

Le Reis et le voile : une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres

Xavier Bougarel

► **To cite this version:**

Xavier Bougarel. Le Reis et le voile : une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres. L'autorité religieuse et ses limites en terre d'islam, 2013. halshs-02564944

HAL Id: halshs-02564944

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02564944>

Submitted on 6 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Le Reis et le voile : une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres », in Nathalie CLAYER/ Benoît FLICHE / Alexandre PAPAS (dir.), *L'autorité religieuse et ses limites en terre d'islam*, Leiden : Brill, 2013, pp. 109-157.

Xavier Bougarel

A la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, l'émergence du réformisme islamique s'accompagne dans l'ensemble du monde musulman de débats particulièrement intenses¹. La Bosnie-Herzégovine ne fait pas exception à cette règle : dès la période austro-hongroise (1878-1918), les idées réformistes de Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, Mehmed Akif ou Ismail Gasprinski sont relayées par l'intelligentsia musulmane naissante, et gagnent leurs premiers partisans au sein de l'*ilmiyya* (classe des oulémas). Intellectuels et oulémas réformistes s'efforcent alors de réformer les waqfs (fondations religieuses), les madrasas (écoles religieuses) et les tribunaux chariatiques en charge des questions de statut personnel². Dans l'entre-deux-guerres (1918-1941), les idées réformistes occupent une place centrale dans les débats qui agitent la communauté musulmane, avant d'être confrontées dans les années 1930 à un courant revivaliste de plus en plus influent au sein de l'*ilmiyya*³.

C'est à une polémique ayant eu lieu en 1928, et annonçant le reflux des idées réformistes, que je voudrais m'intéresser ici. Cette polémique, portant sur plusieurs sujets, mais se focalisant rapidement sur le voile féminin, est aussi pour ses protagonistes l'occasion de discuter de la question de l'autorité religieuse, à savoir des rapports entre intelligentsia et *ilmiyya*, du rôle des principales institutions religieuses islamiques, et du droit à l'*ijtihad* (libre effort d'interprétation). J'aborderai donc ces différents points dans ce chapitre, en insistant sur la diversité des opinions en présence et sur la manière dont elles s'affrontent au cours d'une polémique qui s'étend de décembre 1927 à septembre 1928⁴.

Avant d'examiner les termes de cette polémique, il convient de rappeler certaines spécificités de l'islam en Bosnie-Herzégovine. En premier lieu, les musulmans bosniens sont réduits au rang de minorité depuis le début de l'occupation austro-hongroise en 1878. En 1921, ils ne représentent que 31,1 % de la population de Bosnie-Herzégovine et 4,9 % de la population du Royaume des Serbes, Croates et Slovènes (rebaptisé Royaume de Yougoslavie en 1929)⁵. Or, si l'identité religieuse des musulmans bosniens est reconnue par l'Etat, comme

¹ Voir entre autres Elie KEDOURIE, *Afghani and Abduh*, London : Frank Cass, 1966; Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983 ; Aziz AL-AZMEH, *Islams and Modernities*, London : Verso 1993.

² Voir entre autres Fikret KARČIĆ, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo : Islamski teološki fakultet, 1990 ; Enes KARIĆ, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX. stoljeća*, Sarajevo : El-Kalem, 2004.

³ Voir entre autres Xavier BOUGAREL, « Farewell to the Ottoman Legacy ? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina », in Nathalie CLAYER / Eric GERMAIN (eds), *Islam in Inter-War Europe*, London : Hurst, 2008, pp. 313-343.

⁴ Je remercie Alexandre Popovic, Nathalie Clayer et Fabio Giomi pour l'aide qu'ils m'ont apportée pendant la rédaction de ce chapitre. Je reste seul responsable des thèses développées dans cet article et des éventuelles erreurs qui s'y seraient glissées.

⁵ Selon le recensement de 1921, 588 247 musulmans résident alors en Bosnie-Herzégovine et 757 024 dans d'autres régions du royaume (Macédoine, Kosovo, Sandžak et Monténégro essentiellement). Ces derniers sont

l'atteste en particulier l'existence de tribunaux chariatiques chargés des questions de statut personnel⁶, la question de leur identité nationale reste ouverte, les intellectuels musulmans tendant à se déclarer Croates, Serbes ou Yougoslaves, quand les élites politiques et religieuses évitent de se prononcer clairement sur ce point.

A cette première particularité s'en ajoute une autre, à savoir que l'islam y est fortement institutionnalisé. Depuis 1882, les institutions religieuses islamiques sont dirigées par un *Reis-ul-ulema* (chef des oulémas) entouré de quatre autres oulémas au sein d'un *ulema-medžlis* (conseil des oulémas). Depuis 1909, un Statut pour l'administration autonome des affaires religieuses est censé assurer l'autonomie de ces institutions religieuses vis-à-vis de l'Etat, et précise les règles de leur fonctionnement interne⁷. Le *Reis-ul-ulema* comme l'*ulema-medžlis* sont désignés par une curie électorale regroupant les six muftis régionaux de Bosnie-Herzégovine et 24 autres oulémas élus pour une durée de trois ans⁸. Enfin, une assemblée des waqfs de 32 membres est chargée plus particulièrement de la gestion des waqfs.

Or, le *Reis-ul-ulema* à la tête des institutions religieuses islamiques de Bosnie-Herzégovine depuis 1913, Džemaludin Čaušević, est un personnage atypique au sein de l'*ilmiyya* bosnienne. Né en 1870, il se rend en 1887 à Istanbul, où il étudie à la *mekteb-i hukuk* (école de droit), puis voyage dans le monde arabe et découvre au Caire les idées réformistes de Muhammad Abduh. De retour en Bosnie-Herzégovine, il devient en 1905 membre de l'*ulema-medžlis* chargé des questions d'enseignement. Dans le même temps, il est un des rares oulémas à fréquenter l'intelligentsia musulmane naissante, participant en 1903 à la création de la société culturelle « *Gajret* » (« Le zèle »), et occupant en 1906-1907 le poste de rédacteur en chef de la revue culturelle « *Behar* » (« Floraison »). Sa formation religieuse et son activité incessante en faveur de l'enseignement religieux lui valent un important prestige au sein de l'*ilmiyya* et, en 1913, il est élu *Reis-ul-ulema* malgré l'hostilité des autorités austro-hongroises. Mais, très rapidement, il s'attire les foudres des oulémas conservateurs en prônant l'utilisation de manuels d'éducation religieuse écrits en langue vernaculaire, en déclarant licites les prêts bancaires à intérêt, ou en autorisant les officiers et les employés du chemin de fer musulmans à porter une casquette. Čaušević apparaît donc comme un personnage situé à mi-chemin entre *ilmiyya* et intelligentsia, et comme le principal promoteur des idées réformistes au sein des institutions religieuses islamiques.

Il est dès lors intéressant de voir si ces trois spécificités – statut minoritaire des musulmans de Bosnie-Herzégovine, forte institutionnalisation de l'islam en Bosnie-Herzégovine et personnalité atypique du *Reis-ul-ulema* – influencent ou pas la manière dont est débattue, lors de la polémique de 1928, la question de l'autorité religieuse.

Du tumulte au silence : les principales étapes de la polémique de 1928

Le 6 décembre 1927, la société culturelle musulmane « *Gajret* » organise à Sarajevo une conférence de l'intelligentsia musulmane à laquelle sont conviés différents intellectuels et

majoritairement albanophones et turcophones ; sur le plan religieux, ils ne dépendent pas du *Reis-ul-ulema* de Sarajevo mais du mufti de Belgrade.

⁶ Voir Fikret KARČIĆ, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, Sarajevo : Vrhovno starešinstvo Islamske zajednice u SFRJ, 1986.

⁷ Voir « Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini », dans Muhamed SALKIĆ (ur.), *Ustavi Islamske zajednice*, Sarajevo : El-Kalem, 2001, pp. 27-81.

⁸ La procédure pour la désignation du *Reis-ul-ulema* est en fait plus complexe : la curie électorale désigne trois candidats à ce poste, parmi lesquels le souverain choisit le *Reis-ul-ulema*.

oulémas, dont le *Reis-ul-ulema* Džemaludin Čaušević. Cette conférence a pour but de préparer la célébration du vingt-cinquième anniversaire de « *Gajret* » en septembre 1928, et en particulier de définir l'ordre du jour du Congrès des intellectuels musulmans prévu pour l'occasion. Face à l'inquiétude d'un participant craignant des réactions hostiles si ce congrès traite de la question des waqfs, Čaušević répond que « sans provocation, on ne peut pas ouvrir la voie à notre progrès et quelqu'un doit commencer le travail. 'Gajret' est compétente pour s'intéresser à toutes les questions qui touchent la vie des musulmans ». Ayant ainsi donné aux intellectuels le droit de traiter de questions religieuses, Čaušević va plus loin et déclare : « Il y a des musulmans qui portent le chapeau, et il me serait cher que ces musulmans viennent à la mosquée, que je leur fasse un *saff* [rangée] et que je leur tiennne un *vaz* [sermon], voire qu'eux-mêmes tiennent un *wa'z* du haut du *kurs* [chaire] »⁹. Il explique ensuite qu'il s'est rendu récemment en Turquie, où il a pu constater une utilisation optimale des waqfs, et affirme que la destination des waqfs peut être adaptée aux besoins de l'époque, et en particulier que les anciens cimetières peuvent être affectés à d'autres usages.

Deux jours après ces déclarations qui, selon le quotidien de Sarajevo « *Večernja pošta* », ont « suscité en ville un intérêt et des commentaires particuliers »¹⁰, plusieurs journalistes rendent visite au *Reis-ul-ulema* pour lui demander de préciser sa pensée. Čaušević renouvelle alors ses prises de position sur le rôle des intellectuels et l'utilisation des waqfs, raconte qu'il a ramené « les plus belles impressions » de sa visite en Turquie, salue les réformes de Mustafa Kemal et fait l'éloge de la femme turque émancipée. Il revient ensuite sur la question du chapeau, affirmant que « le sublime islam ne prescrit aucun type particulier de couvre-chef », et aborde celle du voile féminin, considérant que « la dissimulation des femmes est une coutume profondément enracinée, mais le dévoilement du visage ne va pas à l'encontre des préceptes religieux », avant de conclure sur ce point : « Je verrais avec plus de sympathie une musulmane qui, le visage découvert, gagne honnêtement sa vie, dans un commerce ou un atelier par exemple, que celles qui, le visage caché, se promènent sur le corso ou sortent la nuit dans les cafés »¹¹. La polémique peut commencer.

Au cours des mois de décembre 1927 et janvier 1928, en effet, la polémique est particulièrement vive, et se déroule principalement par voie de presse. Dans les quotidiens de Sarajevo, il ne se passe pratiquement pas un seul jour sans qu'un article traite des déclarations de Čaušević et de leur écho. Adversaires et partisans du *Reis-ul-ulema* répondent aux questions des journalistes, écrivent aux journaux, organisent des réunions publiques où ils adoptent des résolutions aussitôt adressées à la presse. Du côté des adversaires de Čaušević, certains oulémas se distinguent, tels que Ali Riza Karabeg de Mostar, Ibrahim Hakki Čokić de Tuzla, le mufti de Banja Luka Ibrahim Maglajlić ou, de manière plus anecdotique, l'imam Sulejman Sirri Kozarčanin de Bosanska Gradiška, qui affronte l'intellectuel réformiste Osman Nuri Hadžić dans les colonnes du quotidien belgradois « *Politika* ». Mais le rôle principal dans l'offensive contre Čaušević revient aux *džematski medžlis* (assemblées religieuses locales) des grandes villes bosniennes (Sarajevo, Mostar, Tuzla, Banja Luka) qui adoptent des résolutions hostiles au *Reis-ul-ulema* et demandent aux autres instances religieuses – *ulema medžlis*, curie électorale et muftis – de prendre position. La résolution du *džematski medžlis* de Tuzla déclare par exemple que « des déclarations susmentionnées du *Reis-ul-ulema*, nous constatons qu'est introduit dans notre vie religieuse y compris ce qui contredit des prescriptions religieuses claires. C'est pourquoi nous appelons tous les facteurs [de décision] à ne pas permettre à un individu de résoudre de telles questions à sa guise, fut-il le *Reis-ul-*

⁹ « Konferencija muslimanske inteligencije u Gajretu », *Gajret*, n° 24, 16 décembre 1927, pp. 383-384.

¹⁰ « Poslije izjave Reis-ul-uleme », *Večernja pošta*, 9 décembre 1927.

¹¹ « Važne izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 10 décembre 1927.

ulema, mais à lui ordonner de toujours consulter les membres de l'*ulema-medžlis* d'abord, et les muftis ensuite »¹². Le *džematski medžlis* de Sarajevo va plus loin encore en s'adressant directement au *Reis-ul-ulema*, ce qui conduit à un échange de lettres particulièrement vif. Enfin, il faut noter que, si le parti musulman de Bosnie-Herzégovine, appelé Organisation musulmane yougoslave (*Jugoslavenska muslimanska organizacija* –JMO), ne prend pas en tant que tel position sur la polémique en cours, ses représentants sont nombreux dans les *džematski medžlis*, et certaines branches locales de la JMO manifestent ouvertement leur hostilité à Čaušević. Fin janvier, une réunion de la branche sarajéviennne de la JMO se termine même aux cris de « La foi est en danger ! » et « A bas le Reis ! »¹³.

Les partisans de Čaušević ne sont pas en reste dans la polémique. Certes, dans ce camp, les oulémas sont peu nombreux : il s'agit avant tout de Abdulah Ajni Bušatlić, professeur de droit chariatique, qui prend position dans la presse à plusieurs reprises et, plus ponctuellement, du mufti de Mostar Šakir Mesihović et de deux oulémas de la même ville, Ibrahim Fejić et Mehmed Salim Spahić¹⁴. Les soutiens à Čaušević viennent donc surtout d'intellectuels enthousiasmés par ses déclarations sur les waqfs, le voile ou le chapeau. Des résolutions de soutien sont adoptées lors de réunions publiques à Sarajevo, Mostar, Banja Luka et Tešanj. La résolution de Mostar exprime ainsi « sa reconnaissance et sa gratitude au *Reis-ul-ulema* pour un raisonnement moderne et sain sur les causes de notre arriération culturelle et économique, et pour une déclaration courageuse faite à partir de sa position délicate. Nous le félicitons d'avoir fait passer le bien commun devant sa popularité personnelle parmi les soi-disant oulémas, et de s'être exposé aux attaques de ceux qui traitent de problèmes socio-religieux aussi importants de leur point de vue étroit »¹⁵. Pour les intellectuels « progressistes » (« *napredni* »), la polémique autour de Čaušević est une occasion rêvée de se mobiliser et de promouvoir leurs propres thèses sur la nécessaire modernisation de la communauté musulmane : la résolution de Sarajevo voit dans les déclarations du *Reis-ul-ulema* « un point de départ très propice pour la réorganisation du travail de réforme culturelle parmi nous les musulmans »¹⁶, et une association des musulmans progressistes « *Reforma* » se crée fin janvier 1928¹⁷. Au soutien des intellectuels progressistes s'ajoute celui des étudiants musulmans de Belgrade et de Zagreb, qui adoptent leurs propres résolutions. Enfin, quelques femmes musulmanes prennent à leur tour la parole pour soutenir le *Reis-ul-ulema*. A Sarajevo, Nafija Baljak, institutrice dévoilée et membre du Mouvement des femmes (« *Ženski pokret* »), approuve sans réserve ses propos sur le voile ; à Banja Luka, cinq femmes musulmanes saluent dans une lettre ouverte « les nobles déclarations du très saint *Reis-ul-ulema* », tout en relativisant l'importance du voile pour la scolarisation et l'intégration économique des femmes musulmanes¹⁸.

Ce tumulte de décembre 1927 et janvier 1928 est suivi d'une période plus calme, dans laquelle la presse quotidienne perd son rôle central. Aux invectives et aux résolutions solennelles succèdent des tentatives d'argumentation plus élaborées, prenant la forme de brochures ou d'articles dans les revues culturelles musulmanes. Les intellectuels se trouvent alors repoussés aux marges de la polémique, ces brochures et articles étant tous écrits par des

¹² « Tuzla protiv Reis-ul-uleme », *Večernja pošta*, 11 janvier 1928.

¹³ « Istup JMO protiv Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 27 janvier 1928.

¹⁴ A l'extérieur de la Bosnie-Herzégovine, le mufti de Belgrade Mehmed Zeki Činara évite de se prononcer sur les déclarations du *Reis-ul-ulema* Čaušević, alors que le mufti de Zagreb Ismet Muftić lui apporte son soutien.

¹⁵ « Mostar i otkrivanje muslimanki », *Večernja pošta*, 28 décembre 1927.

¹⁶ « Reforma među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

¹⁷ Sur l'association « *Reforma* », voir Fabio GIOMI, « Reforma – Organization of Progressive Muslims and Its Role in Interwar Bosnia », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. XXIX, n° 4, 2009, pp. 295-310.

¹⁸ « Protiv feredže i za feredžu », *Politika*, 12 janvier 1928.

oulémas. La première brochure publiée au sujet des déclarations du *Reis-ul-ulema* s'intitule « *La question du progrès musulman en Bosnie-Herzégovine* », et a pour auteur Abdulah Ajni Bušatlić, le plus actif des oulémas engagés en faveur de Čaušević¹⁹. Dans cette brochure, Bušatlić s'intéresse à l'« arriération » économique et culturelle des musulmans bosniens, examine les torts respectifs de l'*ilmiyya* et de l'intelligentsia, propose un programme de réforme de la communauté musulmane, puis examine les différentes prises de position à propos des déclarations de Čaušević, en prenant clairement la défense de ce dernier. Les deux brochures suivantes sont le fait d'adversaires du *Reis-ul-ulema*. Dans sa brochure « *Discussion sur le hijab (dissimulation de la musulmane)* »²⁰, Ali Riza Karabeg revient sur les versets du Coran traitant de la dissimulation des femmes, puis sur leur interprétation par les grands oulémas de l'histoire musulmane. Il insiste sur l'*ijma* (consensus) des oulémas concernant cette pratique, se prononce contre l'*ijtihād* et accuse Čaušević de vouloir fonder un « cinquième *mazhab* [école juridique] kémaliste »²¹, avant de s'en prendre à la brochure de Bušatlić. Ibrahim Hakki Čokić, quant à lui, publie une brochure intitulée « *Sur le tasattur (dissimulation de la musulmane)* »²². Il traite lui aussi longuement des versets du Coran et des hadiths concernant le voile, mais s'intéresse également à la question des waqfs, dénonce avec vigueur la Turquie kémaliste, soutient le *džematski medžlis* de Sarajevo dans son échange épistolaire avec Čaušević, critique enfin les positions de Bušatlić. Celui-ci répond alors dans un long feuillet intitulé « *Sur le 'tasattur' et le 'hijab' (dissimulation) chez la musulmane* », et publié à partir de mai 1928 dans la revue culturelle « *Novi Behar* », où il répond aux attaques de Karabeg et de Čokić puis revient sur les versets du Coran et les hadiths traitant du voile féminin²³. Enfin, en juin 1928, le *džematski medžlis* de Sarajevo publie sous forme de brochure son échange de lettres avec le *Reis-ul-ulema*, ainsi qu'un texte de l'ouléma Sejfulah Proho. Celui-ci s'efforce de montrer que les différentes sources religieuses s'opposent au port du chapeau pour les hommes et au dévoilement des femmes, et que le *Reis-ul-ulema* n'est pas compétent pour interpréter ces sources²⁴. Quant à Džemaludin Čaušević, il semble se désengager de la polémique, mais publie dans « *Novi Behar* » plusieurs textes ayant un rapport indirect avec elle, tels qu'un article sur les hadiths contrefaits²⁵, le compte-rendu d'un livre de Kasimbeg Emin sur l'éducation et le travail des femmes²⁶, et un autre article sur le déficit scolaire des musulmans²⁷.

Après ces quelques mois de maturation, la polémique rebondit brièvement début juillet, lorsque la curie électorale est convoquée pour remplacer deux de ses membres décédés, et que le *džematski medžlis* de Sarajevo l'appelle à se prononcer sur les déclarations de Čaušević. Dans cet appel, le *džematski medžlis* demande à la curie électorale de « suivre de près le travail de notre plus haut organe religieux l'*ulema-medžlis*, et en particulier de son président qui, passant outre les dispositions du Statut [de 1909], résout seul et à sa guise les questions religieuses les plus importantes et les plus larges en contradiction avec tous les

¹⁹ Hafiz A. BUŠATLIĆ, *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini (povodom poznatih izjava g. Reisul Uleme i drugih)*, Sarajevo : Vlastita naklada, 1928.

²⁰ H. Ali Riza KARABEG, *Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki)*, Mostar : Hrvatska tiskara F.P., 1928.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² Ibrahim Hakki ČOKIĆ, *O teset-turu (pokrivanju muslimanki)*, Tuzla : Štamparija Petrović, 1928.

²³ Hafiz A. BUŠATLIĆ, « O 'teseturu' i 'hidžabu' (pokrivanju) kod muslimanki », *Novi Behar*, vol. II, n° 1-2, 15 mai 1928, pp. 15-16 ; vol. II, n° 3, 1er juin 1928, pp. 37-38 ; vol. II, n° 4, pp. 57-58 ; vol. II, n° 5, 1er juillet 1928, pp. 69-70 ; vol. II, n° 6, 15 juillet 1928, pp. 88-89 ; vol. II, n° 7, 1er août 1928, pp. 104-105.

²⁴ H. M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, Sarajevo : Hrvatska tiskara, 1928.

²⁵ Džemaluddin [ČAUŠEVIĆ], « Skovani i patvoreni hadisi », *Novi Behar*, vol. I, n° 22, 15 mars 1928, pp. 346-347.

²⁶ Džemaluddin [ČAUŠEVIĆ], « Ocjena jedne knjige », *Novi Behar*, vol. I, n° 24, 15 avril 1928, pp. 393-394.

²⁷ Džemaluddin [ČAUŠEVIĆ], « Zajedničko poučavanje », *Novi Behar*, vol. II, n° 1-2, 15 mai 1928, pp. 2-3.

traités chariatiques ». Puis le *džematski medžlis* déclare que Čaušević « a autorisé les musulmans à porter le chapeau, bien que tous les oulémas soient d'accord pour dire que cela est pour le moins *haram* [illicite] ; il a autorisé, loué et même recommandé l'émancipation de la femme musulmane au sens européen du terme, à savoir que la femme musulmane peut, dévoilée, se mêler et rentrer en contact avec tous les hommes, ce qui est interdit par le Coran lui-même »²⁸. Les intellectuels soutenant Čaušević se mobilisent alors une nouvelle fois. Le journal « *Reforma* » voit par exemple dans le *džematski medžlis* de Sarajevo le porte-parole des « éléments rétrogrades du *čaršija* [bazar] » et affirme que la curie électorale a « une compétence très limitée » et ne peut pas se prononcer sur des questions doctrinales, mais seulement sur d'éventuels agissements contraires à la religion ou à la morale²⁹. Réunie du 7 au 10 juillet 1928, la curie électorale décide cependant d'examiner l'appel du *džematski medžlis*. Elle est selon le quotidien « *Jugoslavenski list* » divisée en trois courants pro-Čaušević, anti-Čaušević et neutre³⁰, mais adopte finalement un *taqrir* (déclaration) largement hostile aux thèses de Čaušević. La curie électorale, en effet, déclare entre autres que « porter le chapeau sans nécessité reconnue par la Charia n'est pas autorisé », et que « la Charia a imposé [à la femme] un devoir particulier de dissimuler tous ses ornements hormis le visage et les mains, sauf devant son mari et les membres de sa famille précisément énumérés. La femme est autorisée à montrer son visage et ses mains, et l'homme à les regarder seulement s'ils sont complètement sûrs que cela ne va pas éveiller leur passion. S'ils doutent de leur force morale, l'homme évitera de regarder, et la femme se couvrira le visage et les mains, sauf dans les cas de nécessité reconnus par la Charia (examen médical, etc.). Ne constituent pas une telle nécessité les coutumes populaires contraires à la Charia, les exigences de la mode et de la coquetterie, et l'aspiration au rapprochement (à l'unification) avec nos frères de sang et de langue d'une autre religion ». La curie électorale ajoute que « la femme musulmane moralement forte peut se consacrer à l'artisanat, au commerce et aux études et à toute activité honorable, avec les restrictions soulignées plus haut, qui ne constituent aucunement un obstacle pour sa vie sociale et familiale complètement heureuse ». La curie estime pour finir que toute réforme des waqfs doit se faire dans le respect des règles du *fiqh* (droit chariatique)³¹.

Le *taqrir* de la curie électorale comporte certaines ambiguïtés pouvant donner lieu à des interprétations divergentes. Ainsi, le quotidien « *Večernja pošta* » proclame que « *Les musulmanes n'ont pas le droit de se découvrir* »³², quand « *Politika* » titre que « *Les femmes musulmanes peuvent se découvrir* », et qualifie le *taqrir* de « position la plus libérale au monde d'une haute instance religieuse musulmane » après les réformes kémalistes³³. Čaušević lui-même profite de ces ambiguïtés pour masquer sa défaite et, dans une brève réponse à la curie, écrit que, « ayant lu le *taqrir* de la curie, je le fais mien car j'en comprends qu'il ne rejette pas ma pensée principale selon laquelle la femme musulmane qui est amenée à étudier la science, apprendre un métier artisanal ou une autre activité économique peut découvrir son visage et ses mains »³⁴. Mais ses adversaires ont une toute autre interprétation du *taqrir*, et écrivent triomphalement que « la curie comme forum islamique le plus autorisé a totalement rejoint l'opinion du *džematski medžlis* de Sarajevo et, par son *taqrir*, a approuvé la position

²⁸ *Apel na hodžinsku kuriju*, Sarajevo, juillet 1928, Gazi Husrev-begova biblioteka, Rasuti dokumenti i arhivalije na bosanskom jeziku, A-453/B, p. 1.

²⁹ « Pred sastanak hodžinske kurije », *Reforma*, vol. I, n° 10, 6 juillet 1928, p. 2.

³⁰ « Zaključci vijećanja Hodžinske kurije », *Jugoslavenski list*, 10 juillet 1928.

³¹ *Takrir*, Sarajevo : Bosanska pošta, 1928, p. 5.

³² « Muslimanke se ne smiju otkrivati », *Večernja pošta*, 10 juillet 1928.

³³ « Muslimanske žene mogu se otkrivati », *Politika*, 11 juillet 1928.

³⁴ *Takrir*, *op.cit.*, p. 6.

qu'il a prise au sujet des déclarations bien connues du *Reis-ul-ulema*. Dieu merci, cette question est maintenant close »³⁵.

De fait, la publication du *taqir* en juillet 1928 annonce la fin de la polémique déclenchée par les déclarations de Čaušević. Ainsi, « *Večernja pošta* » signale que de jeunes partisans du *Reis-ul-ulema* ont l'intention de demander à la curie électorale ce qu'elle entend par « nécessité reconnue par la Charia », mais il s'agit apparemment de velléités sans suite. De même, dans son numéro du 15 juillet 1928, la revue culturelle « *Novi Behar* » signale qu'elle a reçu plusieurs textes critiquant le *taqir* et qu'elle les publiera dans son prochain numéro, mais elle n'en fait rien. Seul « *Jugoslavenski list* » publie un article de l'écrivain Ahmed Muradbegović intitulé « Sauvons la science de l'islam des *hojas* [religieux] ignorants ! », et dénonçant tout à la fois le *taqir* de la curie électorale et la capitulation de Čaušević³⁶. Le silence tend donc à recouvrir la polémique ouverte huit mois plus tôt. Reste toutefois un événement encore à venir : le Congrès des intellectuels musulmans convoqué pour septembre par l'association culturelle « *Gajret* », et à l'ordre du jour duquel figure la question féminine. Le jour venu, l'exposé présenté par Husein Brkić sur « notre question féminine » affirme que le port du voile est une coutume et non une obligation religieuse, et prône une action de dévoilement progressif des femmes musulmanes³⁷. Au cours de la discussion qui suit – et que préside Čaušević en personne –, partisans et adversaires de la suppression du voile s'affrontent une nouvelle fois, tout en s'accordant pour dire que cette question est secondaire par rapport à celle de l'éducation des femmes. La résolution finalement présentée à l'assemblée va dans le même sens, qui estime que l'« arriération » économique et culturelle de la communauté musulmane est étroitement liée à celle des femmes musulmanes, ajoute que cette dernière est due à une mauvaise compréhension des principes islamiques, car « de l'avis des oulémas les plus compétents, il n'est pas interdit à la musulmane de se scolariser et d'exercer une activité économique », puis dénonce les abus auxquels donne lieu le droit chariatique dans le domaine familial. Le mufti de Travnik Sakib Korkut remarque alors que « la résolution serait plus forte si on insérait encore : 'conformément à la décision de la curie électorale' », ce qui est unanimement accepté, sans toutefois qu'il soit dit où cette précision est placée dans le texte de la résolution³⁸. La résolution du Congrès des intellectuels musulmans passe complètement sous silence la question du voile, et marque la fin de la polémique déclenchée dix mois plus tôt, dans le cadre de la préparation de ce même congrès. Là encore, seul Ahmed Muradbegović trouve encore l'énergie de protester contre l'oubli des intellectuels musulmans, et d'affirmer qu'une résolution digne de ce nom devrait proclamer que « la première phase de résolution de la question féminine musulmane est le dévoilement de la femme musulmane »³⁹. Mais la voix de Muradbegović apparaît désormais bien isolée, et le silence retombe pour longtemps sur cette question controversée.

Des waqfs au voile : au cœur d'une polémique

³⁵ *Ibid.*, p. 7.

³⁶ Ahmed MURADBEGOVIĆ, « Spašavajmo nauku islama od neukih hodža ! », *Jugoslavenski list*, 14 juillet 1928.

³⁷ Husein S. BRKIĆ, « Naše žensko pitanje », *Gajret*, n° 5, 1928, pp. 72-75.

³⁸ « Žensko pitanje », *Gajret*, n° 20, 1928, pp. 350-351.

³⁹ Ahmed MURADBEGOVIĆ, « Kongres muslimanskih 'intelektualaca' », *Jugoslavenski list*, 12 septembre 1928.

Pour comprendre comment la polémique de 1928 conduit à une confrontation sur la définition même de l'autorité religieuse, il ne suffit pas d'en connaître la chronologie. Il faut aussi en maîtriser les différents enjeux. La première question soulevée par Čaušević est, le 6 décembre 1927 dans les locaux de « *Gajret* », celle de la réforme des waqfs. A cette occasion, le *Reis-ul-ulema* admet que « les biens des waqfs pourraient être bien mieux utilisés, comme cela a été fait en Turquie ». D'après lui, « nous conservons un capital qui est mort pour nous et qu'avec le temps d'autres vont utiliser, peut-être même des non-musulmans, si nous musulmans ne savons pas les utiliser – comme c'est le cas à des centaines d'endroits ». Čaušević voit dès lors dans le strict respect des *vakifname* (acte de fondation d'un waqf) un obstacle à l'adaptation des waqfs aux besoins de la communauté musulmane, et en propose une interprétation plus large et plus contemporaine. Prenant l'exemple des cimetières, souvent situés dans le centre des villes, il estime qu'ils pourraient être utilisés à des fins beaucoup plus utiles, mais reconnaît que « si je disais qu'il faut utiliser un *kabristan* [cimetière] à des fins islamiques, tout Sarajevo se lèverait contre cela, et même les muftis »⁴⁰.

Par la suite, la question de la réforme des waqfs reste présente dans les préoccupations des uns et des autres. Ainsi, la résolution adoptée par les intellectuels de Sarajevo le 2 janvier 1928 insiste pour que l'assemblée des waqfs se saisisse de cette question, et les fondateurs du mouvement « *Reforma* » envisagent de lancer une pétition pour que la gestion des waqfs soit confiée à des personnes compétentes, en lieu et place des *mütevelli* (administrateurs de waqfs) qui se préoccupent uniquement de leurs intérêts personnels. Un peu plus tard, l'intellectuel Hakija Hadžić publie dans « *Večernja pošta* » un long feuilleton sur l'état déplorable des waqfs en Bosnie-Herzégovine⁴¹. Du côté des oulémas hostiles à Čaušević, la riposte ne tarde pas : Hamza Puzić, membre de la curie électorale, déclare ainsi que « la réforme des waqfs est nécessaire, mais dans les limites des *šart-ı vakif* (conditions du testateur) »⁴², et Ibrahim Hakki Čokić estime dans sa brochure qu'une éventuelle réforme des waqfs doit rester dans le cadre de la Charia, ce que confirme finalement le *taqir* de la curie électorale. Mais la question des waqfs passe rapidement au second plan dans la polémique en cours et, en apparence au moins, attise moins les passions que les questions vestimentaires. Dès lors, il est difficile de savoir dans quelle mesure cette question des waqfs reste un enjeu sous-jacent de la polémique, opposant le *Reis-ul-ulema* désireux de réformer et de centraliser la gestion des waqfs à des représentants de l'Organisation musulmane yougoslave (JMO) très présents dans l'administration des waqfs, et désireux d'en garder le contrôle. La réponse à cette question se trouve probablement dans les archives de l'assemblée des waqfs, difficilement accessibles, et dans celles du ministère des Cultes, conservées à Belgrade. Certains indices suggèrent toutefois qu'un tel enjeu sous-jacent existe bel et bien. D'une part, Čaušević et ses partisans ne font pas mystère de leur volonté de réformer les institutions religieuses islamiques, allant jusqu'à publier un projet de loi censé remplacer le Statut de 1909⁴³. Or, une telle perspective ne peut que contrarier les oulémas conservateurs et les politiciens de la JMO. D'autre part, l'année 1928 est une année mouvementée pour les waqfs, avec l'éclatement d'un scandale financier impliquant la direction régionale des waqfs de Sarajevo (dominée par la JMO) et la Banque commerciale musulmane. Enfin, le *Reis-ul-ulema* et les représentants de la JMO s'opposent sur l'élection du mufti de Travnik Sakib Korkut dans l'assemblée des waqfs⁴⁴, ce qui expliquerait selon « *Večernja pošta* » « la décision du comité élargi de la JMO (...) de

⁴⁰ « Konferencija muslimanske inteligencije u Gajretu », *Gajret*, n° 24, 16 décembre 1927, pp. 383-384.

⁴¹ Hakija HADŽIĆ, « Kritika rada u Vakufu », *Večernja pošta*, 7, 8 et 9 mars 1928.

⁴² « Mišljenje mostarskih alima o izjavi g. Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 18 décembre 1927.

⁴³ « Muslimanska vjerska zajednica », *Večernja pošta*, 13, 14 et 16 décembre 1927.

⁴⁴ L'hostilité de la JMO à Sakib Korkut s'explique par le fait que celui-ci a été en 1922 un des principaux dirigeants de l'Organisation populaire musulmane yougoslave (JMNO), parti issu d'une scission de la JMO.

prendre des mesures contre les déclarations réformistes du *Reis-ul-ulema* »⁴⁵. Ce conflit autour de l'élection de Korkut conduit du reste Čaušević à déclarer que « si certains messieurs veulent interpréter différemment la loi, qu'ils se cherchent un autre *Reis-ul-ulema* qui l'interprètera ainsi »⁴⁶.

Aussi importante que puisse être la question des waqfs, il ne faut pas réduire la polémique de 1928 à ce seul enjeu. Les autres volets de cette polémique, et en particulier les questions du voile et du chapeau, ont leur importance et leur cohérence propres, qu'il nous faut examiner maintenant. Sans conteste, la question qui déchaîne le plus les passions et fait couler le plus d'encre est celle du voile féminin. Encore faut-il préciser de quel voile il s'agit. Čaušević, dans ses déclarations et ses écrits, ne parle jamais que d'autoriser l'abandon du voile dissimulant le visage, appelé en Bosnie-Herzégovine *peča*, *jašmak* ou *vala*, et rien ne laisse à penser qu'il envisage des modifications vestimentaires plus substantielles. Il en va de même pour les oulémas qui le soutiennent, tel Abdulah Ajni Bušatlić. Mais la presse quotidienne présente la polémique en cours comme opposant les partisans et les adversaires du *feredža* ou du *zar*, c'est-à-dire du manteau traditionnel que portent les femmes musulmanes. Enfin, pour ajouter encore à la confusion, les intellectuels soutenant Čaušević n'appellent qu'au dévoilement du visage, mais ne verraient certainement pas d'un mauvais œil une occidentalisation plus poussée de la tenue vestimentaire des femmes musulmanes.

Quoi qu'il en soit, partisans et adversaires de Čaušević s'opposent terme à terme sur la question du voile. Ainsi, les premiers considèrent que la dissimulation du visage n'est qu'une coutume et non une obligation religieuse : Osman Nuri Hadžić retrace les origines préislamiques du voile, Edhem Bulbulović parle de « coutume régionale qui n'a rien de commun avec l'islam »⁴⁷, et Abdulah Ajni Bušatlić estime qu'« il faut éradiquer cette coutume »⁴⁸. Leurs adversaires, au contraire, voient dans la dissimulation du visage une obligation religieuse fondée sur le Coran et les hadiths. La résolution adoptée à Tuzla contre Čaušević affirme à ce propos que « la dissimulation de la femme islamique est fondée sur un commandement impératif du Coran, également interprété par les hadiths. Une telle interprétation existe depuis treize siècles, du *vakt-i seâdet* [temps de la félicité] à aujourd'hui, et personne parmi les autorités islamiques ne l'a réfuté ou interprété différemment »⁴⁹. A cette querelle d'interprétation des sources s'ajoute un désaccord radical sur les effets sociaux du voile et du dévoilement. Čaušević et ses partisans, en effet, voient dans la dissimulation du visage une des raisons majeures de l'« arriération » économique et culturelle de la communauté musulmane. Čaušević estime dès lors que, « si l'on s'aperçoit que la femme doit avoir le visage dévoilé et doit entrer en contact avec des gens, il faut l'autoriser car cela est un moindre mal par rapport au fait que, suite à la non-éducation et à l'incapacité [professionnelle] de nos femmes, tout le peuple islamique reste en retard et sombre dans le malheur »⁵⁰. Dans le même temps, les partisans du dévoilement des femmes nient que celui-ci puisse être une cause de déchéance morale : pour les intellectuels de Mostar, par exemple, « l'affirmation selon laquelle la dissimulation ou le dévoilement des femmes a un lien de causalité avec l'éthique sexuelle révèle une éducation religieuse et sociale limitée. Les causes

⁴⁵ « Reis – Korkut – Spaho », *Večernja pošta*, 27 janvier 1928.

⁴⁶ « Vakufski Sabor prema sarajevskom povjerenstvu », *Jugoslavenski list*, 27 janvier 1928.

⁴⁷ « Reforme među Muslimanima », *Večernja pošta*, 7 janvier 1928.

⁴⁸ « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 12 décembre 1927.

⁴⁹ « Rezolucija tuzlanskih Muslimana », *Politika*, 12 janvier 1928.

⁵⁰ Džemaludin [ČAUŠEVIĆ], « Ocjena jedne knjige », *op.cit.*

de la prostitution [⁵¹] ne résident nullement dans la dissimulation ou le dévoilement des femmes (...) mais dans une éducation familiale déficiente et dans les conditions économiques »⁵². Sans surprise, les adversaires de Čaušević ont une toute autre vision des choses. Pour eux, l'idée que le voile serait un obstacle au progrès de la communauté musulmane est ridicule, et le *džematski medžlis* de Sarajevo répond à Čaušević qu'« il n'est pas vrai que chez nous l'époque et les circonstances font qu'il faut porter le chapeau et dévoiler les femmes, car ceux qui ont porté ce chapeau n'en sont pas devenus plus intelligents ou plus travailleurs, et les femmes qui se sont dévoilées n'en sont pas devenues plus qualifiées ou plus pieuses, bien au contraire »⁵³. Ils voient par contre dans le dévoilement des femmes une manifestation et une cause d'amoralité : le mufti Ibrahim Maglajlić déplore ainsi que les contacts plus fréquents entre hommes et femmes aient conduit à une augmentation de la prostitution, et Ibrahim Hakki Čokić redoute que la suppression du voile conduise à une recrudescence des maladies vénériennes au sein de la communauté musulmane.

L'affrontement sur la question du voile peut conduire à l'utilisation d'arguments mesquins, Čaušević notant par exemple que certaines femmes voilées sont aussi porteuses de maladies vénériennes, et Ragib Husejnagić estimant que les partisans du dévoilement sont « ceux qui ont envie de regarder les femmes des autres »⁵⁴. Plus sérieusement, la question du voile renvoie à celle du statut de la femme dans l'islam. Les partisans du dévoilement, en particulier, insistent sur l'égalité de droits que l'islam instaurerait entre hommes et femmes. Dans leurs écrits, Abdulah Ajni Bušatlić et Osman Nuri Hadžić rappellent par exemple que la femme musulmane a le droit de disposer d'elle-même et de ses biens, de se déplacer et de travailler. Čaušević, pour sa part, reçoit les représentantes du Mouvement des femmes et se montre favorable au droit de vote pour les femmes, à condition toutefois qu'il soit précédé de leur « élévation culturelle et scolaire »⁵⁵. Quant à Husein Brkić, dans son exposé au Congrès des intellectuels musulmans, il estime que « les principes du droit islamique accordent à la musulmane tant de liberté que beaucoup de femmes européennes pourraient l'envier – si elle jouissait vraiment de cette liberté ». Il voit les causes de cet écart entre principe et réalité « dans l'égoïsme des hommes, leur manque de sens du bien commun et leur manque de compréhension de l'esprit et des exigences du temps »⁵⁶. Les adversaires de Čaušević sont beaucoup moins prolixes sur ce sujet, et seul Sulejman Sirri Kozarćanin se donne la peine d'opposer aux affirmations d'Osman Nuri Hadžić sur l'égalité des droits entre hommes et femmes le cas de la valeur moindre des témoignages féminins dans le droit chariatique. Enfin, les rares femmes intervenant dans la polémique saluent les déclarations de Čaušević, mais relativisent l'importance de la question du voile et ne mentionnent pas celle du statut de la femme dans l'islam. Prudentes et pragmatiques, elles insistent plutôt sur la scolarisation et l'insertion professionnelle des femmes musulmanes, et plus concrètement encore sur l'abrogation de la disposition légale excluant les jeunes filles musulmanes de la scolarité obligatoire⁵⁷. Tel est le cas des femmes de Banja Luka qui déclarent au début de leur résolution : « Dans la crise économique générale actuelle, quand on meurt littéralement de faim, nous n'avons pas à l'esprit les chapeaux, les tenues modernes et les autres habitudes

⁵¹ Tous les protagonistes de la polémique de 1928 disent avoir constaté un accroissement de la prostitution suite à la Première guerre mondiale. Mais leur emploi du terme « prostitution » est parfois étendu au point de recouvrir l'ensemble des relations sexuelles extra-maritales.

⁵² « Mostar i otkrivanje muslimanki », *Večernja pošta*, 28 décembre 1927.

⁵³ « Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H.M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave, op.cit.*, pp. 35-45, ici pp. 43-44.

⁵⁴ « Vakufi, feredža i fes », *Jugoslavenski list*, 18 janvier 1928.

⁵⁵ « 'Ženski pokret' kod Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 15 décembre 1927.

⁵⁶ Husein S. BRKIĆ, « Naše žensko pitanje », *op.cit.*, p. 73.

⁵⁷ Cette disposition légale datant de l'époque austro-hongroise sera abrogée en 1929.

luxueuses ou plus encore licencieuses qui se cachent sous le terme de mode. Il nous faut du pain, de l'air et du soleil auxquels nous avons droit comme tout être vivant »⁵⁸.

Si, à propos du voile, les lignes de partage sont clairement dessinées, les arguments des uns et des autres évoluent au cours de la polémique. Čaušević et ses partisans, en particulier, se trouvent vite sur la défensive. Accusé d'avoir appelé à supprimer le voile, et mis au défi de commencer par dévoiler sa propre femme, Čaušević se défend d'avoir lancé un tel appel : « De tout ceci ne doit pas être déduit que je dis : découvrez vos femmes. Cela ne me vient pas à l'esprit. Que celui qui le peut se conforme aux textes sur le comportement de nos mères, sur les vénérables femmes du Prophète. Je tiens ici compte de ce qui est, de ce qui va venir et de ce qui doit venir »⁵⁹. Dans le même temps, les partisans du *Reis-ul-ulema* tendent de plus en plus à mettre en avant la question de l'éducation des femmes et à lui subordonner celle du voile. De ce point de vue, le *taqir* de la curie électorale, en posant des conditions très restrictives au dévoilement du visage tout en affirmant que la femme musulmane peut faire des études et exercer une activité professionnelle, prend acte d'une inversion des priorités autant qu'il l'accélère. Cette inversion des priorités apparaît également pendant le Congrès des intellectuels musulmans : dans son exposé, rédigé au début de l'année 1928, Husein Brkić se prononce pour un dévoilement progressif des femmes musulmanes. Mais dans la discussion qui suit, un consensus s'esquisse peu à peu pour éviter la question du voile. Šukrija Kurtović, en particulier, déclare qu'« il ne faut pas imposer le dévoilement de la femme, mais il faut imposer la fréquentation de l'école, l'éducation, et s'il convient à la musulmane d'y aller voilée, qu'elle le fasse, si elle doit y aller dévoilée, qu'elle le fasse »⁶⁰. Et, de fait, la résolution du Congrès des intellectuels musulmans sur la question féminine ne se prononce pas sur la question du voile. Celle-ci, point le plus controversé de la polémique de 1928, reste donc finalement sans réponse. A travers elle, des questions essentielles telles que le statut de la femme dans l'islam ou les causes de l'« arriération » de la communauté musulmane sont toutefois abordées. A travers la question du voile, c'est en outre la définition des rapports avec les non-musulmans et avec le monde occidental qui est en jeu, le *džematski medžlis* de Sarajevo répondant par exemple qu'« il est plus juste de prendre exemple sur les vénérables femmes de [Muhammad] *alayhi salam* plutôt que sur de quelconques [femmes] émancipées qui singent et imitent en tout la femme européenne »⁶¹. Mais dans la définition des rapports avec les non-musulmans et avec le monde occidental, c'est le chapeau qui joue le premier rôle.

« Esprit du temps » ou « désordre du temps » : deux visions du monde opposées

Par certains aspects, le débat sur le port du chapeau rappelle celui sur le dévoilement des femmes. Dans les deux cas, en effet, Čaušević et ses partisans soulignent que « l'islam ne prescrit aucun habit particulier »⁶² mais insiste sur la propreté corporelle et l'intégrité morale. A propos du chapeau, ils précisent que seul le port de la coiffe des prêtres chrétiens est interdit aux musulmans, et se moquent des conservateurs prenant la défense du fez, une coiffe elle-même dénoncée comme *bidat* (innovation religieuse) lors de son introduction au début du XIXe siècle. Les oulémas conservateurs, quant à eux, s'appuient sur un hadith fameux,

⁵⁸ « Protiv feredže i za feredžu », *Politika*, 12 janvier 1928.

⁵⁹ « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », dans H.M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op.cit.*, pp. 11-15, ici p. 14.

⁶⁰ « Muslimansko žensko pitanje », *Gajret*, n° 19, 1928, p. 329.

⁶¹ « Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », *op.cit.*, p. 41.

⁶² « Reis-ul-ulema ne prima inicijative iz Turske », *Jugoslavenski list*, 11 janvier 1928.

« Celui qui ressemble à un peuple en fait partie », pour voir dans le port du chapeau un acte d'apostasie. Pour Sejfulah Proho, « quiconque porte le chapeau sans autorisation chariatique sort de la communauté musulmane (tant qu'il ne se repent pas de cet acte), tout comme s'il avait dit : adieu musulmans, je renonce à l'islam, car il porte sur lui le signe des non-musulmans »⁶³. Cette opinion est partagée par le *džematski medžlis* de Sarajevo qui estime qu'en Bosnie-Herzégovine, le port du fez n'empêche ni la scolarisation, ni l'activité économique des musulmans, et que les porteurs de chapeau ont dès lors comme seul but de dissimuler leur identité musulmane, et donc de devenir des *kufurs* (blasphémateurs, incroyants). Sans surprise, ce genre d'argument suscite de très vives réactions chez les intellectuels musulmans. Hakiya Hadžić s'écrie ainsi que « l'islam et le Coran ne sont pas un journal de mode », et considère « comme un âne celui qui pense que, si j'ai mis un chapeau, je suis par là même devenu 'valaque' [orthodoxe] »⁶⁴. De jeunes intellectuels anonymes tentent même de renverser l'accusation d'apostasie en écrivant que « l'intelligentsia ne voit pas de raison de privilégier le fez grec [et donc orthodoxe –X.B.] et de lui donner l'avantage sur la coiffe moderne qu'a adopté tout le monde civilisé »⁶⁵. Mais la réponse la plus élaborée vient de Čaušević, qui insiste sur l'idée d'intention. Pour lui, seul devient *kufur* celui qui porte le chapeau – ou tout autre habit – dans l'intention expresse de le devenir. Dès lors, « le plus important est le souhait et la volonté, et celui qui ne veut pas devenir *kufur*, rien ne peut le placer parmi les *kufurs* », les accusations d'apostasie lancées contre l'intelligentsia perdant dès lors toute pertinence⁶⁶.

Plus encore que le voile, le chapeau renvoie à la question des rapports entre musulmans et non-musulmans. Certes, celle-ci n'est jamais formulée de manière explicite, et la polémique de 1928 reste fondamentalement une polémique entre musulmans, sur les musulmans. Mais les non-musulmans sont bel et bien présents à l'arrière-plan de cette polémique, à travers l'insistance sur l'« arriération » économique et culturelle de la communauté musulmane⁶⁷. Dès le 6 décembre 1927, en effet, Čaušević explique que certains waqfs pourraient être utilisés par des non-musulmans si les musulmans ne les utilisent pas eux-mêmes. Ce type d'inquiétude se retrouve chez les intellectuels musulmans, qui voient dans l'« arriération » relative de leur communauté une menace pour son existence même : selon Šukrija Kurtović, « il peut venir un moment où notre arriération permanente fera que notre situation culturelle, économique et sociale ne pourra plus être corrigée, que nos musulmans deviendront un simple lumpenproletariat et, par conséquent, perdront leur morale musulmane et humaine. Et alors, bien sûr, l'islam disparaîtra parmi nous. Car vous savez ce que dit notre peuple à ce sujet : le *fukaralik* [pauvreté] est pire que le *ćufur* [incroyance] »⁶⁸. Les adversaires de Čaušević n'ignorent pas cette question de l'« arriération » musulmane, mais ironisent sur les moyens choisis pour la combattre. Haki-beg Bušatlija, président de la commission des waqfs de Bugojno, estime ainsi que « si nous portons tous le chapeau et dévoilons nos femmes, puis nous allons plus loin et les emmenons au cinéma, au théâtre et

⁶³ Sejfulah PROHO, « Frkai dalla », dans H.M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op.cit.*, pp. 47-62, ici p. 61.

⁶⁴ « Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 3 janvier 1928.

⁶⁵ « O reformama u muslimanskom društvenom životu », *Jugoslavenski list*, 6 janvier 1928.

⁶⁶ « Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », dans H.M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op.cit.*, pp. 24-35, ici p. 33.

⁶⁷ Les accents dramatiques avec lesquels les uns et les autres traitent de cette question de l'« arriération » de la communauté musulmane s'expliquent en partie par le fait que la polémique de 1928 survient neuf ans à peine après que la réforme agraire a ruiné les élites traditionnelles musulmanes de Bosnie-Herzégovine, et a entraîné de graves violences anti-musulmanes. Voir entre autres Nusret ŠEHIĆ, *Bosna i Hercegovina 1918-1925. Privredni i politički razvoj*, Sarajevo : Institut za istoriju, 1991.

⁶⁸ « Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 3 janvier 1928.

même au café, nous ne serons en rien meilleurs moralement ou matériellement »⁶⁹. Surtout, les oulémas conservateurs redoutent l'assimilation de la communauté musulmane plus encore que son « arriération » : Ibrahim Hakki Čokić écrit à ce sujet qu'« un peuple qui veut exister en tant que tel doit avoir son symbole et ses signes. S'il n'en a pas, il s'est plus ou moins dissout. (...) Nous ne voulons pas nous dissoudre comme musulmans, nous ne voulons pas nous fondre avec d'autres. Nous voulons exister d'abord comme musulmans »⁷⁰. Cette position se retrouve dans le *taqrir* de la curie électorale, qui précise que « l'aspiration au rapprochement (à l'unification) avec nos frères de sang et de langue d'une autre religion » ne peut justifier la suppression du voile⁷¹.

Indirectement, le débat sur le chapeau (et sur le voile) renvoie donc aussi à la question de la place des musulmans bosniens dans l'ensemble yougoslave et, plus spécifiquement, de leur identification nationale. Čaušević lui-même insiste sur le fait que les musulmans bosniens ne sont pas des Turcs, et estime que « l'émancipation générale des musulmans et leur pleine adaptation au reste de la population apporteront également des changements dans ce domaine [de l'identification nationale] »⁷². Les intellectuels musulmans, quant à eux, constatent avec effroi que l'« arriération » musulmane « constitue une gêne pour le développement national général [du pays], de sorte que, au lieu de contribuer à ce développement, nous pouvons devenir une charge, ce qui aurait naturellement des conséquences désastreuses »⁷³. Par conséquent, l'association « *Reforma* » cite parmi ses objectifs le fait « que les musulmans deviennent nationalement conscients, de sorte qu'en tant qu'élément autochtone, ils voient dans ce pays leur vraie et unique patrie »⁷⁴. Aux yeux des intellectuels, le progrès culturel des musulmans bosniens implique clairement qu'ils adoptent une identité nationale. Toutefois, du fait de leur division entre intellectuels pro-serbes et pro-croates, ils ne peuvent donner de contenu concret à ce projet de « nationalisation ». Quant à leurs adversaires conservateurs, par indifférence ou par prudence, ils ne se prononcent jamais sur la question nationale et se réfèrent à un « peuple islamique » aux contours très vagues. Dans ce contexte, la question de l'identification nationale des musulmans bosniens reste elle aussi à l'arrière-plan de la polémique de 1928, car personne ne s'en empare pour en faire un enjeu explicite.

Au-delà du seul cadre yougoslave, les protagonistes de la polémique de 1928 sont enfin conduits à se positionner par rapport au monde qui les entoure. D'un côté, ils doivent se positionner face à l'Europe occidentale et à la civilisation européenne triomphante : le contraste est alors frappant entre l'association « *Reforma* » qui veut que le « niveau culturel et scolaire [des musulmans] rattrape celui des autres peuples civilisés »⁷⁵, Čaušević qui appelle chaque musulman à « acquérir les différents savoirs grâce auxquels l'Europe nous écrase »⁷⁶, et ses adversaires qui se gaussent des intellectuels imitant l'Europe en toute chose. De l'autre côté, les différents protagonistes doivent se situer par rapport à l'oumma (communauté des croyants) et au monde musulman. Ainsi, Čaušević et ses partisans citent l'Égypte, le Yémen, l'Afghanistan, l'Iran comme autant de pays musulmans dans lesquels, de longue date, certaines femmes ne sont pas voilées. Puis ils insistent sur le caractère périphérique des musulmans bosniens pour les dispenser d'être plus rigoristes que les autres : « Quand tant de millions de musulmans ne considèrent pas que le Coran interdit le dévoilement, demande

⁶⁹ « O reformama u muslimanskom društvenom životu », *Jugoslavenski list*, 6 janvier 1928.

⁷⁰ Ibrahim Hakki ČOKIĆ, *O teset-turu*, *op.cit.*, p. 31.

⁷¹ *Takrir*, *op.cit.*, p. 5.

⁷² « Značajna izjava Reis-ul-ulema », *Politika*, 10 décembre 1927.

⁷³ « Pokret napredn[ih] muslimana », *Jugoslavenski list*, 31 décembre 1927.

⁷⁴ « Iz krugova muslimana reformatora », *Jugoslavenski list*, 14 janvier 1928.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Džemaluddin [ČAUŠEVIĆ], « Zajedničko poučavanje », *op.cit.*, p. 3.

Mustafa Hajdarović, est-ce que nous, 500 000 musulmans arriérés, pouvons considérer qu'il l'interdit ? »⁷⁷. Les adversaires de Čaušević se réfèrent eux aussi à l'oumma et au monde musulman, mais à des fins très différentes. Dans sa brochure, Ali Riza Karabeg souligne par exemple qu'en Arabie saoudite, les wahhabites n'ont pas aboli le voile alors même qu'ils rejettent les pratiques religieuses apparues après la mort du Prophète. Un peu plus loin, il attribue aux seuls Arabes le droit de pratiquer l'*ijtihad* : « Des autres peuples, et particulièrement de nous en Bosnie, on ne peut pas attendre un '*ijtihad*' et il est ridicule d'imaginer une telle chose. Car cela implique entre autres certaines conditions minimales : une maîtrise parfaite et courante de la langue arabe et une connaissance exhaustive du Coran et des hadiths, or il est clair que cela n'existe pas chez nous »⁷⁸. A travers le débat sur le voile ou sur le chapeau transparaissent donc deux manières opposées de voir le monde et de se situer en son sein.

Ce lien n'est nulle part plus évident que dans les références à la Turquie. Celle-ci, en effet, est de loin le pays auquel les différents protagonistes se réfèrent le plus fréquemment, et à propos duquel ils s'affrontent le plus violemment. En décembre 1927, Čaušević fait l'apologie de la Turquie kémaliste pour sa gestion des waqfs, ses progrès économiques et culturels, son émancipation de la femme turque, et déclare même que « Kemal pacha est une personnalité historique dont l'époque actuelle ne peut pas encore complètement mesurer l'importance »⁷⁹. De tels propos suscitent l'enthousiasme des intellectuels progressistes, qui saluent le fait que le *Reis-ul-ulema* soit « prêt à aider au transfert de ces réformes [kémalistes] dans la vie sociale et familiale de nos musulmans »⁸⁰, mais provoquent un tollé parmi les oulémas conservateurs. Sulejman Sirri Kozarćanin accuse ainsi Čaušević d'être allé chercher ses idées religieuses en Turquie « où règne le gouvernement brutal de Kemal pacha », et avertit que « personne ne nous imposera et ne peut nous imposer [la suppression du voile] par la force et par des déclarations calquées sur celles du tyran Kemal pacha »⁸¹. Čaušević se retrouve vite sur la défensive et quand, le 10 janvier 1928, le quotidien « *Politika* » écrit à son tour que le *Reis-ul-ulema* est allé chercher son inspiration en Turquie, celui-ci s'empresse de démentir. L'assimilation des déclarations de Čaušević aux réformes de Mustafa Kemal reste néanmoins une des armes préférées de ses adversaires et, dans leurs brochures, Ali Riza Karabeg et Ibrahim Hakki Čokić accusent Čaušević de créer un « cinquième mazhab kémaliste »⁸² ou de vouloir « kémaliser » les musulmans⁸³. De manière plus générale, les oulémas conservateurs affichent une profonde hostilité envers le régime kémaliste, Čokić dénonçant le « 'léninisme' de Kemal »⁸⁴ et Sejfulah Proho affirmant que « la jeune intelligentsia turque amoral (..) a craché sur la Charia »⁸⁵. Or, si la Turquie kémaliste occupe une place aussi importante dans l'argumentation des uns et des autres, ce n'est pas seulement parce qu'en 1928, la Bosnie-Herzégovine n'a formellement cessé de faire partie de l'Empire ottoman que depuis vingt ans⁸⁶, ou parce que l'abolition du Califat, qui a privé les musulmans bosniens de leur autorité

⁷⁷ « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

⁷⁸ H. Ali Riza KARABEG, *Rasprava o hidžabu*, op.cit., p. 13.

⁷⁹ « Važne izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 10 décembre 1928. La question se pose de savoir dans quelle mesure les journalistes rapportent fidèlement les propos du *Reis-ul-ulema* sur la Turquie ou en accentuent l'orientation pro-kémaliste. Mais il reste que Čaušević ne leur oppose aucun démenti.

⁸⁰ « O reformama u muslimanskom društvenom životu », *Jugoslavenski list*, 6 janvier 1928.

⁸¹ « Na izjave Reis-ul-ulema Čauševića », *Politika*, 24 décembre 1927.

⁸² H. Ali Riza KARABEG, *Rasprava o hidžabu*, op.cit., p. 17.

⁸³ Ibrahim Hakki ČOKIĆ, *O teset-turu*, op.cit., p. 43.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁵ Sejfulah PROHO, « Frkai dalla », op.cit., p. 53.

⁸⁶ La Bosnie-Herzégovine a été occupée par l'Empire austro-hongrois à partir de 1878, mais n'a été annexée par celui-ci qu'en 1908.

religieuse suprême, date de quatre ans à peine. Aux liens historiques qui unissent les musulmans bosniens à la Turquie s'ajoute le fait que les réformes kémalistes servent de catalyseur à leurs interrogations sur les rapports entre islam et tenue vestimentaire, identité musulmane et identité nationale, appartenance à l'oumma et appartenance à l'Europe. De ce point de vue, les positions des partisans et des adversaires de Čaušević sur la Turquie kémaliste renvoient bien, *in fine*, à deux visions du monde opposées.

Sous-jacentes à leur perception de la Turquie kémaliste, de l'Europe et du monde musulman, ces deux visions du monde opposées apparaissent clairement dans le vocabulaire qu'emploient les uns et les autres pour caractériser leur époque. En effet, Čaušević et ses partisans ne cessent d'invoquer le « progrès » (*napredak*), lui-même fondé sur la science, la culture, l'éducation. Pour eux, l'important est de se conformer à l'« esprit du temps » (*duh vremena*) et de faire usage de sa « saine raison » (*zdrav razum*). Čaušević estime ainsi que « le temps change les points de vue, et ces points de vue arriérés et conservateurs [sur l'éducation des femmes] changeront aussi. Tout s'adaptera à l'esprit du temps. Du reste, l'homme doit vivre comme l'impose l'esprit du temps »⁸⁷. Oulémas réformistes et intellectuels progressistes perçoivent leur époque de manière fondamentalement optimiste, ce qui explique leur volonté de coller à cette époque, et donc de combler le retard économique et culturel de la communauté musulmane. Dans ce contexte, ils soulignent que l'islam n'est pas en opposition avec l'esprit du temps : devant les intellectuels progressistes de Sarajevo, Šukrija Kurtović déclare ainsi que « nous devons prendre la défense de l'islam et prouver que l'islam ne peut pas freiner le progrès. (...) L'islam non seulement n'interdit pas mais encourage le progrès, aucune autre religion n'encourage autant le progrès culturel que l'islam. Dans l'islam il n'y a aucun secret. Tout est soumis à la saine raison. L'islam ne peut entrer en conflit avec la vérité scientifique, matérielle, l'islam élève la raison au plus haut degré »⁸⁸. Čaušević, quant à lui, ne cesse d'insister sur l'importance de l'éducation et en fait même une obligation religieuse : « Le Coran exige que ses fidèles aient un caractère élevé, et cela ne peut être atteint sans connaissance. Le Coran nous appelle à apprendre et proclame 'Celui qui sait et celui qui ne sait pas ne sont pas égaux'. Nous voyons que celui qui sait plus triomphe toujours »⁸⁹.

La vision du monde qu'ont les adversaires de Čaušević est beaucoup plus pessimiste : à l'« esprit du temps », ils opposent le « désordre du temps » (*fesad-i zaman*) caractérisé par la corruption des mœurs et l'ignorance religieuse. S'adressant à Čaušević, le *džematski medžlis* de Sarajevo écrit ainsi que « dans votre réponse, il nous semble que vous ne tenez pas compte du désordre du temps, et d'une période où tout le monde cultivé cherche un moyen de limiter la licence des femmes, et alors que tous les responsables des autres religions s'écrient : 'Couvrez-vous !', vous donnez malheureusement avec vos déclarations des raisons pour que nos femmes, jusqu'alors voilées, se dévoilent »⁹⁰. Cette référence au désordre du temps se retrouve dans le *taqrir* de la curie électorale, qui y voit une raison d'insister sur le strict respect des normes religieuses (*azima*) plutôt que sur les possibilités de dérogation (*ruhsa*). Aux yeux des oulémas conservateurs, en effet, l'important n'est pas de vivre avec son temps mais de se protéger d'une époque corrompue en resserrant les rangs autour des préceptes islamiques. Pour Ali Riza Karabeg, « la foi est là pour que la vie et l'évolution humaines s'y adaptent, et non pas le contraire », et les réformes proposées par les partisans de Čaušević ne signifient rien d'autre qu'« exiger que les préceptes religieux, trésors de la foi, et la foi elle-

⁸⁷ « 'Ženski pokret' kod Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 15 décembre 1927.

⁸⁸ « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

⁸⁹ « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », *op.cit.*, p. 14.

⁹⁰ « Odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H.M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op.cit.*, pp. 17-24, ici p. 21.

même soient mis à bas et jetés dans le torrent de l'incroyance pour qu'il les étouffe et les noie »⁹¹. Quant à Ibrahim Hakki Čokić, il rejette l'idée de « saine raison » et lui oppose les siècles de jurisprudence chariatique : « La saine raison est ce qui a été confirmé par les siècles et non pas ce que chacun pense et soutient. La saine raison ne peut pas être partagée, et chez nos 'sains raisonneurs' [*zdrav-razumaši*] les opinions sont partagées. Les uns pensent que ce qu'ils pensent est sain et bon, les autres qui ont une opinion contraire estiment que leur découverte est utile et mène au succès, les troisièmes pensent encore autre chose, etc. Tout cela pris ensemble peut être faux et dommageable, en particulier quand cela s'oppose à ce que les siècles ont affiné et confirmé sur la base de la Charia et des sciences juridiques chariatiques »⁹². Deux visions du monde, deux conceptions de l'islam dans le monde et dans l'époque se font donc face dans la polémique de 1928. En outre, comme l'illustre cette dernière citation de Čokić, cette polémique oblige ses protagonistes à définir qui a l'autorité nécessaire pour discuter des questions religieuses et pour interpréter les sources de l'islam. C'est à cette question que nous allons maintenant nous intéresser.

Quelle parole légitime ? Entre intelligentsia, *ilmiyya* et *čaršija*

Le 6 décembre 1927, le *Reis-ul-ulema* déclare l'association culturelle « *Gajret* » compétente pour traiter de questions religieuses et appelle les intellectuels musulmans à venir prêcher à la mosquée. Ce faisant, il tente de dépasser l'opposition entre les intellectuels, éduqués dans les lycées d'Etat et dans les universités de Vienne, Zagreb ou Belgrade, et les oulémas, issus des madrasas et des établissements religieux de l'Empire ottoman. Mais, dans les faits, les déclarations de Čaušević ne font que réveiller le conflit de légitimité qui oppose l'intelligentsia à l'*ilmiyya*, chacune considérant la parole de l'autre comme illégitime. Ainsi, au cours de la polémique de 1928, les intellectuels déniaient aux oulémas le droit de traiter des questions de société. Pour ce faire, ils rappellent que les oulémas étaient à l'époque austro-hongroise hostiles à toute scolarisation des enfants musulmans, les accusent d'être responsables de l'« arriération » de la communauté musulmane, et les traitent d'ignorants, d'analphabètes, de rétrogrades, d'obscurantistes, de fanatiques. Parallèlement, les intellectuels opposent l'« islam véritable » à l'interprétation erronée qu'en feraient les « semi-*hojas* » et les « pseudo-oulémas », afin de mieux contester leur monopole sur l'interprétation de l'islam. Devant les intellectuels de Sarajevo, Šukrija Kurtović se moque ainsi des « petits *hojas* conservateurs qui ont puisé l'essentiel de leur savoir dans le *bergivija* [⁹³] », et les déclare « coupables de s'être simplement mêlés à la discussion. Dans leur ignorance, ils ne savent pas quel tort ils ont fait à l'islam avec ce qu'ils ont dit jusqu'à présent et ce qu'ils répètent sans cesse aujourd'hui ». Puis il conclut sa diatribe par ces mots : « Nous ne devons pas laisser des ignorants s'occuper des questions religieuses »⁹⁴. Une semblable remise en cause du monopole des oulémas sur l'interprétation de l'islam se retrouve dans plusieurs résolutions d'intellectuels affirmant que, « pour commenter les dogmes philosophico-islamiques, il ne suffit pas d'une éducation reçue dans une madrasa de province et d'un *kiyafet* [habit] de *hoja* »⁹⁵, ou que « les gens qui s'arrogent illégalement le titre de *hoja*, majoritairement

⁹¹ H. Ali Riza KARABEG, *Rasprava o hidžabu*, op.cit., p. 21.

⁹² Ibrahim Hakki ČOKIĆ, *O treset-turu*, op.cit., p. 46.

⁹³ Catéchisme musulman rédigé par Muhamed Birgivi (1522-1573), et ayant connu de nombreuses éditions et copies.

⁹⁴ « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

⁹⁵ « Mostar i otkrivanje muslimanki », *Večernja pošta*, 28 décembre 1927.

éduqués dans le *hanikah* de Sarajevo (une école religieuse élémentaire qui n'équivaut même pas au premier degré) [⁹⁶], n'ont pas le droit de donner leur avis sur ces questions »⁹⁷.

Les oulémas conservateurs ne manquent pas de répondre à ces attaques. Ceux de Banja Luka protestent ainsi qu'« il n'est pas vrai que nous sommes des obscurantistes, des ignorants et des réactionnaires, comme [les intellectuels] nous appellent, la vérité est au contraire que tout cela se trouve dans leur classe. Ils sont les vrais coupables de l'arriération des musulmans dans ces régions car ils donnent avec leur comportement indécent un mauvais exemple à chaque frère musulman, ce qui fait qu'une grande majorité des musulmans hésitent à suivre leur voie et ne peuvent permettre que leur enfant soit éduqué de la manière dont ils ont été éduqués et dont ils se sont éloignés de la communauté islamique »⁹⁸. Aux intellectuels qui contestent leur monopole sur l'interprétation de l'islam, les oulémas répliquent en leur niant tout droit à s'aventurer dans ce domaine. D'une part, font-ils remarquer, les intellectuels ont une connaissance très superficielle de l'islam et de ses préceptes. D'autre part, ils se sont éloignés de la communauté musulmane, quand ils ne l'ont pas purement et simplement reniée. Ali Riza Karabeg ironise ainsi sur « nos prétendus intellectuels [qui] ont entendu ou lu dans une version plusieurs fois rapportée une citation du Coran ou des hadiths, et se sont crus de ce fait capables de rentrer dans des discussions larges et approfondies sur l'islam »⁹⁹. Ibrahim Hakki Čokić, quant à lui, refuse purement et simplement de discuter le contenu des résolutions adoptées par les assemblées d'intellectuels, car « ces assemblées n'avaient pas en vue la religion et ses fins, mais quelque chose de très différent : la vie contemporaine des Européens, et peut-être même des francs-maçons, qui situent tout le bonheur de l'humanité dans la sphère matérielle »¹⁰⁰.

Le conflit qui oppose *ilmiyya* et intelligentsia sur leur légitimité respective à traiter des questions sociales et religieuses joue donc bien un rôle dans la polémique de 1928. Mais cette ligne de partage majeure ne doit pas masquer les points de passage existant entre *ilmiyya* et intelligentsia, ainsi que les conflits internes à chacun des deux groupes. Čaušević lui-même, par son itinéraire personnel et ses prises de position, se situe à mi-chemin entre l'*ilmiyya* et l'intelligentsia. Ce n'est du reste pas un hasard si, alors même qu'ils contestent le monopole de l'*ilmiyya* sur l'interprétation de l'islam, les intellectuels ne cessent d'affirmer que Čaušević est le plus compétent dans ce domaine, et mettent en avant ses titres religieux : Šukrija Kurtović se plaint ainsi à rappeler que le *Reis-ul-ulema* est « *mula* de La Mecque et de Médine et *mula* d'Istanbul, possesseur d'un titre que ne lui a pas donné Kemal pacha mais le Calife »¹⁰¹, et la résolution des intellectuels de Sarajevo le présente comme « le seul chef religieux musulman des Balkans avec un *menşur* [accréditation du *Şeyh-ül-islam* d'Istanbul] »¹⁰². Au demeurant, Čaušević n'est pas le seul protagoniste de la polémique de 1928 à se situer entre *ilmiyya* et intelligentsia – Osman Nuri Hadžić en est un autre exemple¹⁰³ – ou à entretenir des relations apaisées avec les intellectuels. La preuve en est que plusieurs oulémas – Čaušević, mais aussi Abdulah Ajni Bušatlić, le mufti de Travnik Sakib Korkut et quelques

⁹⁶ Les auteurs de cette résolution font probablement allusion au *mekteb* (école élémentaire islamique) situé dans l'enceinte de la madrasa Gazi Husrev-beg de Sarajevo.

⁹⁷ « Feredža i fes », *Politika*, 27 janvier 1928.

⁹⁸ « Muslimanska Krajina protiv Reis-ul-uleme », *Politika*, 24 janvier 1928.

⁹⁹ H. Ali Riza KARABEG, *Rasprava o hidžabu*, *op.cit.*, p. 9.

¹⁰⁰ Ibrahim Hakki ČOKIĆ, *O teset-turu*, *op.cit.*, p. 61.

¹⁰¹ « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

¹⁰² « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

¹⁰³ Osman Nuri Hadžić (1869-1937) étudie à l'école des juges chariatiques de Sarajevo puis à l'université de Vienne. Il est un des principaux promoteurs du réformisme islamique en Bosnie-Herzégovine, et occupe le poste de directeur de l'école des juges chariatiques de 1912 à 1914, malgré l'opposition d'une partie de l'*ilmiyya*.

autres – participent à la préparation du Congrès des intellectuels organisé par « *Gajret* ». La finalité de ce congrès n'est donc pas d'affirmer la légitimité des intellectuels contre celle des oulémas, mais au contraire d'intégrer ces derniers dans une définition plus large de l'intellectuel. Qu'un tel projet survive à la polémique de 1928 suggère que la frontière entre *ilmiyya* et intelligentsia n'est pas aussi infranchissable que certains discours pourraient le laisser croire. Que le *Reis-ul-ulema* assure la présidence du congrès montre une fois de plus la place particulière qu'il occupe dans les rapports entre ces deux groupes.

La participation de certains oulémas aux activités de « *Gajret* » souligne dans le même temps les conflits internes à l'*ilmiyya* de Bosnie-Herzégovine. En 1928, celle-ci apparaît en effet divisée entre conservateurs et réformistes, l'attitude envers les déclarations de Čaušević servant à les départager. Les intellectuels ayant des difficultés à argumenter sur les questions de nature strictement religieuse, la polémique de 1928 se réduit même progressivement à une controverse entre oulémas conservateurs et oulémas réformistes, comme l'attestent l'échange épistolaire entre Čaušević et le *džematski medžlis* de Sarajevo ou la publication des brochures de Bušatlić, Karabeg et Čokić. Or, les oulémas réformistes tels que Čaušević et Bušatlić n'ont pas sur les rapports entre intelligentsia et *ilmiyya* les mêmes positions que les intellectuels progressistes. Certes, Čaušević et Bušatlić utilisent parfois le langage des intellectuels pour parler des oulémas : le premier critique les « ignorants en *kiyafet* [habits] d'oulémas »¹⁰⁴, et le second estime que « les *hojas* sont vraiment les premiers coupables pour notre arriération »¹⁰⁵. Mais, dans le même temps, Čaušević comme Bušatlić gardent une certaine distance envers les intellectuels. Čaušević les appelle à participer à la discussion des questions religieuses, mais il leur attribue une part de responsabilité dans l'« arriération » de la communauté musulmane. Selon Čaušević, en effet, « notre intelligentsia est en grande partie coupable du conservatisme des masses, car elle ne rentre pas en contact avec les masses »¹⁰⁶. Bušatlić a une opinion similaire, et donne aux oulémas le dernier mot en matière religieuse : « J'ai dit que chacun pouvait discuter [les questions religieuses] selon ses capacités, mais seules les personnes ayant une profonde connaissance de la religion islamique peuvent tirer les conclusions importantes. L'intelligentsia peut être admise dans la discussion sur de telles questions en vue d'éventuelles contributions concernant en particulier la réalisation et la mise en œuvre pratique des questions discutées, mais leur voix ne peut avoir qu'une valeur consultative »¹⁰⁷.

Prise dans son ensemble, l'intelligentsia apparaît moins divisée que l'*ilmiyya*. En 1928, aucun intellectuel ne prend position contre le *Reis-ul-ulema*, et les habituels conflits entre intellectuels pro-serbes et pro-croates ou entre partisans de différents partis politiques semblent pour un temps oubliés. Mais de nouvelles tensions voient le jour, concernant entre autres l'attitude à adopter envers les oulémas. En janvier 1928, Edhem Bulbulović reproche ainsi à la résolution des intellectuels progressistes de Sarajevo d'user d'un « style exagérément doux » et d'en appeler à l'*ulema-medžlis* et à la curie électorale, qualifiés par Bulbulović d'« instances marginales dont on sait par avance qu'elles sont négativement disposées sur la question soulevée ». Puis ce même Bulbulović appelle l'intelligentsia à une action décidée contre les oulémas conservateurs : « Ceux que les circonstances actuelles n'ont pas pu ramener à la raison et qui ne se laissent pas convaincre par des arguments concrets, il ne faut même pas les implorer. Il faut leur marcher dessus et ne pas leur prêter attention. Les obscurantistes qui présentent l'islam comme une religion obsolète et anti-culturelle doivent

¹⁰⁴ « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », *op.cit.*, pp. 13-14.

¹⁰⁵ Hafiz A. BUŠATLIĆ, *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini*, *op.cit.*, p. 8.

¹⁰⁶ « Važne izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 10 décembre 1927.

¹⁰⁷ « Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave », *Politika*, 15 janvier 1928.

être détruits et empêchés d'agir au nom de l'islam lui-même »¹⁰⁸. En septembre 1928, Ahmed Muradbegović s'en prend à son tour aux tergiversations de l'intelligentsia, après que le Congrès des intellectuels a passé sous silence la question du voile. Critiquant d'abord le choix des intervenants et la conduite des débats, Muradbegović estime que ce congrès « a pris l'importance d'un banal rassemblement de *čaršija*, et en aucun cas d'un congrès d'intellectuel ». Puis, à propos de la résolution sur la question féminine, il affirme que celle-ci est, « par sa tiédeur, équivalente au *taqdir* de la *hodžinska kurija* [curie des *hojas*, nom souvent donné à la curie électorale] »¹⁰⁹. Venant de Muradbegović, cette comparaison n'est certes pas un compliment : au lendemain de la publication du *taqdir*, il écrivait en effet que « le 10 juillet de cette année sont apparues au grand jour l'impuissance et la misère intellectuelle des *hojas* musulmans. Il faut se souvenir de ce jour. Ce jour-là s'est révélée leur ignorance de l'esprit du temps et a été enterrée leur autorité, qui n'a jamais découlé du savoir ou de l'érudition religieuse, mais du pur fanatisme. (...) Qu'à partir d'aujourd'hui ils écrivent des résolutions pour qui ils veulent et comme ils le veulent, ils ont trahi notre confiance et nous ne leur demandons plus d'explications, car ils ne les ont pas et ne savent pas les donner »¹¹⁰.

Le conflit de légitimité qui oppose l'intelligentsia à l'*ilmiyya* doit donc être saisi dans toute sa complexité. Entre outre, il ne doit pas masquer l'existence d'un troisième groupe qui, bien que n'apparaissant pas en tant que tel dans la polémique de 1928, pèse sur son déroulement et son issue, à savoir le *čaršija*. Au sens strict, ce terme désigne le marché traditionnel situé au centre des villes. Par extension, il désigne les artisans et les commerçants travaillant sur ce marché, et l'ensemble des élites urbaines traditionnelles. Au sein de la communauté musulmane, ces élites constituent un bastion de l'Organisation musulmane yougoslave (JMO) et lui fournissent bon nombre de ses cadres. Le *čaršija* musulman est aussi fortement représenté au sein des *džematski medžlis* qui constituent les fers de lance de l'offensive conservatrice contre Čaušević. Il n'est donc pas surprenant que le *čaršija* soit la cible de virulentes attaques de la part des intellectuels et des oulémas réformistes. Le journal « *Reforma* » devine derrière le *džematski medžlis* de Sarajevo l'influence des « éléments rétrogrades du *čaršija* sarajévien »¹¹¹, Abdulah Ajni Bušatlić s'exclame que Čaušević ne peut pas soumettre ses réponses à « l'instinct du *čaršija* »¹¹², et Ibrahim Fejić répond vertement à un commerçant membre de la JMO ayant critiqué les déclarations du *Reis-ul-ulema* : « cette opinion est celle d'un incompetent et il ne faut pas en tenir compte car elle vient du *čaršija*, de la boutique. Le *Reis efendi* doit aller de l'avant et ne pas avoir peur du *čaršija*, ne pas faire attention à ce que dit le *čaršija* dans cette affaire ni aux *hojas* qui sont seulement *hojas* par le *kiyafet* (habit), les *hojas* ne sont pas compétents pour discuter de cette question importante [du voile] et encore moins pour porter un jugement sur elle »¹¹³.

Intellectuels et oulémas réformistes dénoncent ouvertement l'ignorance et le conservatisme du *čarsija*, mais sont plus hésitants dans leur attitude envers la JMO. Il est vrai que ce parti se garde bien d'intervenir en tant que tel dans la polémique en cours, et que ses cadres locaux n'agissent que par le biais des *džematski medžlis*. « *Pravda* » (« Justice »), l'organe de la JMO, se refuse même à rendre compte de cette polémique, « laissant aux personnes compétentes le soin de discuter cette question [du voile et du chapeau] d'un point de vue

¹⁰⁸ « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 7 janvier 1928.

¹⁰⁹ Ahmed MURADBEGOVIĆ, « Kongres muslimana 'intelektualaca' », *op.cit.*

¹¹⁰ Ahmed MURADBEGOVIĆ, « Spašavajmo nauku islama od neukih hodža ! », *op.cit.*

¹¹¹ « Pred sastanak hodžinske kurije », *Reforma*, vol. I, n° 10, 6 juillet 1928, p. 2.

¹¹² Hafiz A. BUŠATLIĆ, *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini*, *op.cit.*, p. 18.

¹¹³ « Mišljenje mostarskih alima o izjavi g. Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 18 décembre 1927.

religieux dans le lieu approprié pour cela, et quand ils le considèreront nécessaire »¹¹⁴. Ce « silence » du principal parti musulman semble déconcerter les partisans de Čaušević. Le 1^{er} janvier 1928, lors de l'assemblée des intellectuels progressistes, Šukrija Kurtović écarte d'un revers de la main « les politiciens professionnels ou plutôt les politicards qui construisent leur popularité sur l'arriération des musulmans », car « ils sont incompétents pour donner leur opinion sur quelque question culturelle que ce soit »¹¹⁵. Mais, à la fin de l'assemblée, un participant propose de saluer la direction de la JMO pour son silence, car « qui ne dit mot consent ». Hakija Hadžić approuve le principe d'une telle déclaration, « car le couteau serait ainsi mis sous la gorge de la JMO », mais rappelle qu'il s'agit d'un rassemblement apolitique et rejette donc la proposition¹¹⁶. Peu de temps après, dans un article visant à définir les relations entre l'association « *Reforma* » et la JMO, Dževad Sulejmanpašić reproche à cette dernière de rester silencieuse, alors qu'elle compte des partisans dans la curie électorale et qu'elle domine l'assemblée des waqfs. Sulejmanpašić met alors la JMO en demeure de prendre position, et évoque la possibilité d'un affrontement ouvert entre « *Reforma* » et la JMO, avec la présentation de listes concurrentes aux élections des waqfs, voire aux élections législatives. Cette mise en garde de Sulejmanpašić peut faire sourire, au vu du déséquilibre des forces entre l'association « *Reforma* » et la JMO. Mais la dénonciation du silence de la JMO et l'exigence d'une prise de position publique renvoient à un enjeu plus large : quand ils critiquent le silence de la JMO ou quand ils dénoncent l'influence du *čaršija*, les intellectuels rejettent en fait ce qu'ils perçoivent comme l'antithèse d'un espace public moderne : de ce point de vue, le *čaršija* qu'ils dénoncent est moins celui du commerce et de l'artisanat que celui de la rumeur et de l'intrigue. A cet univers de l'informel, ils opposent leurs prises de parole explicites, par le biais des réunions publiques, des résolutions solennelles et des tribunes dans la presse. Mais cette prise de parole des intellectuels soulève une autre question – celle de savoir quel est le forum compétent pour débattre de questions de nature religieuse.

Quel forum compétent ? De la presse quotidienne à la curie électorale

Dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres, le principal vecteur de formation d'un espace public moderne est sans aucun doute la presse. Or, dans sa première phase qui va de mi-décembre 1927 à fin janvier 1928, la polémique autour des déclarations de Čaušević se déroule avant tout dans les colonnes de la presse quotidienne. L'utilisation de la presse pour débattre de questions religieuses est même une des innovations majeures introduites par la polémique de 1928. Ce surgissement dans l'espace public de débats jusqu'alors confinés au sein des institutions religieuses islamiques est en partie la conséquence des choix du *Reis-ul-ulema* lui-même : celui-ci reçoit les journalistes le 8 décembre 1927 pour expliciter ses déclarations faites dans les locaux de « *Gajret* », et déclare à cette occasion « qu'il ira à l'avenir très volontiers à la rencontre des journalistes et leur donnera toujours les explications nécessaires car il faut travailler à l'éducation et à l'élévation économique des musulmans en Bosnie-Herzégovine et la presse doit y participer »¹¹⁷. Peu après, il transmet à la presse le contenu de son échange épistolaire avec le *džematski medžlis* de Sarajevo. Cette prédilection pour la presse comme forum de discussion se retrouve chez les intellectuels, qui multiplient les résolutions et les tribunes en faveur du *Reis-ul-ulema*.

¹¹⁴ *Pravda*, 18 janvier 1928.

¹¹⁵ « Muslimanska inteligencija i izjave Reis-ul-uleme », *Jugoslavenski list*, 3 janvier 1928.

¹¹⁶ « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 2 janvier 1928.

¹¹⁷ « Poslije izjave Reis-ul-uleme », *Večernja pošta*, 9 décembre 1927.

L'attitude des oulémas conservateurs est beaucoup plus réservée. Certes, plusieurs d'entre eux répondent aux questions des journalistes ou adressent leurs propres résolutions à la presse, estimant comme Ali Riza Karabeg que « je ne suis pas vraiment pour que des discussions concernant nos affaires en particulier soient menées par le biais de quotidiens politiques, mais comme nous n'avons pas d'autre moyen d'agir, je dois le faire moi aussi »¹¹⁸. Mais, fondamentalement, les adversaires de Čaušević considèrent que la presse n'est pas le forum approprié pour débattre de questions religieuses. Dans sa deuxième lettre au *Reis-ul-ulema*, le *džematski medžlis* de Sarajevo lui rappelle ainsi avoir « exprimé la crainte que la manière dont la discussion sur ces questions purement religieuses a été transmise à la presse, et donc à l'opinion publique, pouvait avoir des conséquences très dommageables. Cette crainte s'est hélas avérée fondée et nous voyons aujourd'hui que cette question est davantage discutée par des gens incompetents que par des gens compétents, et ce d'une manière qui ne sert en rien les intérêts de la communauté islamique, et fait beaucoup de tort à la cause elle-même. Le *džematski medžlis* doit constater avec regret que vous êtes à blâmer pour le fait que cette affaire a pris une direction qu'elle n'aurait pas dû prendre »¹¹⁹. Cette prise de position provoque une vive réaction du journal « *Reforma* », qui se prononce au contraire pour une pleine publicité des débats : « « Le *džematski medžlis* exprime la crainte que le traitement public des questions religieuses va avoir des conséquences très dommageables et affirme que cette crainte s'est avérée fondée, car ont pris part à la discussion davantage de gens incompetents que de gens compétents. Ce *medžlis* est dans une grande erreur quand il considère la publicité du traitement des questions religieuses plus dommageable que le secret. Chaque débat sur la religion qui exclut a priori l'opinion publique laisse forcément un doute quant à la perfection des arguments des participants au débat. Aucune religion qui dissimule un détail aussi minime soit-il ne peut exiger de la raison et de l'âme humaine qu'elles l'acceptent entièrement »¹²⁰.

Dans les faits, la presse quotidienne cesse vite d'être le lieu privilégié où sont discutées les déclarations controversées du *Reis-ul-ulema*. D'une part, face aux pressions de ses adversaires, celui-ci est amené à prendre ses distances vis-à-vis de la presse. Répondant aux critiques du *džematski medžlis* de Sarajevo, il affirme d'abord avec une certaine mauvaise foi qu'il ne lit pas les journaux et qu'il n'est pas au courant des remous suscités par ses déclarations. Puis, fin janvier, devant l'assemblée des waqfs, il déclare que les journalistes qu'il a reçus en décembre « ont tout présenté de manière déformée et ont choisi des titres très spectaculaires de caractère réformiste, ce qui ne correspond pas à la vérité »¹²¹. D'autre part, la presse quotidienne hésite elle-même sur l'attitude à adopter : en décembre 1927 et janvier 1928, elle se fait largement l'écho de la polémique en cours, mais insiste déjà sur sa neutralité et précise que « nous ne voulons pas nous immiscer dans les affaires internes de nos frères musulmans »¹²². Dans les mois qui suivent, elle cesse de suivre les débats entre partisans et adversaires de Čaušević, abandonnant ce rôle aux revues culturelles musulmanes « *Gajret* », « *Novi Behar* » et « *Reforma* ». La discussion des questions religieuses soulevées par les déclarations de Čaušević est alors progressivement remonopolisée par l'*ilmiyya* et les institutions religieuses islamiques.

Les adversaires de Čaušević considèrent en effet qu'en s'adressant directement à la presse, celui-ci a contourné les institutions religieuses islamiques et violé le Statut de 1909

¹¹⁸ H. Ali Riza KARABEG, *Rasprava o hidžabu*, op.cit., p. 1.

¹¹⁹ « Odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », op.cit., p. 17.

¹²⁰ « Zablude sarajevskog džematskog medžlisa », *Reforma*, vol. I, n° 3, 6 avril 1928, p. 2.

¹²¹ « Reis-ul-ulema o svojim izjavama », *Jugoslavenski list*, 31 janvier 1928.

¹²² « Reforme među muslimanima », *Večernja pošta*, 7 janvier 1928.

régissant leur fonctionnement interne. Ainsi, la résolution adoptée à Tuzla par les adversaires de Čaušević rappelle que « M. le Reis, à lui seul, personnellement, ne forme pas l'*ulema-medžlis*. Il est simplement un de ses membres et son président. Seul, il n'est donc pas compétent pour faire des déclarations et des fatwas à sa guise, et en particulier pour traiter avec précipitation de grandes et importantes questions qui pénètrent profondément tant la vie religieuse et morale que la vie sociale des musulmans. (...) C'est pourquoi nous appelons tous les facteurs [de décision] à ne pas permettre à un individu de résoudre de telles questions à sa guise, fut-il le *Reis-ul-ulema*, mais à lui ordonner de toujours consulter les membres de l'*ulema-medžlis* d'abord, et les muftis ensuite. En cas de désaccords entre eux, il faut que soient convoqués les autres oulémas de renom pour une enquête qui résoudra cette question et fera un communiqué précis dans lequel elle exposera les différents points de vue et en particulier les raisons pour lesquelles a été prise la résolution finale »¹²³.

S'engage alors entre adversaires et partisans de Čaušević un débat sur la responsabilité de ce dernier devant l'*ulema-medžlis* et la curie électorale. Sans surprise, les partisans de Čaušević estiment qu'il est le plus compétent pour interpréter les préceptes islamiques, et qu'il n'a pas de compte à rendre pour ses déclarations. Abdulah Ajni Bušatlić affirme ainsi que « pour ses déclarations, le *Reis-ul-ulema* est responsable devant Dieu et devant personne d'autre. Nul n'a le droit de le tenir pour responsable de ses déclarations, et le *džematski medžlis* de Sarajevo, composé de laïcs, moins que personne. Naturellement, il serait préférable que de telles questions soit débattues par un forum d'intellectuels islamiques compétents, de formation religieuse et séculière, et qui aurait valeur de *icma-i ümmet* [consensus de l'umma]. (...) Bien que la *hodžinska kurija* a autrefois imposé au *Reis-ul-ulema* une sorte de veto, selon lequel il ne pouvait seul, et donc sans elle, donner à qui que ce soit son opinion sur ce qui était autorisé ou interdit dans la religion, (...) on ne peut pas parler d'une quelconque responsabilité du *Reis-ul-ulema* sur la base de cette décision de la curie, y compris dans le cas où ses déclarations ne correspondraient pas aux pensées des *fuqahas* (juristes chariatiques), car ses déclarations ne sont contraignantes pour personne »¹²⁴. A cela, les adversaires de Čaušević rétorquent que celui-ci a outrepassé son mandat et doit répondre de sa violation du Statut de 1909 : « il n'est pas vrai qu'il n'est responsable devant personne sauf Dieu. Comment les choses se régleront entre Dieu et lui, c'est l'affaire de Dieu. Mais il est responsable devant le *millet* [peuple] islamique au sein duquel il a provoqué un grand trouble avec ses déclarations imprudentes, car il occupe la plus haute position religieuse parmi nous. S'il n'occupait pas la position de *Reis-ul-ulema*, il ne serait qu'un individu comme un autre, et il tomberait sous le raisonnement que M. Bušatlić expose dans son propos sur les individus. En outre, sur la base du statut d'autonomie chaque membre de l'*ulema-medžlis* – et le *Reis* lui-même – est responsable devant la *hodžinska kurija* pour toute violation injustifiée des préceptes islamiques, en particulier si elle est grave, ainsi que pour les actes immoraux. Si ce n'était pas le cas, tous les membres de la direction [religieuse] seraient sans contrôle et pourraient faire ce qu'ils veulent sans que personne ne puisse leur demander des comptes »¹²⁵.

Si les adversaires de Čaušević exigent et obtiennent que les instances religieuses islamiques se saisissent des déclarations du *Reis-ul-ulema*, reste à préciser quel est le « forum islamique » compétent pour le faire. Or, plusieurs difficultés se présentent à ce sujet. D'une part, le Statut de 1909 prévoit dans son article 142 que les questions doctrinales et chariatiques controversées doivent être tranchées par le *Şeyh-ül-islam* d'Istanbul, une institution supprimée en même temps que le Califat en 1924. D'autre part, les adversaires de

¹²³ « Tuzla protiv Reis-ul-ulema », *Večernja pošta*, 11 janvier 1928.

¹²⁴ « Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave? », *Politika*, 15 janvier 1928.

¹²⁵ Ibrahim Hakki ČOKIĆ, *O teset-turu, op.cit.*, p. 60.

Čaušević s'adressent de manière dispersée aux instances existantes : le *džematski medžlis* de Sarajevo demande à l'*ulema-medžlis* de se prononcer sur les déclarations de Čaušević, les oulémas conservateurs de Tuzla adressent la même requête à l'assemblée des waqfs, le *džematski medžlis* de Mostar somme enfin les muftis de se prononcer sur la question du voile et du chapeau. Malgré tout, la curie électorale émerge assez vite comme le forum compétent pour examiner les déclarations de Čaušević. Dans son article 143, en effet, le Statut de 1909 prévoit que la curie électorale peut destituer le *Reis-ul-ulema* au cas où il ne remplirait plus les conditions requises pour sa fonction, parmi lesquelles figure (art. 127) « une attitude religieuse, morale et civique louable »¹²⁶. En outre, les autres instances religieuses cherchent manifestement à éviter de se prononcer sur la polémique en cours : les membres de l'*ulema-medžlis* se déclarent dans l'impossibilité d'examiner les déclarations du *Reis-ul-ulema*, tout en les désapprouvant implicitement¹²⁷, la plupart des muftis se terrent dans un silence prudent, et l'assemblée des waqfs transmet les demandes qu'elle a reçues à la curie électorale. Une telle attitude vaut du reste à ces diverses instances d'être accusées de lâcheté par certains adversaires de Čaušević. Le choix de la curie électorale comme forum compétent pour examiner les déclarations du *Reis-ul-ulema* est donc, en partie, un choix par défaut.

Reste à connaître les réactions du principal intéressé. Le 13 janvier 1928, un proche du *Reis-ul-ulema* croit savoir que celui-ci « restera sur la même ligne quelle que soit la position de la *hodžinska kurija* » et refusera « toute demande, d'où qu'elle vienne, de discuter des préceptes religieux »¹²⁸. Mais, à la fin de ce même mois, devant l'assemblée des waqfs, Čaušević propose lui-même que le conflit qui l'oppose à certains *džematski medžlis* soit tranché par la curie électorale, et évoque la possibilité de démissionner si celle-ci désapprouvait son action. Čaušević apparaît donc plus légaliste que certains de ses partisans, qui continuent à dénier à la curie électorale le droit de se prononcer sur les déclarations du *Reis-ul-ulema*. Fin janvier, les intellectuels musulmans de Zagreb déclarent ainsi que, « au cas où les membres de la *hodžinska kurija* n'étaient pas d'accord avec l'opinion et l'interprétation du très saint *Reis-ul-ulema*, et qu'ils exprimaient une opinion contraire, l'assemblée des musulmans de la ville de Zagreb ne reconnaîtrait pas une telle décision pour la raison que la majorité des membres de la *hodžinska kurija* n'est pas qualifiée, du fait d'une connaissance insuffisante de l'interprétation de base du Coran, et que dès maintenant le *čaršija* conservateur s'efforce d'influencer les membres de la *hodžinska kurija* pour qu'ils désavouent les déclarations du très saint *Reis-ul-ulema* »¹²⁹. Six mois plus tard, le journal « *Reforma* » conteste que l'article 143 du Statut de 1909 puisse s'appliquer aux déclarations du *Reis-ul-ulema* et considère que « le fait qu'il pense que tel ou tel savant musulman a interprété plus justement le Coran et les hadiths ne rentre pas dans les compétences de la *hodžinska kurija* »¹³⁰.

Ces voix isolées sont de peu de poids et, quand la curie électorale se réunit en juillet 1928, elle est largement acceptée comme le forum devant clore la polémique ouverte huit mois plus tôt. Čaušević lui-même déclare en ouverture de la session de la curie électorale que « selon la loi la question de ses déclarations ne relève pas de la curie », mais qu'il accepte toutefois de se soumettre à ses décisions¹³¹. En n'engageant pas de procédure de destitution du *Reis-ul-*

¹²⁶ « Statut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini », *op.cit.*, p. 63.

¹²⁷ « Odgovor trojice članova ulema medžlisa (Okića, Kadića i Bahtijarevića) džematskom medžlisu », dans H.M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, *op.cit.*, p. 16.

¹²⁸ « Stav Reis-ul-uleme », *Večernja pošta*, 13 janvier 1928.

¹²⁹ « Feredža i fes », *Politika*, 27 janvier 1928

¹³⁰ « Pred sastanak hodžinske kurije », *Reforma*, vol. I, n° 10, 6 juillet 1928, p. 2.

¹³¹ « Hodžinska kurija i Reis-ul-ulema », *Jugoslavenski list*, 11 juillet 1928.

ulema, la curie électorale déçoit sans doute les adversaires de Čaušević. Mais sur les infractions de ce dernier au Statut de 1909 ou sur le fonctionnement des institutions religieuses islamiques, elle leur donne largement raison dans son *taqrir* : « La publication de fatwas chariatiques est de la compétence exclusive des muftis. De ce point de vue, le *Reis-ul-ulema* et l'*ulema-medžlis* n'ont pour la résolution de questions religieuses et éducatives importantes que le droit de convoquer une enquête de spécialistes religieux et laïcs (art. 141 du Statut). Pour les questions contestées ou équivoques il faut demander la décision du forum le plus élevé (art. 142 du Statut) »¹³². En outre, la curie fait suivre son *taqrir* d'un communiqué disant : « En rendant le *taqrir* public, nous estimons nécessaire de préciser que nous le faisons parce que cette question a été portée devant la curie par la voie de la publicité la plus large. Dans le même temps, nous soulignons que nous condamnons fermement un tel traitement de questions délicates et nous appelons tous nos frères, et en particulier l'*ilmiyya*, à s'abstenir à l'avenir de telles démarches, car cela nous déshonore aux yeux des non-musulmans et détruit les liens sans lesquels notre existence est mise en péril »¹³³. La curie électorale dénie donc à la presse le droit de s'emparer des questions religieuses et confirme les institutions religieuses islamiques comme seul forum compétent pour traiter ces questions. La tentative de Čaušević et de ses partisans de débattre des questions religieuses dans un espace public large et ouvert se solde donc par un échec.

Quelles sources pertinentes ? Čaušević et le droit à l'*ijtihād*

La polémique de 1928 ne conduit pas seulement à une intense discussion sur le forum compétent pour examiner les déclarations du *Reis-ul-ulema*. Elle s'accompagne aussi de désaccords sur la hiérarchisation des sources pertinentes de l'islam et sur les conditions d'exercice de l'*ijtihād*, et donc de l'interprétation de ces sources. L'échange épistolaire entre Čaušević et le *džematski medžlis* de Sarajevo est, de ce point de vue, particulièrement significatif. Dans sa première lettre au *Reis-ul-ulema*, en effet, le *džematski medžlis* écrit que « vous avez fait ces déclarations en tant que chef religieux de tous les musulmans de Bosnie-Herzégovine, mais sans aucun argument. (...) Vos déclarations ne sont pas en accord avec l'interprétation des préceptes religieux par d'autres dignitaires et d'autres oulémas, et par les manuels reconnus aujourd'hui »¹³⁴. A cela, Čaušević répond en signalant que les auteurs islamiques ne sont pas d'accord entre eux sur la question du voile et que, en ayant fait un jour la remarque à un de ses professeurs istanbouliotes¹³⁵, celui-ci lui conseilla : « Apprend le Coran, efforce-toi de comprendre ses commandements, ses interdits, ses instructions et ses enseignements. Ne regarde pas les différentes interprétations dans les *tafsirs* [commentaires du Coran], regarde seulement comment tu vas comprendre certains mots du sublime Coran, et ensuite suis ce que t'indique le Coran, car le Coran est là pour toujours et pour toutes les époques, et les interprétations de différents commentateurs sont de nature passagère »¹³⁶.

A l'étude des ouvrages religieux, Čaušević préfère donc la lecture et l'interprétation directe du Coran. C'est du reste sur ce point que se cristallise et s'envenime le conflit qui l'oppose au *džematski medžlis*. Dans sa deuxième lettre au *Reis-ul-ulema*, celui-ci lui reproche en effet de

¹³² *Takrir, op.cit.*, pp. 3-4.

¹³³ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁴ « Pismo džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », dans H.M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave, op.cit.*, pp. 8-10, ici p. 9.

¹³⁵ Selon Ibrahim Hakki Čokić, il s'agirait de Ismail Hakki Manastirli (1846-1912), ouléma ayant enseigné le *fiqh* dans plusieurs établissements d'enseignement supérieur d'Istanbul, et ayant contribué à plusieurs revues d'orientation réformiste.

¹³⁶ « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », *op.cit.*, pp. 12-13.

se servir du Coran pour affirmer que la femme musulmane peut découvrir son visage, en négligeant les autres sources de la Charia que sont les hadiths, l'*ijma* (consensus des oulémas) et le *qiyas* (raisonnement par analogie), et qui contredisent une telle affirmation. Puis le *džematski medžlis* dénie à Čaušević le droit de s'ériger en *mujtahid* (libre interprète du Coran), car la pratique de l'*ijtihad* est réservée à une catégorie supérieure de *fuqahas* (juristes chariatiques) à laquelle n'appartient aucun ouléma vivant. Mais, dans sa deuxième réponse, Čaušević persiste à faire du Coran la seule source religieuse pertinente à ses yeux : « Mes réponses sont en accord avec ce que Dieu prescrit dans le Coran, et bien que je connaisse ce que les juristes chariatiques et les commentateurs ont dit, je souhaite m'en tenir aux prescriptions du sublime Coran car il est pour toujours et pour toutes les époques. Le Coran m'y appelle, car il m'ordonne de réfléchir, d'apprendre et de rechercher. Je n'ai pas besoin de votre autorisation dans ce domaine, et il est inutile de me refuser ce à quoi m'appelle Allah tout puissant. (...) Je connais bien la répartition des juristes chariatiques. Cette répartition a été faite par des hommes et n'est en rien prescrite par le Coran. (...) En outre, vous savez que la religion de l'islam ne connaît pas de forum qui puisse interdire ce que le Coran a autorisé ou autoriser ce que le Coran a interdit »¹³⁷.

Le ton du *džematski medžlis* devient alors plus accusatoire. Celui-ci estime tout d'abord que la deuxième réponse de Čaušević « n'est en aucun cas une vraie réponse, car elle ne contient aucun argument (*dalil*) chariatique, ni hadith, ni *ijma*, ni *qiyas*, ni référence aux livres chariatiques, mais seulement votre interprétation arbitraire de versets du Coran, justifiée et étayée par rien ». Puis il accuse Čaušević de rejeter l'ensemble des juristes chariatiques et des commentateurs reconnus, et lui dénie une nouvelle fois le droit d'interpréter le Coran : « Vous vous êtes approprié l'interprétation du sublime Coran et vous ne reconnaissez pas l'interprétation de nombreux spécialistes plus grands, plus capables et plus reconnus, ce dont il découle clairement que vos fanfaronnades avec le sublime Coran ne sont qu'une supercherie pour les ignorants. Le nouveau *mazhab* que vous avez emprunté aux kémalistes et que vous essayez d'implanter parmi nous, non seulement ne s'accorde pas avec les préceptes du Coran, mais constitue en fait un rejet du Coran et de ses préceptes et une violation de la Charia et de la morale islamique. (...) Le *džematski medžlis* sait que chacun peut se servir des sources s'il possède les qualifications pour cela, mais le *džematski medžlis* sait aussi que pour se servir des sources coraniques sont nécessaires des qualifications que ni vous, ni l'*ilmiyya* actuelle ne possèdent, et que par conséquent votre interprétation des sources coraniques ne peut être considérée comme faisant autorité ». Puis le *džematski medžlis* conclue qu'en se comportant de la sorte, Čaušević a perdu le droit d'occuper la fonction de *Reis-ul-ulema* : « en ne reconnaissant aucune source chariatique en dehors du Coran, bien que les trois autres sources chariatiques (hadiths, *ijma* et *qiyas*) soient attestées par le Coran, et en ne reconnaissant pas non plus leur interprétation par les interprètes et les commentateurs reconnus, dont l'interprétation est contraire à la vôtre, et comme vous n'avez pas étayé votre interprétation par les sources chariatiques nécessaires, vous vous êtes éloigné de notre *mazhab* et ce faisant vous avez perdu les qualifications nécessaires pour votre position »¹³⁸. C'est, à peu de choses près, l'argumentation qui se retrouve dans l'appel adressé par le *džematski medžlis* de Sarajevo à la curie électorale en juillet 1928 :

« Notre *Reis-ul-ulema* s'arroge le droit à l'*ijtihad*, probablement afin de justifier son éloignement des livres chariatiques. De plus il ne se contente pas d'être un *mujtahid* ordinaire, mais se place au-dessus de tous les *mujtahids* et annule leurs décisions unanimes. L'*ilmiyya* de la Charia a indiqué précisément les conditions pour être *mujtahid* et leurs qualifications,

¹³⁷ « Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », *op.cit.*, pp. 24-25.

¹³⁸ « Drugi odgovor džematskog medžlisa Reis-ul-ulemi », *op.cit.*, pp. 36-37, 39 et 44-45.

pour que le peuple ignorant ne soit pas abusé par des *mujtahids* autoproclamés. D'après ces conditions pour l'*ijtihād*, non seulement notre *Reis-ul-ulema* n'a pas les conditions pour l'*ijtihād* mais il ne rentre dans aucune des six catégories de *fuqahas* car l'*ijtihād* ne peut s'obtenir par les positions et les décorations officielles, mais seulement par la possession des conditions prescrites. Les grands savants islamiques qui ont passé toute leur vie à apprendre, à étudier et à transcrire les savoirs religieux et qui se sont spécialisés dans ce domaine, ont conclu il y a quatre siècles que même à leur époque, il n'y avait pas de *mujtahid*. Il est donc tout à fait clair qu'il n'y en a pas non plus aujourd'hui à notre époque matérialiste, quand chacun s'occupe de tout sauf des savoirs religieux. Ces savants, dont le savoir et la croyance sont dignes de foi, ont dit explicitement dans leurs livres : 'Celui qui n'a pas les conditions pour l'*ijtihād* doit s'en tenir à l'opinion de son imam (*mujtahid*), et ce quand bien même cette opinion – à son avis – contredirait le Coran et les hadiths, car il y a des versets et des hadiths qui sont *mansukh* [abrogés], *mu'awal* [allégoriques], *mukhassas* [spécifiques] et *murajjah* [préférés], et seuls les *mujtahids* les connaissent, et donc seuls les *mujtahids* peuvent comprendre de manière fiable la signification du Coran et des hadiths. Ce qui est encore pire, notre chef religieux – comme il apparaît dans ses déclarations et ses réponses – ne reconnaît qu'une seule des quatre sources (*dalil*) de la Charia, à savoir le Coran, et même celui-ci, bien qu'il ne le connaisse pas, il l'interprète à sa guise et ne reconnaît les interprétations d'aucun *mufasssir* [commentateur], et ignore tout simplement les trois autres sources. Un tel individu, qui transforme le *haram* [illicite] en *mubah* [autorisé], qui ne reconnaît pas les livres chariatiques, qui ne reconnaît aucun *mazhab* et ce faisant viole la Constitution de notre Etat, qui se mêle de choses pour lesquelles il n'est pas à la hauteur, qui ne protège pas ce qu'il a le devoir de protéger, peut-il occuper la place de chef religieux ?! »¹³⁹

Par bien des aspects, la manière dont est posée la question de l'*ijtihād* au cours de la polémique de 1928 rappelle de nombreux autres débats suscités à travers le monde musulman par l'émergence du réformisme islamique. Ainsi, les adversaires conservateurs de Čaušević estiment que toutes les questions chariatiques possibles ont été traitées par les premières générations de *mujtahids*, qu'aucun ouléma vivant ne remplit les conditions requises pour être *mujtahid*, et que les portes de l'*ijtihād* sont définitivement closes. Ils insistent sur la nécessité de se conformer au *mazhab* hanéfite fondé au VIII^e siècle par Abu Hanifa (699-765), et font des ouvrages religieux publiés au cours des siècles des instruments obligés dans l'approche des sources islamiques. Pour Sejfulah Proho, « les imams (*mujtahids*) les plus capables, les plus pieux et les plus proches de l'époque du Prophète, qui sont les représentants de Dieu et les vrais successeurs du Prophète, ont dans un grand effort extrait du Coran et des hadiths toutes les questions chariatiques que l'esprit et la raison de l'homme peuvent atteindre, comprendre et mettre dans les livres, et il ne nous est pas permis (...) d'extraire des dites sources par notre seule raison des questions chariatiques que les imams compétents susmentionnés ont déjà épuisées il y a peut-être douze ou treize siècles. Tout autre qu'eux a donc l'obligation de suivre un des dits imams et de s'en tenir à son *mazhab* »¹⁴⁰. Le fait que Čaušević se comporte en *mujtahid* suscite dès lors la colère de ses adversaires, qui voient là la manifestation ultime de son orgueil. Sejfulah Proho ironise ainsi sur le « nouveau '*mujtahid*' en chapeau », oppose le savoir limité de Čaušević à celui des vrais *mujtahids*, puis l'accuse de sortir de l'islam sunnite en s'opposant au consensus des oulémas : « Aucun musulman ne peut se prononcer contre l'*ijma*, quand bien même serait-il *imami azam* [Abu Hanifa], sans parler du *Reis*, car le Prophète *alayhi salam* a dit que la *icma-i ümmet* [consensus de l'oumma] ne serait jamais dans l'erreur, et malheureusement nous voyons que M. le *Reis* déclare sans raison que ce que l'*ilmiyya* a dit ne correspond pas à la véritable source de l'islam (...) De

¹³⁹ *Apel na hodžinsku kuriju, op.cit.*, pp. 1-3.

¹⁴⁰ Sejfulah PROHO, « Frkai dalla », *op.cit.*, p. 55.

cela ressort qu'il ne s'en tient à aucun des quatre authentiques *mazhabs* islamiques mais, au quatorzième siècle de l'islam, imagine tout seul un cinquième *mazhab* et autorise le *haram-i kat'î* [strictement interdit] contre l'*icma-i ümmet* »¹⁴¹.

Čaušević et ses partisans, au contraire, dévalorisent les traités religieux existants, déclarant par exemple que « les manuels ne sont (...) que les interprètes d'une coutume religieuse »¹⁴², et mettent volontiers en doute l'authenticité de certains hadiths, Čaušević consacrant à cette question un long article dans la revue « *Novi Behar* »¹⁴³. A l'accusation selon laquelle Čaušević sortirait du *mazhab* hanéfite, ses partisans répondent parfois en l'inscrivant au contraire dans la suite des grands *mujtahids*. Adem Bise considère ainsi que « pour que l'islam puisse s'appliquer dans toutes les circonstances, apparaissent à chaque siècle des *mufassirs* [commentateurs], des *mujaddids* [rénovateurs], des *mujtahids*, en bref des interprètes de l'islam pour un peuple, un lieu et une époque donnés. Il est vraisemblable que M. le *Reis-ul-ulema* Čaušević fait partie de ces interprètes de la vérité éternelle de l'islam »¹⁴⁴. Mais de tels arguments ne font qu'alimenter les accusations selon lesquelles, par orgueil, Čaušević se placerait au même niveau que les grands *mujtahids*, voire au-dessus d'eux. De même, Čaušević peut difficilement mettre en avant son titre de *Reis-ul-ulema* pour faire valoir son droit à l'*ijtihad*, car ce titre l'oblige au contraire à consulter l'*ulema-medžlis* ou la curie électorale. Par un paradoxe apparent, le fait même que Čaušević soit *Reis-ul-ulema* l'oblige à insister sur son droit à interpréter le Coran en tant que simple croyant. Dans sa première réponse au *džematski medžlis*, il écrit ainsi que « je ne suis pas un ouléma, et je ne me compte pas parmi eux. Je suis seulement un *muteallim* [étudiant] mais, même en temps qu'élève qui aspire à trouver la vérité, j'ai l'habitude de répondre aux questions qui me sont posées »¹⁴⁵. De même, dans sa deuxième réponse, il écrit que le Coran « m'ordonne de réfléchir, d'apprendre et de rechercher »¹⁴⁶. Le droit de tout croyant à interpréter les sources de l'islam est affirmé de manière plus explicite encore dans le journal « *Reforma* », pour qui « chaque musulman a le droit de penser avec sa raison et d'accepter comme juste l'opinion de l'auteur islamique avec lequel il est d'accord »¹⁴⁷, ou chez Abdulah Ajni Bušatlić, qui déclare au quotidien « *Politika* » : « Une caractéristique de la religion islamique est qu'elle donne la liberté d'interprétation et de pensée. Chaque musulman est libre et responsable de lui-même. Chez nous il n'existe pas de clergé, il n'existe pas non plus d'intermédiaire entre Dieu et les gens. Pour chaque question, même purement religieuse, la discussion est autorisée. (...) Donc, M. le *Reis-ul-ulema* avait le droit de s'exprimer publiquement, car lui aussi en tant que musulman libre peut dire publiquement ce qu'il considère comme autorisé dans la religion islamique »¹⁴⁸.

La protection de la liberté de parole du *Reis-ul-ulema* contre les liens institutionnels qui l'entravent mène donc potentiellement à la négation de toute médiation institutionnelle entre l'individu doué de raison et les sources de l'islam, entre le croyant et la parole de Dieu. C'est du reste ce que pressent Sejfulah Proho, quand il écrit que « s'il était permis à chaque sorte de *hoja* de déduire directement la Charia à partir des sources sur la base de sa raison et de ses capacités, il y aurait des centaines de milliers de *mazhabs* différents dans l'islam »¹⁴⁹. A

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴² « Značajna izjava Reis-ul-uleme », *Politika*, 10 décembre 1927.

¹⁴³ Džemaluddin [ČAUŠEVIĆ], « Skovani i patvoreni hadisi », *op.cit.*

¹⁴⁴ « Feredža i fes », *Jugoslavenski list*, 19 janvier 1928.

¹⁴⁵ « Odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », *op.cit.*, p. 15.

¹⁴⁶ « Drugi odgovor Reis-ul-uleme džematskom medžlisu », *op.cit.*, p. 25.

¹⁴⁷ « Pred sastanak hodžinske kurije », *Reforma*, vol. I, n° 10, 6 juillet 1928, p. 2.

¹⁴⁸ « Da li je g. Reis-ul-ulema odgovoran za svoje izjave », *Politika*, 15 janvier 1928.

¹⁴⁹ Sejfulah PROHO, « Frkai dalla », *op.cit.*, p. 56.

travers l'opposition entre *intelligentsia* et *ilmiyya*, presse quotidienne et instances religieuses, *Reis-ul-ulema* et *džematski medžlis* transparaît donc en filigrane de la polémique de 1928 une interrogation radicale sur la place des autorités religieuses dans la relation entre le croyant et Dieu. Dans cette interrogation, Čaušević occupe une place paradoxale : placé au sommet des institutions religieuses islamiques de Bosnie-Herzégovine, il est dans le même temps celui qui menace le plus gravement leur monopole sur l'interprétation de l'islam. La curie électorale ne s'y trompe pas, qui écrit dans son *taqrir* du 10 juillet 1928 : « Si elle veut éviter de s'égarer dans l'hérésie et dans la déviance chariatique, notre communauté islamique et chacun de ses individus ont le devoir de ne suivre que les opinions qui sont en accord avec la pensée et l'orientation de nos imams en *itiqad* [croyances] et en *amal* [rites]. Les opinions individuelles qui se fondent sur une interprétation personnelle des sources chariatiques et ne sont pas confirmées par des citations valables et reconnues, n'ont aucune valeur d'un point de vue chariatique et ne doivent pas être suivies et il ne doit pas être permis à l'avenir que quiconque en donne de cette manière »¹⁵⁰. Le jour même, Čaušević accepte le *taqrir* de la curie électorale, reconnaissant sa défaite et annonçant la fin de la polémique ouverte huit mois plus tôt. Mais en précisant qu'« ayant lu le *taqrir* de la curie, je le fais mien car j'en comprends qu'il ne rejette pas ma pensée principale selon laquelle la femme musulmane qui est amenée à étudier la science, apprendre un métier artisanal ou une autre activité économique peut découvrir son visage et ses mains »¹⁵¹, Čaušević signifie discrètement à ses adversaires qu'il n'abandonne pas au pouvoir des institutions sa liberté d'individu doué de raison.

Conclusion

Par son intensité et sa durée, la polémique de 1928 constitue une des plus importantes controverses religieuses qu'ait connues la communauté musulmane de Bosnie-Herzégovine dans la période post-ottomane. Les quatre thèmes concrets autour desquels elle s'articule sont la réforme des waqfs, le dévoilement des femmes, le port du chapeau et la Turquie kémaliste. Chacun de ces thèmes a sa dynamique et sa cohérence propres, mais tous soulignent les difficultés des musulmans bosniens à se positionner face aux processus de modernisation engagés dans la deuxième moitié du XIXe siècle, et face aux bouleversements liés à la Première Guerre mondiale. Il n'est donc pas surprenant que la polémique de 1928 se nourrisse d'inquiétudes contradictoires sur l'avenir des musulmans bosniens, et oppose deux visions du monde, l'une plaçant tous ses espoirs dans l'« esprit du temps » et la « saine raison », l'autre redoutant le « désordre du temps » et la corruption des mœurs.

Cette opposition de deux visions du monde semble refléter un double clivage opposant l'*intelligentsia* à l'*ilmiyya* d'une part, au *čaršija* d'autre part. Alors que les intellectuels se posent en hérauts de la modernité, y compris dans le champ religieux, les oulémas et les élites traditionnelles du *čaršija* apparaissent pétris de conservatisme. Mais dans les faits, la polémique de 1928 ne révèle que peu de choses sur les attitudes sociales et culturelles du *čaršija*, et souligne par contre les divisions de l'*ilmiyya* entre oulémas conservateurs et oulémas réformistes, ces derniers se trouvant souvent sur les mêmes positions que les intellectuels, sans toutefois se confondre avec eux.

En éclairant les rapports entre *intelligentsia* et *ilmiyya* ainsi que les clivages internes à cette dernière, la polémique de 1928 renvoie à la question de l'autorité religieuse. Cette question transparaît aussi à travers le rôle joué par les *džematski medžlis* dans la contestation

¹⁵⁰ *Takrir, op.cit.*, p. 3.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 6. Souligné par nous.

du *Reis-ul-ulema*, l'attitude en retrait de l'*ulema-medžlis* et des muftis, et l'émergence de la curie électorale comme forum compétent pour examiner les déclarations de Čaušević. Enfin, et surtout, la polémique de 1928 oblige l'ensemble des institutions religieuses islamiques à se positionner face à de nouvelles formes de débat public et de subjectivité individuelle. Ainsi, le rôle joué par la presse dans cette polémique confronte ces institutions à un espace public moderne en formation. De même, l'affirmation par Čaušević et ses partisans d'un droit individuel à l'*ijtihad* annonce la venue d'un individu religieux moderne.

Par bien des aspects, la polémique de 1928 rappelle les débats suscités dans l'ensemble du monde musulman par l'émergence du réformisme islamique. Le fait que les musulmans bosniens constituent une minorité ou qu'ils ne soient pas en situation coloniale ne semble donc pas avoir influencé de manière décisive les termes de cette polémique. La question des rapports avec les non-musulmans ou celle de l'identification nationale des musulmans bosniens n'apparaissent qu'en arrière-plan, sans jamais devenir un enjeu explicite. La forte institutionnalisation de l'islam en Bosnie-Herzégovine explique quant à elle les configurations institutionnelles de la polémique, le *Reis-ul-ulema*, l'*ulema-medžlis*, la curie électorale ou les *džematski medžlis* étant autant d'institutions religieuses régies par le Statut de 1909. Mais ce statut n'est contesté par personne au cours de la polémique, et la question du rôle de la presse dans le traitement des questions religieuses ou du droit individuel à l'*ijtihad* dépassent de loin les formes institutionnelles concrètes de l'islam en Bosnie-Herzégovine.

Reste la personnalité atypique du *Reis-ul-ulema*. Ce qui rend la polémique de 1928 spécifique, en effet, c'est le fait que le principal dignitaire religieux islamique de Bosnie-Herzégovine y joue à front renversé, avec le soutien des intellectuels et contre la majorité des oulémas. Ceci explique non seulement les hésitations des institutions religieuses islamiques, mais aussi, paradoxalement, la radicalité de certaines prises de position : les intellectuels voient dans les déclarations de Čaušević une occasion unique de promouvoir leurs propres thèses, les oulémas conservateurs les considèrent au contraire comme autant de propos impardonnables, et Čaušević lui-même est obligé d'affirmer ses droits de simple croyant pour échapper aux contraintes que lui impose sa fonction de *Reis-ul-ulema*. Or, c'est cette annonce de la venue d'un individu religieux moderne, aussi paradoxale et involontaire soit-elle, qui fait de la pensée de Čaušević une pensée renouvelant la question de l'autorité religieuse, et qui donne à la polémique de 1928 une étonnante actualité.

Bibliographie

Aziz AL-AZMEH, *Islams and Modernities*, London : Verso 1993.

Xavier BOUGAREL, « Farewell to the Ottoman Legacy ? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina », in Nathalie CLAYER / Eric GERMAIN (eds), *Islam in Inter-War Europe*, London : Hurst, 2008, pp. 313-343.

Hafiz A. BUŠATLIĆ, *Pitanje muslimanskog napredka u Bosni i Hercegovini (povodom poznatih izjava g. Reisul Uleme i drugih)*, Sarajevo : Vlastita naklada, 1928.

Ibrahim Hakki ČOKIĆ, *O teset-turu (pokrivanju muslimanki)*, Tuzla : Štamparija Petrović, 1928.

Sabina FERHADBEGOVIĆ, « Fes oder Hut ? Der Islam in Bosnien zwischen den Weltkriegen ? », *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, vol. V, n° 2 / 69, 2005, pp. 69-85.

Fabio GIOMI, « Reforma – Organization of Progressive Muslims and Its Role in Interwar Bosnia », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. XXIX, n° 4, 2009, pp. 295-310

Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

Adnan JAHIĆ, *Hikmet – Riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini*, Tuzla : BZK Preporod, 2004.

Adnan JAHIĆ, *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918-1941)*, Zagreb : Bošnjačka nacionalna zajednica / Islamska zajednica, 2010.

H. Ali Riza KARABEG, *Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki)*, Mostar : Hrvatska tiskara F.P., 1928.

Enes KARIĆ, « Islamic Thought in Bosnia-Herzegovina in the 20th Century : Debates on Revival and Reform », *Islamic Studies*, vol. XLI, n° 3 (2002), pp. 391-444.

Enes KARIĆ, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX. stoljeća*, Sarajevo : El-Kalem, 2004.

Enes KARIĆ / Mujo DEMIROVIĆ (prir.), *Reis Džemaludin Čaušević, prosvjetitelj i reformator*, Sarajevo: NIPP Ljiljan, 2002.

Fikret KARČIĆ, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo : Islamski teološki fakultet, 1990.

Elie KEDOURIE, *Afghani and Abduh*, London : Frank Cass, 1966.

Ibrahim KEMURA, *Uloga 'Gajreta' u društvenom životu Muslimana Bosne i Hercegovine*, Sarajevo : Veselin Masleša, 1986.

H. M. MERHEMIĆ, *Sarajevski džematski medžlis i reisove izjave*, Sarajevo : Hrvatska tiskara, 1928.

Mustafa PRLJAČA (ur.), *Islamska misao H. Mehmeda Džemaludina Čauševića, Sarajevo : Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, 1998.

« Štatut za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini », dans Muhamed SALKIĆ (ur.), *Ustavi Islamske zajednice*, Sarajevo : El-Kalem, 2001, pp. 27-81.

Takrir, Sarajevo : Bosanska pošta, 1928.

Gajret

Jugoslavenski list

Novi Behar

Politika

Reforma

Večernja pošta