Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

100-101 | 2005
Éducation, religion, état

L'État et les oulémas : enseignement religieux et construction nationale au pakistan

The State and the Ulamas: Religious Education and National Construction in Pakistan

Michel Boivin

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/jda/1556
DOI : 10.4000/jda.1556
ISSN : 2114-2203

Éditeur
Association française des anthropologues

Édition imprimée
Date de publication : 1 juin 2005
Pagination : 139-161
ISSN : 1156-0428

Référence électronique
Michel Boivin, « L'État et les oulémas : enseignement religieux et construction nationale au pakistan », *Journal des anthropologues* [En ligne], 100-101 | 2005, mis en ligne le 18 novembre 2010, consulté le 22 juillet 2020. URL : http://journals.openedition.org/jda/1556 ; DOI : https://doi.org/10.4000/jda.1556

Ce document a été généré automatiquement le 22 juillet 2020.

Journal des anthropologues

L'État et les oulémas : enseignement religieux et construction nationale au pakistan

The State and the Ulamas: Religious Education and National Construction in Pakistan

Michel Boivin

1 On sait peu que le sous-continent indien abrite l'une des plus importantes communautés musulmanes du monde que l'on peut évaluer à près de 400 millions d'âmes. Le seul Pakistan est peuplé de plus de 150 millions d'habitants. Sa population est musulmane à 97%, et le restant est composé de chrétiens et hindous, mais aussi de groupes moins importants comme les parsis, les sikhs, les bouddhistes, les bahais ou les kalashs polythéistes. Il faut cependant insister sur le fait que les musulmans sont loin de former un groupe homogène (Boivin, 1996 : 14-26). Le premier clivage est celui qui sépare sunnites et shiites, ces derniers étant entre 20 et 25% du groupe. Le second clivage concerne des communautés musulmanes minoritaires, mais très diverses. On peut mentionner par exemple les ismaéliens, mais aussi des groupes autochtones comme les zikris ou les nûrbakhshis.

2 Après avoir rappelé l'impact de la colonisation sur le système éducatif des musulmans, l'objet de cette contribution est d'étudier en quoi la politique de l'État pakistanais en matière d'éducation religieuse a modifié la représentation de l'islam et, partant, l'identité islamique dans un État créé en 1947 pour les musulmans d'Asie du sud. En d'autres termes, il s'agira d'analyser comment d'une part, les spécialistes religieux, les oulémas (*`ulamâ'*) et, d'autre part, les groupes minoritaires[1] ont réagi à l'islamisation d'État instaurée depuis les années 1950.

Deoband versus Aligarh

3 Avant la colonisation, le système éducatif des musulmans du sous-continent indien était organisé selon trois niveaux : le primaire (*maktab*), le secondaire (*dînî madrasa*, pl. *madâris*) et le supérieur (*dâr al-`ulûm*). Depuis le XVIII[e] siècle, l'enseignement était dominé par le *dars-i nizâmî*, un programme éducatif mis au point par Mulla Nizâm al-Dîn (m. 1748), un savant originaire d'un village situé près de Lucknow. Il se divisait en deux parties : les sciences traditionnelles et les sciences rationnelles. La première partie comportait grammaire et syntaxe (*sarf wa nahw*), les principes de la jurisprudence (*usûl-i fiqh*) et l'exégèse (*tafsîr*). Les sciences rationnelles étaient formées de la logique (*mantiq*), la philosophie (*hikmat*), la théologie (*kalâm*) et les mathématiques (*riyaziyyat*) (Robinson, 2002 : 48-50). Avec quelques aménagements, ce système d'éducation a été perpétué pendant toute la période coloniale et son principal centre de diffusion fut le Farangî Mahal de Lucknow. L'enseignement était dispensé dans les mosquées et parfois chez les enseignants. Les oulémas dépendaient entièrement des largesses des souverains ou des potentats locaux. Ils constituaient en fait des rouages de l'État musulman et l'une de leurs fonctions consistait à lui fournir des fonctionnaires (Metcalf, 1982 : 94).

4 Qureshi voit dans la destruction de ce système d'éducation l'une des causes de la grande révolte de 1857 (Qureshi, 1972 : 183). Après son échec, les Indiens durent reconnaître la supériorité des Britanniques. Elle révéla aux musulmans leur marginalisation. Alors que les hindous s'étaient intégrés dans l'establishment colonial, les musulmans restaient « arriérés » (*backward*), pour reprendre le terme alors en usage. Après avoir analysé la situation, une partie de l'élite musulmane conclut que la clef de leur régénération résidait dans la réforme de leur système éducatif. Deux écoles allaient symboliser les deux grands courants éducatifs qui devaient naître de cette réflexion : Deoband et Aligarh.

5 En 1867, deux oulémas, Rashîd Ahmad Gangohî (1829-1905) et Muhammad Qâsim Nânawtawî (1833-1877), décidèrent de fonder une nouvelle *madrasa* à Deoband, une bourgade située non loin de Delhi. Plusieurs parmi eux étaient fonctionnaires dans l'administration britannique et ils avaient étudié les institutions éducatives de leurs maîtres. Ayant constaté leur efficacité, ils avaient décidé d'utiliser leurs méthodes d'enseignement pour former des oulémas qui puissent être à égalité avec eux (Metcalf, 1982 : 94). Leur programme restait cependant basé sur le *dars-i nizâmî*, mais ils en inversèrent les priorités : ils accentuèrent l'enseignement sur les hadiths[2], au détriment de celui sur les sciences rationnelles. La seconde spécialité de Deoband était le *fiqh*. A l'origine, les fondateurs étaient opposés à l'enseignement des sciences rationnelles, parce qu'ils estimaient qu'on ne pouvait pas raisonner sur des textes révélés. Mais, compte tenu de leur importance pour obtenir un emploi, la logique et la philosophie furent finalement enseignées. En revanche, ni la langue anglaise ni aucune science occidentale n'étaient dispensées. Les fondateurs ne voulaient pas doubler les écoles gouvernementales et ils considéraient que chacun était libre d'y poursuivre des études après Deoband.

6 Le chef de file de l'école d'Aligarh était un musulman de Dehli, Sayyid Ahmad Khân (1817-1898), qui avait longtemps servi dans l'administration britannique. Il conçut son programme éducatif en 1872, après avoir visité des universités anglaises. En 1877, il fonda le Muslim Anglo-Oriental College à Aligarh. Le programme était conçu pour

dispenser une éducation générale où étaient enseignées la science naturelle (physique élémentaire), les mathématiques (algèbre, géométrie), la littérature (langue, composition, histoire, géographie, logique, politique, philosophie) et la religion (vie et dires du Prophète, commentaires du Coran, jurisprudence et principes généraux). La langue d'enseignement était l'ourdou, et une deuxième langue devait être choisie entre l'anglais, l'arabe ou le persan (Lelyveld, 1978 : 145). Sayyid Mahmud, le fils de Sayyid Ahmad Khân, conçut quant à lui le programme pour une future université (*dâr al-`ulûm*). Il comprenait quatre parties principales : langue et littérature (deux langues à choisir entre arabe, anglais, sanscrit, latin et grec, puis zend, hébreu et palî), mathématiques et physiques (calcul intégral et différentiel, statistiques, etc.) La quatrième partie variait suivant les années d'étude : histoire générale la première année, logique, rhétorique et économie politique la deuxième, philosophie la troisième et finalement sciences naturelles (chimie, biologie et géologie) la quatrième (Lelyveld, *ibid.* : 127).

7 A la veille de l'éclatement de l'empire britannique des Indes, l'éducation chez les musulmans avait largement subi ce que Jamal Malik qualifie de « colonisation ». Les méthodes mais aussi, quoique plus partiellement, les programmes étaient inspirés par le système britannique. Progressivement, les deobandis allaient dominer le système éducatif. La principale innovation qu'ils avaient apportée dans le système éducatif était l'indépendance vis-à-vis du pouvoir. Les deobandis estimaient qu'aucun pouvoir, soit-il colonial ou musulman, n'était qualifié pour dicter les programmes ou même les objectifs d'une institution d'éducation religieuse. Or, de toute évidence, le meilleur moyen d'échapper à ce contrôle était d'être financièrement indépendant. Les autres établissements scolaires étaient généralement soit subventionnés par l'État colonial soit patronnés par des roitelets locaux ou des féodaux. A ce sujet, on peut noter que des *râja*s hindous pouvaient tout à fait financer des institutions éducatives musulmanes. L'indépendance de l'Inde n'allait guère modifier ce schéma, sachant que le pays proclama la laïcité comme principe fondamental dans la constitution adoptée en 1950. Le cas du Pakistan, officiellement créé pour les musulmans du sous-continent, était d'une toute autre nature.

Nationalisation et islâmiyyat

8 Le double système éducatif resta en vigueur jusqu'à la Partition en 1947[3]. Le système éducatif moderniste avait servi à former des élites qui, dans un premier temps, avaient constitué l'épine dorsale de l'Indian Civil Service, puis des chantres du nationalisme. En 1906, les musulmans décidèrent de former un parti séparé, la All India Muslim League. A leurs yeux, compte tenu de leur situation minoritaire, ils ne pouvaient pas faire confiance au Parti du Congrès pour la sauvegarde de leurs intérêts spécifiques. Le Congrès affichait certes une idéologie laïque, mais il était dominé par des hindous. La Muslim League fut reprise en main en 1935 par Muhammad `Alî Jinnâh (1876-1948). Il devint en 1947 le premier gouverneur général du Pakistan indépendant. Jinnâh, qui avait été formé à la Sindh Madrasat ul-Islam, fondée sur le modèle d'Aligarh à Karachi, accordait une importance de premier ordre au développement du système éducatif sous contrôle de l'État. Trois mois après la proclamation de l'indépendance, Jinnâh réunissait à Karachi, alors capitale de l'État, la première *All Pakistan Educational*

Conference. Le plus urgent était de doter le pays d'un réseau universitaire, car, hormis le Pendjab, le pays en était quasiment dépourvu.

9 Lors de la première décennie de l'existence du Pakistan, plusieurs projets furent conçus pour étendre le contrôle de l'État sur l'ensemble du système éducatif, y compris les écoles religieuses. En accédant au pouvoir en 1958, le maréchal Ayûb Khân (1907-1974) allait mettre en œuvre ce qui reste à ce jour la plus importante réforme relative aux institutions religieuses. Avant d'entrer dans les détails, il faut préciser qu'Ayûb Khân avait été formé à l'Académie royale militaire de Sandhurst, en Angleterre. C'était un pur produit de l'éducation anglo-saxone et il avait tendance à considérer les membres du clergé[4] musulman comme des ignares. Pour lui, il allait de soi que le système éducatif des *madrasa*s traditionnelles devait être modernisé.

10 Les mesures de nationalisation prises par Ayûb Khân ne concernaient pas uniquement le secteur éducatif. Il s'agissait d'un vaste programme qui devait permettre à l'État de prendre le contrôle de secteurs qui lui échappaient encore. Qu'on ne s'y trompe pas : les motivations étaient de type idéologique. L'objectif était de mettre au pas le clergé. Ayûb Khân pensait que la majorité de ses membres abusait de la crédulité populaire et en profitait pour extorquer des subsides au peuple. Il ne pourra néanmoins jamais réaliser son programme intégralement. En effet, les oulémas et les *mashaykh* furent prompts à s'organiser en créant des associations qui permirent de présenter un front uni de protestations. Les organisations les plus importantes furent créées avant la loi finale, la West Pakistan Waqf Property Ordinance, adoptée en 1961. La loi cherchait à mettre fin à l'indépendance dont jouissaient les institutions religieuses grâce au système des *awqâf* (sg. *waqf)*. Les *awqâf* sont des biens de mainmorte qui ont été déclarés inaliénables par leur propriétaire, et dont les revenus sont affectés à un usage précis, déterminé par le propriétaire, de manière à ce que sa fondation soit agréable à Dieu.

11 La création de ces organisations mettait en lumière l'aspect composite de l'islam pakistanais. Les quatre principales écoles de pensée étaient représentées : les deobandis, les barelvis, les ahl-i hadith et les shiites[5]. Un comité pour améliorer le syllabus des *madrasa*s et des *dar al-`ulûm* fut désigné en 1961. Il est significatif que, sur onze membres, trois seulement provenaient des *madrasa*s (Malik, 1996 : 125). Le comité cherchait avant tout à harmoniser le système éducatif. L'enseignement primaire devenait obligatoire pour les étudiants des *dar al-`ulûm*, alors que les écoles non religieuses devaient intégrer des sujets religieux en primaire.

12 En 1962, 247 écoles religieuses avaient été nationalisées, mais le mouvement se ralentit à cause du lobby qu'exerçaient les associations formées par les religieux. Ces écoles furent placées sous le contrôle d'un Awqaf Ulama Board qui avait le pouvoir d'évaluer les enseignants, de les nommer et de les congédier. Sous le gouvernement du successeur d'Ayûb Khân, Zulfiqar `Alî Bhutto (1928-1979), un nouveau pas vers la nationalisation fut franchi. Celui-ci, Premier ministre de 1972 à 1977, était un sindhî qui avait été éduqué dans les universités de Los Angeles, Berkeley et Londres. Partisan du socialisme islamique, il mit en chantier une série de nationalisations dans différents secteurs de l'économie. La nationalisation du secteur éducatif fut aussi réalisée à l'exception des *dînî madâris*. Ce faisant, les diplômes délivrés par les *madrasa*s étaient largement équivalents à ceux du système universitaire. En 1976, le ministre de l'Éducation reconnaissait des équivalences systématiquement jusqu'au B.A. (Malik, 1996 : 129). Bhutto décida que les *awqâf* nationalisés seraient gérés par l'État central et,

à partir de 1976, l'Awqaf Department se réserva le droit de modifier les curricula des *dînî madâris*.

13 En 1977, Ziyâ al-Haqq (1924-1988) démit Bhutto de ses fonctions et proclama la loi martiale. Il n'était autre que le chef d'état-major de l'armée pakistanaise nommé par Bhutto. Ziyâ al-Haqq était un musulman profondément pieux et fut à une époque proche de la Jamâ`at-i Islâmî[6], bien qu'en désaccord sur certains points comme le culte des saints. L'année suivante, en 1978, Ziyâ al-Haqq réorganisa le système judiciaire en introduisant la loi islamique à travers les ordonnances de la loi martiale. En février 1979, les « punitions islamiques » ou *hudûd* étaient adoptées pour l'ensemble du pays. Les personnes reconnues coupables d'adultère devaient être punies de lapidation (jusqu'à ce que mort s'en suive) et entre personnes non mariées par le fouet. Le voleur devait être amputé de la main droite. En 1980, les cours de la *sharia* (Shariat Benches) étaient supervisées sous la Cour fédérale de la *sharia* (Federal Shariat Court), composée de huit juges dont trois oulémas. En mars 1981, Ziyâ al-Haqq créa la majlis-i shûrâ (Bureau consultatif fédéral) dont le rôle était d'aider le gouvernement à accélérer le processus d'islamisation[7]. En 1984, il introduisait un système dit de *nizâm-i salât* dans lequel une personne était désignée dans chaque localité pour s'assurer que les musulmans observaient la prière rituelle obligatoire (*namâz*). Le Conseil de l'idéologie islamique alla jusqu'à recommander que tout musulman qui ne faisait pas la prière du vendredi devait être puni.

14 Le domaine de l'éducation ne fut pas le dernier à être soumis à l'islamisation. Une université islamique fut créée en 1980[8]. En 1980, un nouvel impôt fut levé, la *zakât*. Cette aumône légale mentionnée par le Coran (IX/104) devait servir à financer les *dînî madâris*. Elle était constituée par un prélèvement de 2,5% sur tous les dépôts bancaires. L'enseignement des « matières islamiques » (*islâmiyyat*) devint obligatoire en 1979, après avoir été introduites en 1963, toujours sous Ayûb Khân. Les sujets abordés étaient – et sont toujours : 1) le récit biographique de la vie du Prophète et de sa personnalité ; 2) des extraits biographiques des personnages importants de l'histoire de l'islam (les compagnons, sa famille etc.) ; 3) les cinq piliers de l'islam ; 4) les articles de foi ; 5) l'éthique ; 6) les sources de la loi islamique ; 7) l'islam dans le monde moderne ; 8) des traductions et des explications de sourates, d'*âyât* et de hadiths (*Islâmiyyat* 2000). Un livre séparé fut mis au point à la demande des shiites, mais l'enseignement était majoritairement dispensé par des professeurs sunnites, y compris aux shiites. Les manuels d'*islâmiyyat* proposaient une version humaniste de l'islam. Le chapitre qui présentait les relations avec les non musulmans affirmait que l'islam était une religion d'amour, de pardon et de tolérance et il prêchait la liberté de croyance et de foi. Il reconnaissait les droits des non musulmans qui vivaient dans un État islamique (*Islâmiyyat* 2000, 171). Dans le chapitre sur les États musulmans et leurs relations avec les autres États, il était précisé que le Coran et la *sunna* du Prophète fournissaient assez d'indications pour permettre à un État musulman de déterminer sa politique étrangère (*Islâmiyyat* 2000, 199).

15 Le renouvellement du contenu de l'enseignement fut accompagné par une réorganisation du système éducatif. Dès 1978, Ziyâ al-Haqq avait diligenté un comité qui avait la mission de rédiger un rapport sur les *dînî madâris*. En 1979, un comité national sur les *dînî madâris* était créé et Ziyâ al-Haqq imposa aux universités de reconnaître leurs diplômes comme équivalents aux B.A. et M.A. (Malik, 1996 : 43). Il était composé de six deobandis, quatre barelvis, quatre ahl-i hadith et deux shiites.

La réaction des oulémas et les conséquences sur les clivages religieux

16 La politique d'islamisation de Ziyâ al-Haqq fut un révélateur important de la diversité des formes de l'islam pakistanais. Les organisations créées lors de la première phase d'islamisation entendaient faire valoir leur propre conception de l'islam. Les deux principaux groupes du clergé, les oulémas et *mashaykh*, s'opposaient sur des questions cruciales comme l'intercession[9]. Au sein même des oulémas, des désaccords opposaient les deobandis aux barelvis, les deux étant sunnites. Les premières organisations d'oulémas virent le jour dès la fin des années 1950. Elles étaient fondées sur la base de l'affiliation aux grandes écoles de pensée de l'islam sud asiatique. En 1955, les ahl-i hadith fondèrent le Markaz-e Jam`iyyat Ahl-i Hadith à Faisalabad, dans le Pendjab. En 1959, les deobandis créèrent le Wafâq al-Madâris al-`Arabiyyah à Multân (*idem*) et les barelvis le Tanzîm al-Madâris al-`Arabiyyah à Dera Ghâzî Khân (*ibidem*).

17 Les shiites se dotèrent eux aussi d'une organisation en 1959, la Majlis-i Nazârât-i Shî`a Madâris-i `Arabiyyah (Malik, 1996 : 124). La politique d'islamisation mise en œuvre par Ziyâ al-Haqq accentuait les clivages entre les différentes écoles islamiques, mais en même temps, elle lui fournissait un prétexte pour intervenir dans leurs affaires. Le cas des shiites était cependant un cas particulier. Lorsque Ziyâ instaura la *zakât* en 1980, il souleva une vive protestation de la part des shiites. La *zakât*, l'un des cinq piliers de l'islam sunnite, était un impôt annuel que les shiites rejetaient, lui préférant le *khoms*[10]. C'était la preuve pour les oulémas shiites qu'ils étaient totalement discriminés. En cette même année 1980, les oulémas shiites du Council of Islamic Ideology[11] démissionnèrent, car le droit ja`farite (ou shiite) n'était pas reconnu. Ils entendaient ainsi protester contre la politique sunnite d'islamisation. Ziyâ dut céder et il exempta les shiites de payer la *zakât*.

18 Malgré la composition équilibrée du comité national sur les *dînî madâris*, la contestation ne tarda pas à poindre au sein même des deobandis. Il faut préciser d'emblée que les quatre plus importantes universités religieuses (*dâr al-`ulûm*) du pays étaient contrôlées par deux familles deobandies. La Jamâ`at-i Islâmî exerçait par ailleurs une influence certaine à travers la personnalité de son chef charismatique, Abu'l `Alâ' Mawdûdî (1903-1979). Mawdûdî avait été éduqué à Delhi chez les deobandis et il avait suivi le *dars-i nizâmî*. Bien que partisan d'une modernisation du programme, il se référait à Ibn Khaldûn qui avait préconisé deux parties : les sciences traditionnelles (*`ulûm naqliyyah*) et les sciences rationnelles (*`ulûm `aqliyya*). La première section comprenait le Coran, les hadiths et leur science, la loi islamique et la jurisprudence, la théologie, le mysticisme et la linguistique. La deuxième section était composée par la logique, les sciences naturelles ou la physique, la métaphysique (magie, occultisme, alchimie), les sciences quantitatives (géométrie, algèbre, musique, astronomie) (Malik, 1996 : 166).

19 La première phase de nationalisation avait eu comme conséquence de pousser tous les clercs, les *khatîb*s, *mawlâna*s, imâms et autres, à se mettre sous la protection des organisations nationales d'oulémas. Les *mashaykh*s commencèrent eux-mêmes à s'organiser. Ils fondèrent en 1980 la Mashaykh Convention à Islamabad. Il est vrai que Ziyâ al-Haqq avait décidé de mettre au pas les sanctuaires soufis (*dargâh*s) qui échappaient largement aux organisations d'oulémas. L'objectif officiel était de développer le tourisme dans ces lieux réputés exotiques. Un rapport remis au

gouvernement en 1985 indiqua que ces sanctuaires étaient des repaires de populations asociales. En outre, les *dargâh*s, ou les mosquées qui les jouxtaient, fonctionnaient souvent comme des centres d'enseignement religieux. Mais ces lieux de culte représentaient aux yeux des oulémas des centres d'obscurantisme entretenus, dans tous les sens du terme, par les féodaux qui exploitaient le peuple et diffusaient une forme aliénée de l'islam.

20 L'aspect composite de l'islam pakistanais apparaît en toute lumière dans le débat relatif à l'éducation et le rôle que l'État doit y jouer. Les deux principales écoles de pensée sunnites, les deobandis et les barelvis, ont mis au point un consensus relatif à l'élaboration d'un programme. Au cours des différentes phases de nationalisation du système éducatif, on note une volonté constante, d'une part de moderniser la formation des oulémas de base, comme les *khatîb*s ou les imâms et, d'autre part, d'utiliser les *dînî madâri*s pour l'édification d'un nationalisme pakistanais et, partant, de citoyens pakistanais. Toutefois, on est encore loin d'une uniformisation de l'islam dans le pays des purs (*pâkistân*, c'est-à-dire le pays des purs, métaphore pour désigner les musulmans). Les deobandis, bien que théoriquement opposés à l'immixtion de l'État dans les affaires de l'éducation religieuse, ont finalement accepté une tutelle relative dans la mesure où ils pouvaient bénéficier du financement produit par l'instauration de la *zakât*. Le clivage s'est aussi accentué entre les oulémas et les *mashaykh*. Les premiers étaient dans leur majorité opposés au culte des saints, qui était le fondement de l'autorité des seconds, mais aussi leur « gagne-pain ». Enfin, la mise sous contrôle des programmes éducatifs par l'État fit apparaître pour la première fois la communauté shiite en tant que telle. En effet, pour ne pas contredire l'axiome suivant lequel la communauté musulmane est une et indivisible, les recensements ne font jamais apparaître les affiliations sectaires.

Les ismaéliens et l'islamisation

21 On a vu que le Pakistan abritait un certain nombre de communautés musulmanes minoritaires, que les quatre écoles de pensée taxent d'« hérétiques ». Il faut rappeler ici qu'aucune autorité unique ne prévaut en islam, ce qui signifie que n'importe quel ouléma peut prendre une décision juridique (*fatwâ*) et déclarer untel comme infidèle (*kâfir*). Ce type d'avis juridique est un *takfîr*. La portée du *takfîr* dépendra du rayonnement de l'ouléma qui l'a prononcé.

22 Issus d'un conglomérat de castes d'origine hindoue, les ismaéliens vénèrent Shâh Karîm ou Aghâ Khân IV, qu'ils considèrent comme leur *imâm* dans le sens shiite du terme[12]. Formant une communauté puissante et soudée à Karachi, ils sont pourtant régulièrement les objets de *takfîr* de la part des oulémas fondamentalistes. Avant que le premier Aghâ Khân, Hasan `Alî Shâh, ne s'établisse en Inde en 1843, on ne sait quasiment rien de la transmission du savoir religieux au sein de ceux qui se dénommaient encore les khojas. En effet, les plus anciens manuscrits conservés datent de la période où l'*imâm* Hasan `Alî Shâh arriva. Le savoir religieux des khojas, nom qui désigne ses disciples indiens, était contenu dans des textes composés dans une écriture secrète, la khojkî. Plus qu'une véritable doctrine, ces hymnes religieux (*ginân*s) transmettaient une éthique ainsi que les croyances fondamentales où l'héritage hindou était très apparent. Le *ginân* le plus représentatif était sans nul doute le Das Avatâr (les Dix incarnations) où les neuf incarnations du dieu Vichnou étaient énumérées. La

dixième, qui ne s'est pas encore manifestée dans l'hindouisme, apparaissait sous la forme de l'Aghâ Khân.

23 Deux nouveaux registres vinrent se greffer sur cette strate initiale du savoir religieux des khojas : un registre shiite, marqué par le culte des *imâm*s, et un registre réformateur. En effet, Sultân Muhammad Shâh (1877-1957) ou Aghâ khân III, le petit-fils de Hasan `Alî Shâh, était un disciple de Sayyid Ahmad Khân et il partageait les idéaux de l'école d'Aligarh. Il fut un acteur clé dans la transformation du collège en université en 1911. L'*imâm* avait insisté auprès de ses disciples sur l'importance du développement de l'éducation et l'école khoja fut l'une des premières de Karachi. Il ordonna qu'un enseignement moderne, c'est-à-dire occidental, soit ajouté à l'éducation traditionnelle basée sur l'apprentissage par cœur des *ginân*s. La municipalité de Karachi octroya un terrain aux khojas pour bâtir leur nouvelle école et elle la finança partiellement. Cette politique était suivie par les Britanniques envers toutes les communautés désireuses d'améliorer l'éducation de leurs membres.

24 Le pouvoir colonial n'intervenait pas dans les programmes dispensés dans ces écoles. Chez les ismaéliens, une part importante de l'éducation religieuse reposait sur les *ginân* s et les prières. Avec le développement du nationalisme musulman, auquel Sultân Muhammad Shâh participa directement, puis du mouvement pour le Pakistan, l'*imâm* décida d'accentuer l'appartenance de ses disciples à la communauté musulmane. Il procéda en premier lieu à une redéfinition du corpus de *ginân*s où les plus hindouisés furent abandonnés ou « islamisés ». L'étape suivante concerna l'arabisation de la prière. Un an avant sa mort, en 1956, l'*imâm* instaura une prière totalement reconstituée à partir d'extraits coraniques qui remplaçait totalement l'ancienne prière en sindhî truffée de références hindoues. Le seul lien qui subsistait entre les deux versions était constitué par la récitation du nom des quarante-huit *imâm*s.

25 Lorsque Sultân Muhammad Shâh s'éteignit en 1957, il avait accompli une œuvre considérable de rationalisation et d'arabisation de l'éducation religieuse. Pourtant, les khojas ismaéliens restaient encore suspects aux yeux des fondamentalistes, d'autant que leurs lieux de culte, qui portaient le nom spécifique de *jamâ`atkhâna*s, étaient interdits aux non ismaéliens. Leurs écoles furent nationalisées sous Bhutto puis privatisées par Ziyâ. Le renforcement de l'islamisation mise en œuvre par Ziyâ al-Haqq à partir de 1978 rendit nécessaire une réorganisation de l'éducation religieuse. Elle coïncidait avec le désir de Shâh Karîm, le nouvel *imâm*, d'uniformisation des traditions de ses disciples qui appartenaient à des aires culturelles différentes[13]. Les ismaéliens furent officiellement assimilés aux shiites[14]. C'est pendant cette période que le programme d'enseignement fut revu en profondeur.

26 A cet égard, la différence entre la littérature pour l'éducation religieuse publiée à Karachi et celle publiée par les institutions centrales à Londres est significative (*Ta`alîmât*, 1983 et *Ta`alîm*, 1997). Avant cette politique d'uniformisation religieuse mise en œuvre par l'*imâm*, chaque centre d'éducation religieuse (Ismaili Tariqah and Religious Education Board) était responsable de la publication de manuels pour les enseignants et les étudiants. Dans celle réalisée à Karachi après 1976, le contenu est le suivant : 1) le Coran (10 p.) ; 2) les hadiths (10 p.) ; 3) les *farmân*s de l'imâm (18 p.) ; 4) les *ginân*s (16 p.) ; 5) l'histoire des deux derniers imâms (7 p.) ; 6) les fêtes religieuses (38 p.) ; 7) les rituels (35 p.)

27 En 1993, l'Institute of Ismaili Studies, via son aile éditoriale Islamic Publications, a publié une nouvelle série de manuels d'éducation religieuse. Réalisée en anglais, elle a

été traduite dans sept langues (arabe, français, gujarâtî, persan, portugais, tadjik et ourdou). La publication en traduction ourdou date de 1997. L'accent est mis sur Allah et le prophète Muhammad. Les rituels et les célébrations ont une part réduite alors que l'héritage indien a disparu. Celle de Karachi avait inclus les rituels indiens alors que celle de Londres non. Celle de Londres, en revanche, a inclus des présentations biographiques du Prophète et des premiers *imâms*, contrairement à celle de Karachi.

28 Les nouveaux manuels d'éducation religieuse présentent une version inédite des fêtes et des célébrations. Le volume intitulé *Festivals et célébrations* décrit brièvement les grandes fêtes religieuses (festivals) et les rites coutumiers (célébrations). Les fêtes religieuses suivent toutes le même cérémonial. Les khojas se réunissent dans le *jamâ`atkhâna* pour prier et réciter les *ginâns*, écouter les *farmân*s de Shâh Karîm et demander ses bénédictions, enfin présenter leurs vœux à leurs frères et sœurs spirituels. La description du rituel est réduite à son minimum pour la simple raison que le rituel des ismaéliens syriens ou iraniens n'est pas le même que celui des Indiens ou des Pakistanais. Le choix des Islamic Publications a été de présenter la fête au sein d'une communauté locale, mais en réduisant au maximum les traits culturels spécifiques.

29 Deux volumes sont consacrés spécifiquement à l'imâmat. Le premier est dédié aux *imâms*, le second à l'*imâm* du temps. Dans le premier, les *imâm*s qui font l'objet d'une notice sont `Alî, Ja`far al-Sâdiq, al-Mahdî, le fondateur de l'empire fatimide, al-Mu`izz, le conquérant de l'Egypte, Sultân Muhammad Shâh et Shâh Karîm. La partie consacrée à l'*imâm* actuel, qui occupe plus de la moitié du volume, est essentiellement une description de ses réalisations communautaires. Un *farmân* significatif est cité : « Vous devez vous souvenir que l'*imâm* vous aime plus que vous ne pourrez jamais l'aimer » (*Ta`lim*, 1993, 22). C'est dans le volume consacré à Shâh Karîm qu'est mentionnée la célébration de son anniversaire. Dans la *jamâ`atkhâna* illuminée et décorée par les *volunteers*, les ismaéliens récitent des actions de grâce et des *ginân*s à la gloire de l'*imâm*. Ils écoutent ensuite un *farmân* de l'*imâm*. Suivent le *ghat pât*[15] et la présentation des vœux. Les *murîd*s se demandent quel est le meilleur cadeau qu'ils peuvent offrir à l'*imâm*. L'*imâm* a lui-même répondu : faire de leur mieux pour suivre ses *farmân*s (*Ta`lim*, 1994, 5).

30 Le débat de fond concerne la place des *ginân*s dans la religion ismaélienne. On a eu l'occasion de constater que cette tradition est uniquement celle des khojas. Progressivement, Shâh Karîm a donné des consignes. En 1958, il a demandé à l'Ismailia Association of Pakistan d'interdire ou de décourager les ismaéliens du pays d'écrire des pamphlets ou des livres sur leur histoire religieuse. Puis en 1960, il leur a recommandé d'étudier la religion ismaélienne dans les textes originaux, à savoir la littérature religieuse en arabe et en persan.

Le cas des hindous

31 Rien dans le statut légal ne distingue les hindous des autres minorités religieuses non musulmanes (chrétiens, parsis et sikhs). L'article 18 de la constitution de 1956 garantissait les droits des individus, en particulier la liberté religieuse, c'est-à-dire pratiquer, professer et propager sa foi, mais aussi établir des institutions religieuses. Il était cependant précisé dans l'article 32 que le président devait être musulman, alors que l'article 198 indiquait qu'aucune loi ne pouvait contredire le Coran ni la Sunna.

32 A Karachi, l'enseignement de la religion hindoue ne se fait pas dans les écoles publiques pakistanaises[16]. Il est pris en charge par les associations des différentes communautés hindoues. L'une d'elles, la Hindu Education Society, qui est une émanation du Swami Narayan Temple Estate Trust, joue un rôle prédominant dans ce domaine. Elle publie des manuels d'éducation religieuse sous le nom de *Hindû Dharma* (la religion hindoue). La publication est trilingue (anglais, sindhî et ourdou). Dans la préface, Visharâm Tharvânî, l'un des membres du comité de vigilance, explique que la cause principale de la dégradation et de l'humiliation que subit la communauté hindoue (*hindû jâtî*) provient du fait qu'elle a négligé son héritage religieux, en l'occurrence les enseignements universels et éternels du *sanâtan dharma*. Tharvânî poursuit en précisant que cette publication réalisée en décembre 2000 est la première du genre et que, jusque-là, les hindous ne disposaient d'aucun manuel d'éducation religieuse. Il existait cependant de petits opuscules qui, sous la forme de questions/réponses, étaient consacrés aux grands dieux comme Ganesh ou Rama[17]. Ces publications étaient beaucoup plus modestes dans leur présentation, mais aussi dans leur finalité.

33 Le manuel d'éducation religieuse publié par la Hindu Education Society est assez luxueux avec ses nombreuses illustrations en couleur. Le fondement de l'éducation est l'enseignement des Védas et des écritures saintes de l'hindouisme, toujours sous la forme de questions/réponses. Bien que la documentation fasse défaut, il est probable qu'à travers cette publication très attrayante, à la portée de tout un chacun avec un prix modique de 30 roupies (moins d'un euro), la Hindu Education Society entend fédérer dans un premier temps les hindous de Karachi à travers la diffusion d'une vulgate de la religion. L'expression de *sanâtan dharma* utilisée par Visharâm Tharvânî est en elle-même significative. Elle fait référence à la relecture de la tradition réalisée par les réformateurs hindous du XIX^e^ siècle qui voulaient purifier la pratique religieuse par un retour aux sources, en l'occurrence aux textes fondateurs que sont les Védas. Pour les plus radicaux, cette « réinvention » de la tradition passait par une expurgation non seulement des pratiques liées à l'islam (comme le culte des saints musulmans, les *pîr*s), mais aussi des pratiques jugées non orthodoxes des castes non brahmaniques.

34 Par conséquent, l'État laisse aux minorités religieuses non musulmanes le loisir de composer un programme éducatif sans chercher à intervenir. Il est vrai que les enjeux sont moindres. Ceci dit, une pression différente s'exerce suivant que la communauté est musulmane ou non. Pour les ismaéliens, qui sont des musulmans, la tension ambiante les a conduits d'eux-mêmes à islamiser leur tradition. L'État n'est pas directement intervenu bien que le renforcement de l'islamisation sous Ziyâ en ait été une cause indirecte. Pour ce qui est des hindous, la neutralité de l'État est totale. Il faut néanmoins insister sur le fait que la conséquence de cette neutralité est l'absence de financement. L'éducation des hindous est totalement à la charge de leurs associations. Quand on connaît l'importance de l'organisation en castes, on peut en déduire que les groupes les plus prospères ont mis en place un système éducatif performant. Quant aux autres, on peut augurer que le taux d'analphabétisme doit être élevé.

Conclusion

35 Dans l'histoire contemporaine du sous-continent indien, l'éducation a constitué un enjeu capital. Les musulmans ont rapidement compris qu'elle pouvait leur permettre de s'affranchir de la tutelle de l'État : ce fut en tous cas l'analyse des deobandis. On ne peut

que souligner le rôle joué dans ce domaine par l'État colonial qui, dans toutes les provinces de l'empire, chercha à développer l'éducation. Les objectifs étaient certes clairement définis : former des fonctionnaires compétents et des sujets dociles. Mais les collaborations entre fonctionnaires britanniques et intellectuels musulmans pour créer des institutions modernes sont nombreuses. On peut citer l'exemple d'Aligarh.

36 L'indépendance du Pakistan a ouvert une nouvelle phase dans les rapports entre enseignement religieux et gouvernement. La construction de la nation pakistanaise nécessitait de fabriquer des citoyens. Cette fabrication passait par la mise au pas des *dînî madâris*. Il n'est pas inutile de rappeler que Ayûb Khân avait été formé à l'école de Sandhurst et il voyait dans les oulémas une bande d'ignares. Il ne réussit pas cependant à les amadouer. Les oulémas créèrent des associations qui renforcèrent finalement leur mainmise sur le secteur de l'éducation religieuse. Sous Ziyâ al-Haqq, qui fut le dirigeant qui poussa le plus en avant l'islamisation dans le pays, les oulémas devinrent les interlocuteurs officiels de l'État. Ce faisant, Ziyâ donnait une sanction officielle aux clivages qui divisaient l'islam pakistanais. Il accentua dans une certaine mesure la rivalité entre les écoles de pensée pour le contrôle des *dînî madâris*. Finalement, cette politique donna pour la première fois la parole aux shiites en tant que tels.

37 Le sort réservé aux minorités fut différent suivant qu'elles étaient musulmanes ou non. La puissante communauté des ismaéliens, victimes de plusieurs *takfîr*s d'oulémas fondamentalistes, a dû réviser son programme d'éducation religieuse pour le rendre plus conforme à un islam décrété normatif. Mais le rôle économique que jouaient ses leaders lui a permis de conserver une identité musulmane très spécifique. Les contacts que l'Aghâ Khân a au plus haut niveau de l'État, de Ziyâ al-Haqq à Parvez Musharaf, peuvent aussi expliquer cette situation inédite. Paradoxalement, ce sont les communautés non musulmanes, dont les droits de liberté d'enseignement sont garanties par la constitution, qui conservent le plus de latitude pour organiser la forme et la transmission du savoir religieux. Les hindous de Karachi ont élaboré un catéchisme dans lequel l'hindouisme normatif prédomine au détriment d'une version plus régionale.

38 En définitive, on peut reconnaître en l'État et les oulémas les héritiers de l'école d'Aligarh d'une part et de l'école de Deoband d'autre part. L'État a certes cherché à imposer une vision normative de l'islam qui soit conciliable avec l'émergence d'un citoyen pakistanais éduqué, fut-il musulman, chrétien ou hindou. Mais si l'extension de son contrôle sur les *dînî madâris* a provoqué une reconnaissance officielle des oulémas, les deobandis, malgré quelques concessions qui leur ont permis de jouir du financement de la *zakât*, n'ont jamais renoncé à l'instauration de la sharia comme objectif ultime. La guerre en Afghanistan et la chute du gouvernement des Tâlebâns (2002), dont plusieurs avaient été formés à la Dar al-`Ulûm Binorî de Karachi, ont eu une conséquence importante sur la politique intérieure du Pakistan. Les mouvements fondamentalistes se sont unifiés pour la première fois à l'occasion des élections législatives de 2003, ce qui leur a permis d'obtenir près de 20% des scrutins, le meilleur score jamais réalisé de l'histoire du Pakistan, et de gouverner deux provinces, le Baloutchistan et la North-West Frontier Province. Cette nouvelle donne augure mal de l'achèvement de la nationalisation des *dînî madâris*, laquelle reste pourtant à l'ordre du jour de l'agenda du président Parvez Musharaf.

BIBLIOGRAPHIE

BOIVIN M., 1996. *Le Pakistan*. Paris, PUF.

BOIVIN M., 1998. *Les ismaéliens. Des communautés d'Asie du sud entre islamisation et indianisation*. Türnhout (Belg.), Brepols.

BOIVIN M. (à paraître). « Les hindous de Karachi et la marginalisation minoritaire au Pakistan », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*.

GABORIEAU M., 1983. « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien », *Archives des sciences sociales des religions*, 55/1 (janvier-mars) : 29-51.

GABORIEAU M., GRANDIN N., (dir.), 1997. *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman.* Paris, Editions Arguments.

HOODBHOY P., 1998. *Education and the State: Fifty Years of Pakistan*. Karachi, Oxford University Press.

LELYVELD D., 1978. *Aligarh's First Generation. Muslim Solidarity in British India*. Princeton, Princeton University Press.

MALIK J., 1996. *Colonization of Islam. Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. Lahore, Vanguard Books.

METCALF B. D., 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton (N. J.), Princeton University Press.

MUHAMMAD F. N., (2000). *Islamiyyat*. Karachi, Ferozsons.

QURESHI I. H., 1972. *Ulema in Politics. A Study Relating to the Political Activities of the Ulema in the South Asian Subcontinent from 1556 to 1947*. Karachi, Ma`aref.

QURESHI, I. H., 1975. *Education in Pakistan: An Inquiry into Objectives and Achievements*. Karachi, Ma`aref.

RAHMAN T., 1999. *Language, Education, and Culture*. Karachi, Oxford University Press.

ROBINSON F., 2002. *The Ulama of Farangi Mahal and Islamic Culture in South Asia*. Lahore, Ferozsons.

TA`ALIM, 1997. London, Islamic Publications.

TA`ALIMAT NUNANBARA HE BAHABIN JAMA`AT, 1983 (2 vol.) Karachi, Shî`a Imâmî Ismaili Tarîqat and Religious Education Board.

TROLL C. W., 1997. « Muhammad Shibli Nu`mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education », *in* GABORIEAU M. et GRANDIN N. (dir.), *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*. Paris, Éditions Arguments : 141-153.

YASMEEN S., 1999. « Islamisation and Democratisation in Pakistan: Implications for Women and Religious Minorities », *South Asia*, vol. XXII, Special Issue: 183-195.

ZAIDI S. A., 1988. « Religious Minorities in Pakistan Today », *Journal of Contemporary Asia*, XVIII/4: 444-457.

NOTES

1. L'expression de groupes minoritaires doit être entendue comme des groupes n'appartenant pas à la catégorie majoritaire de la population pakistanaise, à savoir les musulmans sunnites. Le principal cas de figure sera fourni par les shiites ismaéliens, mais le cas des minorités non musulmanes comme les hindous sera lui aussi évoqué.

2. Récits qui relatent les propos et les actes du prophète Muhammad. L'ensemble des hadiths forme la *Sunna*.

3. Les musulmans de l'empire britannique des Indes réclamaient la création d'un État pour les musulmans, le Pakistan. Cet État devait être formé par les provinces où ils étaient majoritaires. C'est pourquoi lors du départ des Britanniques en 1947, l'empire se scinda en deux États principaux : l'Inde et le Pakistan. Le terme de Partition fait référence à cette division.

4. Le terme de « clergé » désigne les spécialistes religieux musulmans, bien qu'ils ne soient ni structurés ni hiérarchisés. Le principal groupe des clercs musulmans est formé par les spécialistes dans les différentes branches des sciences islamiques, globalement connues sous le nom d'oulémas (de l'arabe *`alîm*, savant ; pl. *`ulamâ'*). Les shiites utilisent plutôt le terme de *molla*s. En dehors de ces savants, il existe d'autres catégories de clercs. Les *mashaykh*(pl. de *shaykh*) officient dans les sanctuaires des saints et, dans le même contexte, on peut mentionner les desservants (*mujâvar*) ainsi que les renonçants (*fâqir*). On trouve également dans les mosquées différentes catégories de clercs. Sur ces questions, voir Gaborieau (1983).

5. Les deobandis tirent leur nom du séminaire de Deoband, situé en Inde. Ils représentent environ 50% des oulémas pakistanais. Influencés par le wahhabisme, ils rejettent l'enseignement moderne et se concentrent sur l'étude du Coran, des hadiths, de la loi et des sciences islamiques. Les barelvis sont un groupe traditionaliste qui n'a pas, contrairement aux deobandis, rejeté le culte des saints. Les ahl-i hadith forment un groupe fondamentaliste qui n'accepte que le Coran et la Sunna comme source de la religion. Ces trois groupes ont cependant en commun de lutter pour l'instauration de la sharia dans le pays. Les shiites se rattachent à l'école de pensée islamique qui affirme que le prophète a désigné son gendre `Alî comme successeur. Sachant qu'on les trouve dans de nombreux pays musulmans, ils sont mieux connus que les groupes précédents qui constituent des écoles régionales de l'islam sud asiatique.

6. La Jamâ`at-i Islâmî est un parti politique fondamentaliste, aujourd'hui le plus puissant au Pakistan. Il doit par conséquent être distingué des quatre écoles de pensée islamiques précédemment mentionnées.

7. Le terme « islamisation » fait référence aux différentes mesures prises par l'État pakistanais pour rendre la société plus conforme aux préceptes de la religion islamique.

8. Cette fondation était certes un aboutissement, après la création en 1962 d'un institut de recherche islamique, sous Ayûb Khân.

9. Il s'agit de la reconnaissance de médiateurs entre Dieu et les croyants autres que le prophète Muhammad. L'intercession concerne essentiellement le culte des imâms chez les shiites, mais aussi du culte des saints pour les musulmans en général.

10. Littéralement un cinquième. Taxe religieuse qui était payée à l'origine au Prophète sur certains biens et revenus. Les shiites la versèrent par la suite aux *imâm*s, puis à leurs représentants. Sur l'imâm en contexte shiite, cf. note 12.

11. Ce Conseil de l'idéologie islamique avait été fondé, sous un autre nom, par Ayûb Khân en 1962. Il devait participer à la construction d'une politique basée sur les principes islamiques.

12. Il faut en effet distinguer l'usage sunnite, pour lequel l'*imâm* est « celui qui dirige », en particulier la prière à la mosquée, de l'usage shiite, où l'*imâm* est un descendant du Prophète doté de pouvoirs extraordinaires.

13. En dehors du sous-continent indien, les ismaéliens disciples de l'Aghâ Khân sont de langue arabe (Syrie, Yémen) ou iranienne (Afghanistan, Iran, Tadjikistan).

14. Les ismaéliens constituent une subdivision des shiites. La majorité des shiites sont les shiites ithnâ `asharis, parce qu'ils ne reconnaissent que douze *imâm*s. On les désigne couramment sous le nom de shiites, sans autre précision.
15. Le *ghat pât* est une cérémonie de communion spécifique aux khojas.
16. Officiellement, les hindous forment 1,5% de la population pakistanaise, soit environ 2,5 millions de personnes. Ils sont surtout établis dans le Sindh. A Karachi, la capitale de la province, ils seraient 0,55% sur une population de 14 millions d'habitants.
17. Des opuscules sur la religion hindoue étaient en vente dans les temples de Karachi, publiés par le Sundar Shîvâ Mandlî, une association hindoue de Kotrî près de Hyderabad. Voir par exemple Santûsh Kumâr Lelârâm Khânawânî (1997), *Hindû Dharma (sawâl ain javâb)*, Kotrî, Sundar Shîvâ Mandlî.

RÉSUMÉS

La colonisation britannique en Inde a provoqué un renouvellement du système éducatif des musulmans. L'École de Deoband a utilisé l'organisation et les méthodes d'enseignement britanniques, tout en basant son programme sur les sciences islamiques, alors que l'École d'Aligarh inscrivit dans son programme des matières occidentales. Ce clivage a subsisté après le départ des Britanniques en 1947. Au Pakistan, le système éducatif a subi une première phase de nationalisation en 1960, qui a cependant épargné les écoles religieuses (dînî madâris). Cette politique a pourtant provoqué le regroupement des spécialistes religieux, les oulémas, en associations formées en fonction des principales écoles de pensée. A partir de 1978, la seconde phase de nationalisation a été marquée par une islamisation étatique. Les oulémas sont alors devenus les interlocuteurs privilégiés du gouvernement pakistanais. La pression provoquée par l'islamisation a contraint les shiites ismaéliens de revoir leur programme d'éducation religieuse. Les hindous en revanche ont pu édifier un programme à leur guise.

The colonisation of India by the British provoked a renewal of the Muslim education system. The Deoband School used the organisation and methods of British education, at the same time as it based its programme on the Islamic sciences, while the Aligarh School inserted Western subjects into its programme. This split continued after the departure of the British in 1947. In Pakistan, the education system underwent a first phase of nationalisation in 1960, which nevertheless spared the religious schools. However, this policy caused the religious specialists, the ulamas, to group together in associations formed according to the principal schools of thought. Beginning in 1978, the second phase of nationalisation was marked by state Islamisation. The ulamas then became the privileged interlocutors of the Pakistani government. Under the pressure of Islamisation the shiites ismaéliens were compelled to review their programme of religious education. The Hindus, on the other hand, have been able to develop a programme in line with their own wishes.

INDEX

Keywords : barelvis, deobandis, dînî madâris, hindus, islâmiyyat, ismaéliens, shiites, ulamas
Mots-clés : barelvis, deobandis, dînî madâris, hindous, islâmiyyat, ismaéliens, oulémas, shiites

AUTEUR

MICHEL BOIVIN

CNRS/CEIAS