d'un œil de plus en plus hostile ce qui lui apparaissait comme de déplaisantes prétentions. Lawrence le regardait, à juste titre, comme une menace potentielle pour Husayn et conçut même en 1919 un projet d'expédition pour briser l'Ikhwan et chasser Ibn Saoud. On sait, par ses écrits, que Lawrence souffrait de la trahison par les Anglais de leurs alliés hachémites (lui-même dit : "envers les Arabes") ; sans doute pensait-il faire amende honorable en donnant les territoires d'Ibn Saoud à Husayn. Son projet resta lettre morte.

*

Par le protocole établi en 1915, Londres promettait à Husayn de favoriser la création d'un grand royaume arabe comprenant la Palestine, la Syrie, l'Irak et l'ensemble de l'Arabie. L'accord Sykes-Picot rendit caduc ce protocole par le plan de partage des territoires turcs du Moyen-Orient qu'il prévoyait. À la France revenaient la Syrie et le Liban, à la Grande-Bretagne l'Irak et la Transjordanie. La Palestine était placée sous mandat international – en fait sous influence britannique à l'exception de la partie du pays située au nord d'une ligne allant de Saint-Jean d'Acre à l'extrémité nord du lac de Tibériade, qui faisait partie de la zone d'influence française – et l'enclave de Jérusalem était placée sous administration internationale.

Le 8 novembre 1917 parut dans la presse britannique la nouvelle relative à la déclaration Balfour, à côté des dépêches annonçant la révolution bolchevik. Lord Balfour, secrétaire d'État au Foreign Office, est à l'origine de la déclaration qui, contredisant les deux précédents accords, ouvrit l'immigration juive en Palestine, pour laquelle œuvrait le mouvement sioniste. Au sein même du Foreign Office, Sir Mark Sykes, comme d'autres, était profondément antisionistes ; toujours est-il que les Britanniques entendaient récompenser ainsi l'aide financière apportée par les Juifs pendant la guerre. Quant à Lord Balfour, c'était, à ce qu'il paraît, un grand lecteur de la Bible.

Les territoires qui revenaient à la Grande-Bretagne servirent à dédommager Husayn. L'Irak, nouveau nom de la Mésopotamie, fut donné à Fayçal, fils de Husayn, et "l'émirat de Transjordanie", lot vacant entre la Palestine, la Syrie et l'Irak, à Abdullah, frère de Fayçal. Leur père fut reconnu roi du Hedjaz. Ibn Saoud se trouvait donc encerclé, dans le Nadjd, de pouvoirs hachémites. Il frappa le premier.

Pendant l'été 1920, Ibn Saoud annexa l'Assir, au sud du Hedjaz. En novembre 1921, il anéantit, par la prise de Haïl, le pouvoir des Rashid dans l'Arabie centrale. Au cours de l'été 1922, il occupa al-Djauf, Sakaka et le Wadi Sirhan, et des groupes *ikhwan* parvinrent à quelques kilomètres d'Amman. À la fin de l'année 1925, il acheva la conquête du Hedjaz et expulsa les Hachémites de la péninsule. Sept ans après la fin de la Première guerre mondiale, il était maître des territoires qui, à peu de modifications près, sont ceux de l'Arabie actuelle.

4° Les Lieux Saints et le Royaume

Le contentieux entre Ibn Saoud et le chérif Husayn datait de 1912. Un jour que les troupes de Husayn rencontrèrent un détachement d'*ikhwan* commandé par le frère d'Ibn Saoud, Sad Ibn Abdoul Rahman, une bataille eut lieu et Sad fut fait prisonnier. Ibn Saoud, contraint de traiter avec le chérif, obtint la libération de son frère, mais, aussitôt obtenue, il renia ses engagements. C'est pourquoi, dans les années qui précédèrent la Première Guerre mondiale, le chérif s'était allié aux Rashid de Haïl et participait au soulèvement tribal contre Ibn Saoud.

Des heurts se produisirent entre les deux à Khurma, un ensemble d'oasis situé sur les plateaux volcaniques séparant Riyad de La Mecque. L'émir de Khurma, Khalid Ibn Luwaï, chérif lui-même mais d'une autre branche des Hachémites, avait été nommé par Husayn. Or il fut sensible à la doctrine du cheikh Wahhab et devint *ikhwan* en 1917. Comme il fit bon accueil aux *ikhwan* du rival Saoud, le chérif envoya des troupes contre Khurma, en 1918, pendant la guerre, et ce malgré l'ordre des Britanniques de se consacrer exclusivement à la lutte contre les Ottomans.

Deux expéditions échouèrent, ainsi qu'une troisième commandée dès la fin du conflit mondial. Plus tard, le 26 mai 1919, les *ikhwan* conduits par Ibn Luwaï répliquèrent en détruisant les troupes chérifiennes dans l'oasis de Turaba, au Hedjaz. Aussitôt, les *ikhwan* commencèrent à marcher vers La Mecque. Un ultimatum anglais fut lancé à Ibn Saoud le 30 mai et Ibn Saoud accepta de se replier, de crainte que la Grande-Bretagne n'annule le traité de 1915³⁸, mais à condition que Husayn cessât toute agression contre ses territoires, au nom du traité.

Si la politique d'Ibn Saoud était toute en souplesse diplomatique, elle était rigide sur le terrain. En effet, s'il fit savoir qu'il acceptait un retrait, l'Ikhwan n'en resta pas moins posté à Khurma et à Turaba.

*

En 1920, le cheikh Muhammad al-Idrisi, de l'Assir, fit bon accueil aux *ikhwan* et signa un traité avec Ibn Saoud. La doctrine du cheikh fut enseignée à la population. Deux ans plus tard, à la mort de l'émir al-Idrisi, son fils voulut reprendre en main le territoire. Ibn Saoud envoya contre lui ses *ikhwan*, qui occupèrent le territoire, sauf une petite partie côtière, qui finit par se rallier à Ibn Saoud en 1925.

Au Koweït, les *ikhwan* se heurtèrent à la protection de l'émirat par les navires anglais. Ahmad al-Jabir al-Sabah, au pouvoir depuis 1921, conclut la paix avec Ibn Saoud et convertit sa population aux idées unitariennes.

Le 4 septembre 1921, Ibn Saoud s'empara de Haïl, alors déchirée par des querelles intestines, et en novembre annexa le Djabal Shammar. Il se proclama sultan du Nadjd. En possession du Nadjd, de l'Assir, du Djabal Shammar pris aux Rashid, et du Hasa pris aux Turcs, Ibn Saoud ne pouvait plus désormais s'étendre sans heurter les Anglais dans leurs créations hachémites. Il se servit alors du prosélytisme des *ikhwan* et initia des raids à la frontière de l'Irak en laissant planer le doute sur le caractère officiel de ces opérations.

Les *ikhwan* occupèrent al-Djauf et le Wadi Sirhan (au nord du Djabal Shammar), et pénétrèrent en Irak et Transjordanie. Ils rencontrèrent les armées hachémites et nombre d'entre

eux furent tués au cours de sanglants combats. Cependant, la légitimité hachémite en Transjordanie et en Irak n'était que mandatée, issue de tractations européennes et sans assise ni soutien populaires. Lawrence disait qu'ils étaient isolés dans leur propre monde.

L'utilité des raids *ikhwan* dans le nord tenait à la question des frontières, qui n'étaient pas fixées complètement, une fois prises les décisions générales. Ibn Saoud fut invité par Sir Percy Cox à participer, en novembre 1922, à la conférence d'Uqair, sur la question des frontières avec l'Irak et le Koweït. Sous la menace d'une rupture avec la Grande-Bretagne, il dut céder une partie des territoires qu'il réclamait en Irak. Pour compensation, il obtint les deux tiers du territoire koweïtien, réduit à une superficie quasi urbaine.

Le 17 décembre 1923, le colonel Knox, ancien Resident politique dans le Golfe, ouvrit la conférence du Koweït. Les délégués d'Ibn Saoud, de Fayçal et d'Abdullah s'y rencontrèrent à nouveau sur la question des frontières. Ajournée une fois, puis deux, elle fut finalement rompue par Ibn Saoud en avril 1924, après la proclamation du califat par le chérif.

Ibn Saoud, prétextant des raids de tribus ennemies à réprimer, lâcha la bride aux *ikhwan*, qui se précipitèrent de nouveau sur l'Irak et la Transjordanie. Parvenu à huit kilomètres d'Amman, le groupe entré en Transjordanie rencontra les forces britanniques. La Grande-Bretagne disposait de bases le long de la ligne aérienne de Bagdad : elle mobilisa des avions de la Royal Air Force ainsi que des chars blindés. Le détachement d'*ikhwan*, fort de cinq mille hommes, fut anéanti.

L'autre front se trouvait dans le Hedjaz.

*

Le Foreign Office maintenait une politique de soutien aux Hachémites. De son côté, l'Office des Indes, en la personne de John Shuckburg, faisait savoir : "Si le chérif n'est pas assez fort pour tenir contre les wahhabites, il devra succomber ; plutôt nous agirons en conséquence et mieux ce sera."³⁹ Cela fut prononcé au lendemain de la prise de Turaba par les *ikhwan*.

Le 3 mars 1924, Mustafa Kemal, au pouvoir en Turquie, renonça au califat. Le 5 mars, Husayn se proclama calife, successeur du Prophète, gardien de l'islam et chef des Musulmans du monde entier. Ensuite de quoi, il interdit l'accès des villes saintes aux habitants du Nadjd.

L'Association indienne pour le califat (*Indian Khilafat Committee*) fit savoir à Ibn Saoud que le califat de Husayn était mal vu : ce dernier s'était depuis longtemps aliéné les populations du Hedjaz par des excentricités de toutes sortes, gouvernant en despote, sans vouloir entendre ses sujets.

Le 25 mai, Ibn Saoud adressa un ultimatum à Husayn, lui intimant de renoncer au califat et d'abdiquer ses prétentions au leadership arabe. Il axa sa campagne contre Husayn sur une nécessité religieuse, de sorte que la Grande-Bretagne, en tant que puissance chrétienne, se trouvait dépourvue de motif à intervenir dans une question concernant les Lieux Saints de l'islam.

Le 5 septembre, les *ikhwan*, commandés par Khalid Ibn Luwâi, s'emparèrent de Taïf, qui leur fut ouverte par les habitants de cette ville favorables à leur mouvement. Ils massacrèrent les partisans du chérif.

Les Britanniques réagirent faiblement. Ils demandèrent seulement à Ibn Saoud de respecter les ressortissants du Royaume-Uni. C'était là une nette évolution de l'attitude britannique par rapport à mai 1919, après l'occupation de Khurma, quand les *ikhwan* voulurent marcher sur Taïf. Ibn Saoud en conclut que l'Angleterre n'interviendrait pas en faveur de Husayn. Ce dernier adressa des appels qui restèrent en effet sans réponse.

Le 3 octobre, les notables de La Mecque et de Djeddah demandèrent à Husayn d'abdiquer. Il abdiqua en faveur de son fils Ali et s'exila à Chypre.

Les marchands de Djeddah proclamèrent la formation d'un "gouvernement constitutionnel démocratique du Hedjaz", sous la présidence nominale d'Ali, fils de Husayn, pour la reconnaissance de son indépendance. La Grande-Bretagne refusa de les soutenir. Abdullah envoya des soldats pour défendre Djeddah : "La Brigade de la victoire du Hedjaz".

Dans la semaine qui suivit l'abdication de Husayn, les *ikhwan* entrèrent dans La Mecque, puis s'emparèrent de Qunfudha, Lith et Rabigh, villages situés sur la mer Rouge, au nord et au sud de Djeddah.

Le 8 janvier 1925, Ibn Saoud rencontra les oulémas et les cheikhs de la ville sainte. Le 21 janvier fut formé un *madjliss al-chura*, conseil consultatif local, par l'intermédiaire duquel Ibn Saoud administra La Mecque. Ce conseil regroupait les principaux oulémas, les chefs des grandes familles mecquoises, les marchands les plus prospères. Ils se présentaient, individuellement ou en groupe, devant le *madjliss* pour discuter avec Ibn Saoud.

Le pèlerinage de 1925 fut une réussite, ce qui rassura les Musulmans, à qui le wahhabisme inspirait des inquiétudes⁴⁰. Ibn Saoud avait fait aménager des débarcadères, pour l'arrivée des pèlerins, près des villages de Rabigh, Lith et Qunfudha, car Djeddah et Yanbo, les deux grands ports de la mer Rouge, étaient encore occupés par les Hachémites. Quelques milliers d'intrépides se risquèrent au pèlerinage, venant pour la plupart de l'Inde. Les Hachémites tentèrent de faire blocus, et tirèrent des coups de semonce contre un bateau chargé de pèlerins. Ce geste acheva de les discréditer aux yeux de la communauté islamique internationale. Le Comité indien pour le califat acquit la conviction de la nécessité de chasser Ali du Hedjaz.

Commandés par Fayçal al-Dawish, les *ikhwan* s'emparèrent de Médine le 5 décembre 1925. Cette victoire précipita la fin de la résistance à Djeddah : les ministres du gouvernement constitutionnel démocratique partirent pour l'Égypte. Ali capitula et quitta l'Arabie pour l'Irak. Le 19 décembre, les notables de Djeddah firent soumission à Ibn Saoud, qui devint officiellement, le 8 janvier 1926, roi du Hedjaz.

De retour à Riyad, il se fit proclamer roi du Nadjd. Il régnait à présent sur le "Double Royaume du Hedjaz et du Nadjd", le plus grand État musulman à l'époque.

L'accord de Hadda, du 1^{er} novembre 1925, faisant suite à ses événements, traça les frontières entre le Nadjd et la Transjordanie, incluant dans le Nadjd tout le Wadi Sirhan.

L'accord de Bahra, du 2 novembre, harmonisa ensuite les frontières avec l'Irak. Il ferma à Ibn Saoud les provinces du Croissant Fertile qu'il pouvait considérer comme ayant fait partie du territoire de ses pères.

Le “Double Royaume du Nadjd et du Hedjaz” accéda à la souveraineté internationale après la renégociation du traité de 1915, qui aboutit aux accords de Djeddah du 20 mai 1927. L’indépendance et la souveraineté d’Ibn Saoud furent pleinement reconnues. Ibn Saoud pouvait bénéficier de tous les avantages qu’autorisaient des relations d’amitié et d’égalité avec la Grande-Bretagne. Les accords de Djeddah affirmèrent de surcroît des relations pacifiques et amicales avec le Koweït, Qatar, Bahreïn et Oman sous protection britannique⁴¹.

*

Dès 1926, Ibn Saoud manifesta sa volonté de moderniser l’État. Il le dota d’une forme moderne de gouvernement, avec un conseil des ministres, une administration, un corps d’ambassadeurs... Il équipa son armée, en introduisant notamment la mitrailleuse, améliora la discipline en recrutant parmi les gens des villes. Il mit en chantier la construction d’un réseau de chemin de fer et d’infrastructures de communication, radio, routes, aéroports...

Or il froissait de plus en plus les *ikhwan*. Ceux-ci lui avaient déjà reproché ses relations avec les Anglais : pour les calmer, il avait réussi à faire passer les subventions britanniques pour de la *djazzia*, impôt de capitation pesant sur les Juifs et Chrétiens, autorisés en contrepartie à conserver leur culte.

À Djeddah, les *ikhwan* coupèrent les lignes téléphoniques. L’introduction de la technique occidentale les indignait⁴². L’automobile d’Ibn Saoud provoquait leur colère.

Par ailleurs, les frontières de 1927 ne les satisfaisaient pas. Ils traversèrent encore la frontière avec l’Irak, où ils multiplièrent les raids contre les Hachémites et les populations chi’ites. Le 5 novembre 1927, ils attaquèrent un poste anglais à Busaiya, à 120 kilomètres à l’intérieur du territoire irakien. L’Angleterre protesta et l’affaire parut tourner au *casus belli*. Ibn Saoud convoqua alors à Riyad, en 1928, les notables du Nadjd ainsi que les *ikhwan*, et leur proposa sa démission. L’assemblée protesta mais Ibn Saoud déclara qu’il ne pouvait résoudre le dilemme que posait l’attitude des *ikhwan*, son armée, envers l’Angleterre, son soutien.

Cette conférence faisait suite à un congrès qui avait eu lieu à Buraïda en avril. Les *ikhwan* y avaient exprimé leurs critiques. Ils étaient demeurés intransigeants face aux propositions d’Ibn Saoud. Aussi, lorsque celui-ci convoqua de nouveau, à Riyad, les principaux chefs de l’Ikhwan, ils ne répondirent pas. Leur absence allait décider l’imam à réprimer leur sédition. Quant aux *ikhwan* présents, ils l’assurèrent de leur soutien, et les oulémas voulurent bien accepter le téléphone et la TSF.

Ibn Saoud, avec son armée royale essentiellement composée d’éléments urbains, conduisit une attaque surprise contre l’Ikhwan le 29 mars 1929, dans la plaine de Sabillah, près d’al-Artawiyya. L’armée du Roi était trois fois plus nombreuse, dotée de Mercedes, Chevrolet et Ford ; sur certaines d’entre elles étaient montées des mitrailleuses. Le gros de l’Ikhwan fut écrasé.

Mais les principaux chefs survécurent. Fayçal al-Dawish fut grièvement blessé. Ibn Saoud donna l’autorisation de le ramener à al-Artawiyya, pour qu’il s’y rétablisse ou meure parmi les siens. Bien loin que de lui en avoir reconnaissance, une fois rétabli il appela au soulèvement contre Ibn Saoud certains éléments tribaux que la rébellion de l’Ikhwan conduisait à s’interroger sur la réalité du pouvoir des Saoud.

Les trois chefs al-Dawish, des Moutaïr, Ibn Bidjad, des Otayba, et Dhaidan Ibn Hithlain, des Adjman, renouvelèrent (car ce n'était pas la première fois qu'ils combattaient ensemble les Saoud) une alliance contre leur ennemi. Pour trouver des soutiens, il se tournèrent vers le Koweït, l'Irak et même la Grande-Bretagne. L'émir du Koweït fut invité par eux à devenir l'imam des *ikhwan*. Si la perspective le séduisit, il resta malgré tout passif. Fayçal, de Transjordanie, leur accorda son aide, en dépit des autorités anglaises, mais ne pouvait pas grand-chose. Le Major Dickson, agent au Koweït, déclina quant à lui toute alliance ; les Britanniques étaient bien trop engagés avec Ibn Saoud et soutinrent ce dernier dans les opérations militaires contre les coalisés.

Le 10 janvier 1930, à al-Riqai, sur la frontière du Koweït, les rebelles furent pris entre les forces britanniques chargées d'empêcher toute pénétration et l'armée des Saoud. Après une vaine tentative de combat, Fayçal al-Dawish alla rendre son épée aux Anglais. Ceux-ci le livrèrent à Ibn Saoud avec la promesse qu'il ne serait pas exécuté. Il mourut en prison.

Les trois chefs rebelles de l'Ikhwan appartenaient à des familles traditionnellement en conflit avec les Saoud. La révolte de l'Ikhwan est donc, selon nous, la continuation de la guerre tribale contre l'hégémonie Saoudite, sous la forme de l'ikhwan, qu'Ibn Saoud avait pu, avec l'appui des prédicateurs, leur imposer. La lutte contre les soubresauts de violence tribale dura jusqu'en 1932.

À cette date, Abdel Aziz Ibn Saoud unifia les deux grandes provinces sous sa souveraineté en un seul Royaume.

NOTES

1 Régis Blachère “Le Coran” PUF 1996 p. 92

2 Voir George Makdisi “L’Islam hanbalisant” pp. 27-29

3 Dans son ouvrage “Ibn Sa’ud Roi Bédouin” Édition Trois Continents 1971

4 Dans l’Encyclopédie de l’islam, Brill et Leiden, rubrique : Islah (réforme).

5 Ibid.

6 “Unité” ou “unicité” sont employés sans discrimination pour traduire l’idée contenue dans le terme Tawhid. Ces deux substantifs renvoient au Dieu Un, ou Unique. Nous préférons le terme “unicité” ; cependant, nous continuerons de parler des Unitariens, car le mot “Unicitariens” serait un néologisme, et bien moins euphonique.

7 Dans “Histoire de la philosophie islamique” p. 137 et ss.

8 Dans sa thèse doctorale “La Pensée religieuse de Muhammad Ibn Abdulwahhab” Université de la Sorbonne 1978

9 Pour tout le développement précédent, Dictionnaire encyclopédique de l’islam, rubrique : shahada.

10 Cheikh Abdoul Wahhab cité dans M’Backé op. cité p. 91

11 La question de la liberté ou de la prédestination fut l’une des plus controversées en islam. Voici le sens de ce qu’en dit M’Backé, commentant le cheikh. Le dessein éternel de Dieu est un aspect de Sa connaissance. L’objet de la connaissance de Dieu est l’être. En ce qui concerne les actes, l’homme dispose d’un pouvoir d’acquisition ; quand il commet un péché, il acquiert des méfaits et en est tenu responsable.

12 Le cheikh Mahgub, de Tunisie, adressa au cheikh Wahhab une réfutation en réponse à une lettre de ce dernier. Selon ce cheikh (et il exprime l’opinion d’une part importante du monde musulman), invoquer l’aide d’une créature est chose légitime, rapportée comme telle par la tradition. Par exemple, le calife Omar institua pour la pluie, en l’an 17 de l’Hégire, la médiation d’Abou Talib, oncle du Prophète. Le cheikh Mahgub affirme à l’appui du Coran (“*Ne pense pas que ceux qui ont été tués dans le sentier d’Allah, soient morts. Au contraire, ils sont vivants, auprès de leur Seigneur*” III, 169) que les saints sont vivants dans leurs tombes et que, par conséquent, vouloir obtenir leur intercession est justifié. Il donne plusieurs exemples, rapportés par la tradition, en faveur de la visite aux tombes ; le hadith : “Je vous avais interdit de faire visite aux tombes, mais (maintenant) faites-leur visite.” De plus, les hadiths font état de visites aux tombes par le Prophète lui-même : au Champ de ronces, premier cimetière musulman de Médine, Muhammad demanda pardon pour les Musulmans défunts. Le hadith suivant prouverait le bien-fondé de la visite au tombeau du Prophète : “Quiconque fait visite à ma tombe, mon intercession en sa faveur lui est due.” Le cheikh Mahgub dit aussi que Salomon fit construire un édifice sur la tombe d’Abraham. Enfin, il critique l’œuvre de guerre des *Muwahhidun*. (Lettre reproduite dans “Etudes arabes” n° 82)

13 Al-Timirdhi rapporta, de façon détaillée, qu'Abou Waqid al-Laythi a dit : "Nous nous mîmes en campagne avec le Prophète de Dieu (Que la bénédiction et le salut de Dieu soient sur lui) contre Hounayn, alors que nous avions à peine abandonné le paganisme pour l'islam. Les mécréants avaient l'habitude d'accrocher leurs armes et leurs armures à un arbre connu sous le nom *dhat anwat*. Quand nous passâmes près d'un tel arbre, nous demandâmes au Prophète (BSDL) : "Ne vas-tu pas nous dresser un autre *dhat anwat*, tout comme ces gens-là en ont un ?" Le Prophète (BSDL) répondit : "Dieu est grand ! Vous venez de parler comme la tribu des Banou Isra'ïl l'avait fait à Moïse : '*Ô Moïse, désigne-nous un dieu comme ces gens-là ont des dieux*' (VII, 138), vous êtes une bande d'ignorants, vraiment. Devez-vous suivre les mêmes exemples que ceux qui vous ont précédés ?" (KaT, chapitre IX)

14 Ahmad rapporta que Tariq Ibn Chihab raconta que le Prophète de Dieu (BSDL) a dit : "Les mouches fournirent l'occasion à un homme d'aller au Paradis, et à un autre d'aller en Enfer." Lorsqu'on lui demanda d'expliquer comment une telle chose était possible, le Prophète (BSDL) a dit : "Deux hommes passèrent à côté d'un peuple qui possédait une idole pour laquelle ils demandaient une offrande de la part de toute personne voulant traverser leur territoire. Quand le premier objecta disant qu'il n'avait rien à présenter en guise de sacrifice à l'idole, le peuple lui dit qu'il avait à sacrifier quelque chose même si ce n'était que quelques mouches. Il captura quelques mouches, les sacrifia et on le laissa passer. L'homme fut envoyé en Enfer. Quand on demanda au second de sacrifier quelque chose, il rétorqua qu'il ne sacrifierait qu'à Dieu. Ils le tuèrent ; et celui-ci alla au Paradis." (KaT, chapitre X)

15 Ibn Jarir (al-Tabari) rapporta de Soufyari, de Mansour, et de Moujahid, à propos du verset : "*Eh bien, les voyez-vous, Lat et Ouzza*" (LIII,19) que le Prophète (BSDL) a dit : "Elle (chacune de ces déesses) avait l'habitude de s'occuper des pèlerins en leur préparant du pain. Lorsqu'elle mourut, ils commencèrent à faire de longues visites à sa tombe." (KaT, chapitre XXI)

16 Noël Coulson "Histoire du droit islamique" PUF 1964 p. 31

17 Nous forgeons l'expression "consensus scolastique" pour parler du consensus en vigueur au sein d'une école, acception de l'*idjma* en tant que source du droit différente de celle d'ash-Shaf'i.

18 Voir Lakhdar Souami, sa présentation de la *Risala* (Actes Sud 1997), note n°3

19 Noël Coulson "Histoire du droit islamique" p. 69

20 Ibid. p. 81

21 Pour les trois premières subdivisions, nous nous servons et commentons la très intéressante thèse de Hani Yahyia Nasri *Ibn 'Abd al-Wahhab's Philosophy of society: an alternative to the tribal mentality* Thèse doctorale, Université Fordham 1979. L'auteur enseigne actuellement en Arabie Saoudite.

22 Nasri op. cité p. 40

23 Paradoxalement, l'auteur affirme ailleurs la différence entre philosophie et religion, et compare les théologiens aux païens : tout comme les païens construisent des idoles et les appellent Dieu, les théologiens font des constructions logiques et affirment avoir saisi l'essence de Dieu. Au fond, nous ne sommes pas sûr que l'expression "théologie spéculative" soit très pertinente pour caractériser la pensée du cheikh.

24 Cette conception de l'histoire est tirée d'Ali Merad, dans l'Encyclopédie Brill et Leiden, à la rubrique : Islah. Merad est professeur à la Sorbonne Nouvelle.

25 Auteur des "Prolégomènes à l'histoire universelle", le Tunisien Ibn Khaldoun (1332-1406) est un précurseur de la sociologie.

26 Jean-Louis Soulié et Lucien Champenois "Le Royaume d'Arabie Saoudite face à l'islam révolutionnaire" Albin Michel 1978

27 Le titre du chef tribal est "cheikh". Ce terme sert à désigner plus généralement tout notable musulman : Muhammad Ibn Abdoul Wahhab n'était pas un chef de tribu.

28 "Muhammad Ibn Sa'ud appartenait à la tribu des Masalik du grand groupe 'Anaza. Lui-même issu des Bani 'Ali qui taisaient remonter leurs origines aux Bani Bakr Wail, par Muhammad Ibn Rabi'a, roi du Nadjd, du Hasa et de Oman au XV^e siècle" Yves Besson op. cité p. 26

29 La Perse safavide, avec l'appui de l'Angleterre, prit au Portugal Bahreïn et Ormuz au XVII^e siècle ; à Mascate, les Portugais furent massacrés par la population locale.

30 Le Dictionnaire encyclopédique de l'islam rapporte, à la rubrique "Wahhabites", qu'en 1803 les Unitariens revêtirent la Ka'aba d'une *kiswah* (couverture) rouge (la *kiswah* qui recouvre la Ka'aba est ordinairement noire). Nous sommes enclin à mettre en doute une telle chose : le dictionnaire en question est la seule source que nous ayons consultée à mentionner ce fait, nous ne savons pas ce qu'il peut vouloir dire, et cela semble être une innovation non justifiée.

31 Ceux qui étaient restés en Arabie centrale. Les fils de Saoud Ibn Saoud, le frère ennemi d'Abdullah, avaient quant à eux quitté le Nadjd pour le Hedjaz, et s'étaient installés à La Mecque, faisant allégeance au gardien de la ville sainte, le chérif Husayn.

32 Propos rapporté dans Philippe Aziz "Le Défi du monde arabe" Famot 1976 p. 143

33 C'est le fait que les différentes sources rapportent qu'Abdel Aziz ne connaissait la vie nomade qu'à travers les deux années passées au milieu des Mourra qui nous fait penser que les Saoud menaient une vie entièrement sédentaire. Ils étaient donc des nomades ayant fait souche en ville. Or nos sources (les récits de voyageurs mériteraient certainement d'être consultés) ne font pas suffisamment état de la situation de ces aristocraties urbaines d'origine bédouine, ni de leur mode de vie, ni encore de l'organisation du pouvoir dans les villes et du rapport des familles princières avec les différentes catégories de la population.

La ville du Nadjd diffère de la ville européenne : dans l'Europe médiévale, l'aristocratie vit hors des villes, où se développe par conséquent un pouvoir bourgeois. Certaines villes du Hedjaz et de l'Assir connaissent le même phénomène. Ensuite, l'aristocratie, en France, s'est mise à acheter des hôtels particuliers à Paris pour demeurer près de la cour royale. En France donc, la centralisation monarchique précéda l'installation des nobles en ville ; pas dans le Nadjd.

34 Rapporté dans Philippe Aziz op. cité p. 145

35 Même après la fondation d'al-Artawiyya, Fayçal al-Dawish participa en 1914 à une coalition renouvelée contre Ibn Saoud, à l'instigation des *araïf*. La révolte de 1928 ne fut sans doute pas tout à fait une surprise pour l'imam.

36 Modj-Ta-Ba Sadria, dans “Ainsi l’Arabie est devenue Saoudite” L’Harmattan 1989, considère que la différence de points de vue n’est qu’apparente entre New Delhi et Londres, et que Londres soutenait en fait Abdel Aziz par l’intermédiaire de Mubarrak, émir du Koweït. Selon cette thèse, Abdel Aziz aurait agi dès avant 1915 avec le soutien de la Grande-Bretagne. Ce soutien avait pour forme l’aide financière offerte par Mubarrak aux Saoud. La Grande-Bretagne aidait donc les Saoud de manière occulte, dans le but d’affaiblir l’Empire ottoman.

37 À cette occasion, Sir Percy Cox fit Ibn Saoud commandeur de l’Ordre Éminentissime (*Most Eminent Order*) de l’Empire des Indes. Dans les documents officiels, il est appelé Sir Abdul Aziz Bin Saud.

38 Les allocations prirent fin le 31 mars 1924, à l’expiration du traité.

39 Rapporté par Robert Lacey “Le Royaume : la grande aventure de l’Arabie Saoudite” Presses de la Renaissance 1982 p. 173

40 Lors du pèlerinage de 1926, cependant, des *ikhwan* lapidèrent les pèlerins, faisant quarante morts. La litière qui portait une *kiswah* neuve pour la Ka’aba, acheminée depuis Le Caire, était promenée en grande pompe dans les rues de La Mecque. Le bruit des trompes et des clairons retentit, et les *ikhwan* y virent une manifestation de *shirk*. Cet incident envenima leurs relations avec Ibn Saoud.

41 Ibn Saoud évita de reconnaître la position spéciale qu’occupait la Grande-Bretagne dans les territoires sous mandat, éludant toute reconnaissance de la déclaration Balfour.

42 En cela, les *ikhwan* ressemblent beaucoup aux samouraïs traditionnalistes du Japon de l’époque Meiji, dont la protestation (désespérée) contre l’invasion de la technologie occidentale a été si bien décrit par l’écrivain Yukio Mishima dans son roman *Chevaux échappés* (deuxième volume de la tétralogie *La Mer de la fertilité*).