

Gilles DORRONSORO

Afghanistan : l'échec de la bureaucratisation des oulémas

DÈS la fin du XIX^e siècle, l'Etat entreprend un mouvement d'intégration des mollahs et des oulémas dans l'Etat. En 1896, Abdul Rahmân Khân (1880-1901) tente de restreindre l'autonomie économique des oulémas en prenant partiellement le contrôle des Fondations pieuses (*waqf*)¹. De plus, Abdul Rahmân Khân fonctionnarise dans une certaine mesure les oulémas, en particulier par la mise en place d'exams. Le gouvernement favorise alors une extension de la *shariat* (loi islamique) pour s'opposer au droit tribal ou coutumier, en particulier en faisant nommer des *qâzî* (juges) dans tous les districts. Les mollahs², moins bien intégrés dans l'administration, sont parfois payés par le gouvernement mais, le plus souvent, restent à la charge de la communauté. S'il n'y a pas d'écoles dans le village, ils donnent un enseignement élémentaire aux enfants.

La bureaucratisation des oulémas passait également par le contrôle de leur formation. Avant la période moderne, il n'y avait pas en Afghanistan de centre d'enseignement pour les oulémas. Jusqu'aux années vingt, ces derniers étaient formés pour une part en Asie centrale (avant la Révolution de 1917) et à Deoband, dans le nord de l'Inde, où ils constituaient le second groupe d'élèves étrangers. Pourtant, dans les années vingt, Amânullâh tente de limiter l'influence de ces lieux d'enseignement car il craint l'opposition des oulémas à ses projets réformateurs. A partir des années quarante, l'Etat crée un enseignement religieux national pour faciliter l'intégration des oulémas à l'appareil d'Etat et contrôler le contenu de l'enseignement. L'Ecole de Shariat, créé en 1944, sera complétée en 1951 par la Faculté de théologie, jumelée avec celle d'al-Azhar (Egypte). Les *madrassa* gouvernementales forment des oulémas qui vont ensuite rejoindre les différents services de l'Etat, notamment comme juges ou responsables de l'éducation religieuse dans les lycées. Cependant, la Constitution de 1931 reconnaît le droit

d'enseigner les matières religieuses de manière privée et, dans les années soixante-dix, la majorité des oulémas sont encore passés par les *madrassa* privées.

Le coup d'Etat communiste de 1978 va marquer un changement provisoire dans la politique gouvernementale : la légitimation religieuse de l'Etat est ouvertement délaissée et les campagnes d'athéisme se multiplient, avec des résultats désastreux pour le gouvernement qui perd toute légitimité dans les campagnes. Pendant deux ans (1978-79), l'Etat abandonne une politique d'intégration du clergé pour une répression brutale, avec l'élimination physique de nombreux religieux. Il faut l'arrivée des Soviétiques (décembre 1979) pour voir le retour à une politique d'intégration des oulémas, mais sur un modèle centre-asiatique, avec un contrôle idéologique très strict du message diffusé. Les religieux devant aider le gouvernement à expliquer la révolution, le Bureau 7 du KHAD (services secrets afghans) était chargé de donner secrètement des instructions pour les prêches des mollahs et de surveiller toutes les mosquées urbaines, ainsi que le ministère des Waqfs. La chute du régime en 1992 marque la fin de cet islam officiel, sauf dans les provinces du Nord-Ouest qui sont restées sous le contrôle du Jombesh (parti formé d'anciens communistes) jusqu'en 1998.

LES OULÉMAS ET LA CONTESTATION DE L'ETAT

LA fonctionnarisation des oulémas a été en partie conflictuelle et ils se sont progressivement constitués en groupe de pression en même temps et par réaction à leur intégration dans l'Etat³. Des intérêts matériels et moraux communs ont donné lieu à des entreprises de mobilisation du groupe. La politique de modernisation d'Amânullâh a notamment été la cause de tensions de plus en plus fortes qui ont finalement conduit à la révolte de 1929. Celle-ci a

entraîné la chute du roi Amânullâh et l'installation d'un pouvoir plus conservateur. Dans les années trente et quarante, l'intégration des oulémas au plus haut niveau de l'Etat sanctionne le poids politique d'un groupe influent. De nombreux mariages entre les familles d'oulémas importants et le clan royal renforcent leur poids dans la classe dirigeante. Le passage au pouvoir de Dâud en 1953⁴ est marqué par l'adoption de mesures très contestées par les oulémas, comme le dévoilement des femmes en 1959. Avec la politique ouvertement moderniste de Dâud (1953-63), le droit devient un point de friction avec l'Etat et les oulémas sont, en partie, marginalisés dans ce domaine. Les conflits sont inévitables entre l'Etat - qui introduit un droit codifié sur le modèle européen - et les oulémas, qui posent la *shariat* en source principale d'inspiration législative et veulent garder le monopole de la justice. En concurrence avec les élites modernistes formées à l'université, les oulémas étaient globalement en déclin dans la société afghane d'avant 1978, même si leur capacité de mobilisation restaient encore forte du fait de leur influence dans les milieux ruraux. Ainsi, un quart environ des députés sont des religieux dans les années soixante.

La révolte de 1978 leur donne l'occasion de revenir sur le devant de la scène. L'opposition au gouvernement a d'abord été vécue comme religieuse, les combattants ont donc le statut de *mojâhed*, celui qui lutte dans la voie du *jihâd*. Les notions de *jihâd*, de *mojâhed* et de *shahid* (martyr)⁵ sont au centre du discours des individus sur le sens de leur engagement⁶. Pour la première fois les oulémas s'impliquent dans la politique quotidienne et gagnent une position dominante en raison de leur légitimité dans les populations rurales (90% du total). Ceci est une mutation radicale, encore plus sensible dans les états-majors que sur le terrain. Ils sont à la tête de dix partis sur les douze principaux⁷, alors que les islamistes laïques sont seulement deux⁸.

LES DIFFÉRENTS COURANTS IDÉOLOGIQUES AU SEIN DES OULÉMAS

LA catégorie des oulémas n'est pas homogène car l'institutionnalisation du corps des oulémas a entraîné la distinction sociale et politique entre les oulémas issus des *madrasa* privées et ceux issus des *madrasa* d'Etat. Les oulémas islamistes, passés par les écoles gouvernementales s'opposent aux oulémas traditionnels. D'un point de vue social, le mouvement islamiste est lié à l'éducation de masse, alors que les courants fondamentalistes, souvent créés par des *pir* ou des oulémas, ont une origine plus lointaine. Avec la guerre, les islamistes perdent le monopole de la référence à l'islam, mais leur idéologie reste singulière et s'oppose à celle des oulémas plus traditionnels ou des membres de l'ancienne classe dirigeante. Deux positions idéologiques⁹ structurent l'espace politique des oulémas : islamiste et fondamentaliste, chacun utilisant de façon différente la référence religieuse.

Les oulémas sont à l'origine du mouvement islamiste en Afghanistan. Contrairement aux Frères Musulmans égyptiens, dont ils s'inspirent pourtant, les premiers islamistes afghans sont des oulémas (la différence avec la branche étudiante, qui émerge peu après et de façon largement indépendante, est marquée dès l'origine). L'apparition d'oulémas islamistes est liée à leur fonctionnarisation et donc leur intégration dans l'Etat, comme le montre *a contrario* l'absence d'islamistes chez les oulémas passés par les *madrasa* privées. De plus, ce sont très majoritairement des provinciaux, qui ne sont pas liés aux élites nationales et ont donc des perspectives d'intégration sociale plus faibles. La formation dans les universités étrangères, en particulier al-Ahzar (Égypte), les a mis en contact avec les idées des Frères Musulmans égyptiens. Leur programme politique est révolutionnaire, il y a donc une rupture par rapport à la tradition car les oulémas islamistes refusent l'extériorité de l'Etat et du pouvoir politique. Leur but n'est plus seulement de se constituer en groupe de pression, mais bien de subvertir l'Etat pour imposer une fusion des espaces politique et religieux¹⁰.

A la différence des islamistes, l'idéologie fondamentaliste est initialement centrée sur le retour aux "bonnes mœurs" islamiques, statut des femmes, pratique religieuse, contrôle des productions artistiques etc., plus que sur la prise du pouvoir. Les fondamentalistes, inspirés des réformateurs du sous-continent indien, militent pour un "retour" à la pureté des mœurs islamiques, sans nécessairement avoir un engagement politique. Dès le début du XIX^e siècle, il y a en

Afghanistan une pénétration du courant fondamentaliste inspiré de Shâh Waliullah de Delhi (1703-1762). Quelle est l'influence de ce mouvement sur les oulémas afghans ? Les textes des Ahl-i Hadith sont connus en Afghanistan depuis le XIX^e siècle, mais la plupart des oulémas afghans s'opposent aux "wahabites", confondant sous ce terme les disciples d'Ahmad Barelwi (1786-1831), les Ahmidiyya et, en fait, tous les réformateurs¹¹. La majorité des oulémas afghans rejette notamment la doctrine des Ahl-i Hadith parce que le culte des saints reste très pratiqué en Afghanistan.

LES TÂLEBÂN

POUR comprendre l'émergence des Tâlebân, il faut dans un premier temps reprendre l'histoire récente des *dini madrasa* (écoles théologiques) pakistantaises et de leurs relations avec l'Afghanistan. Dans les années 1980, le Pakistan a connu une véritable explosion du nombre de *dini madrasa* et de *tâlebân*. Entre 1960 et 1983, le nombre de *tâlebân* passe de 7 500 à 78 500 et celui des enseignants de 321 à 2 217¹². Cette situation est due pour une part décisive à la politique d'islâmisation menée par le régime de Ziâ ul-Haq (1977-88). La reconnaissance des diplômés des *dini madrasa* par les universités et l'instauration de la *zakât* obligatoire, dont une partie va aux *dini madrasa*¹³, ont été deux mesures particulièrement efficaces. Quelle place les étudiants afghans occupent-ils dans ces *madrasa* ? Avec la guerre, la proportion d'étudiants afghans a notablement augmenté : dès 1982, environ 9% des *tâlebân* de la NWFP étaient des Afghans¹⁴.

La spécificité des Tâlebân est d'avoir su construire un mouvement politique structuré par les réseaux issus de ces *madrasa*¹⁵. En effet, les cadres sont tous des oulémas et cet uniformité du recrutement est fondatrice de l'unité du mouvement. Le fonctionnement concret du pouvoir Tâlebân mobilise bien des solidarités tribales, claniques, régionales (plus que pashtounes en tant que telles), mais toujours à l'intérieur du cercle des oulémas, car cette solidarité religieuse prédomine de façon générale¹⁶. La plupart des oulémas au sein de la direction sont passés par les *madrasa* de la NWFP et du Balouchistan.

La légitimité du régime Tâlebân ne se fonde pas sur une idéologie nationaliste ou sur la souveraineté populaire. Les Tâlebân refusent notamment les partis et les élections concurrentielles comme fondement de la légitimité du pouvoir. La *shariat*, interprétée par les oulémas, est la seule référence légitime, ce qui revient en fait à instaurer un régime clérical où les savants religieux dominent le judiciaire, le législatif et l'exécutif, ces trois fonctions étant effectivement distinguées. Si les Tâlebân ne refusent pas le

principe même d'un Etat, ils n'y a pas de Constitution, ni de corps législatif élu. En fait, mollah Omar a un rôle clé dans l'organisation politique, car il demeure la principale source législative : ses décrets, signés *amir al-mominin mojahed* mollah Mohammad Omar Akhund, portent sur tous les sujets, qu'il s'agisse des droits des femmes, du traitement des prisonniers ou de l'obligation de faire les prières. Son autorité charismatique¹⁷, indépendante de son savoir - il n'a pas terminé son cursus pour être enseignant en théologie - est un don de Dieu, et ses rêves sont interprétés par ses disciples comme des signes de la volonté divine. Les (rares) descriptions de mollah Omar correspondent aux qualités attendues d'un homme de religion tourné vers la mystique : un personnage humble, qui tire son autorité de sa capacité d'écoute, de son absence d'ambition personnelle et de sa rigueur morale. L'élection de mollahs Omar comme *amir al-mominin* (Commandeur des Croyants) par une assemblée de 1 527 oulémas venus d'Afghanistan, du Pakistan et d'Iran, à Qandahâr, en 1996, a marqué une première étape dans la "routinisation" de son charisme¹⁸. Au moment de l'élection, le manteau du prophète (relique gardée dans un *ziârat* de Qandahâr) a été montré à une réunion publique à Kharâq Sharif. Il avait été montré la dernière fois en 1935 lors d'une épidémie de choléra. Cette reconnaissance officielle par le corps des oulémas permet en effet une articulation entre le charisme du leader et l'institution gouvernementale.

Pour ce qui est des textes applicables, la règle est le retour aux lois de la période Dâud pour toutes les questions, à l'exception du droit personnel et pénal, où une interprétation très conservatrice de la *shariat* s'applique. En effet, les juges sont tous des oulémas, qui appliquent la *shariat* dans une optique fondamentaliste. Ainsi, les amputations pour vols sont aujourd'hui fréquentes, alors que cette pratique avait été abolie dans les années 1950. Par ailleurs, les jugements des *qâzi* sont en opposition fréquente avec les normes tribales (interdiction de la vendetta, droits plus étendus pour les femmes que ceux reconnus par la coutume etc.). En cas d'assassinat, les parents des victimes sont invités à tuer eux-mêmes les meurtriers, mais un arrangement financier est également possible, la vendetta est en tout cas interdite.

Au-delà des mesures directement judiciaires, les Tâlebân veulent ré-instaurer l'ordre moral qu'ils s'imaginent avoir existé avant les réformes modernistes des années 1950. Le ministère de l'Ordre moral, Amr bil maruf wa nai az munkir (formule coranique joliment traduite par Louis Massignon comme "la commanderie du bien et le pourchas du mal"), est chargé de l'application de ces mesures avec le concours des *mohtaseb*,

une ancienne institution disparue après l'introduction d'une police locale dans les années 1920. Les *mohtaseb*, nommés par le *qâzi* local, étaient chargés de réprimer la petite criminalité, de vérifier les poids et mesures sur les marchés et la moralité publique (assistance aux prières etc.). Sous Nâder Shâh, les *mohtaseb* pouvaient demander la récitation de la prière aux passants et les punir éventuellement du fouet, pratique que les Tâlebân ont fait renaître aujourd'hui.

Dans la vie quotidienne, l'imposition de la *shariat* s'est traduit par un puritanisme inconnu à la société afghane et un contrôle policier tatillon¹⁹. L'aspect physique est réglementé, la barbe doit être d'une longueur précise (un poing au-dessous du menton) et les contrevenants sont envoyés en prison le temps qu'elle soit de la bonne longueur (par contre, les cheveux doivent rester courts). De même, la musique est interdite (jusqu'à la fin du *jihâd*) : des fouilles sont effectuées dans les maisons, sur dénonciation en général, et les contrevenants sont arrêtés et éventuellement battus, ce qui change radicalement l'atmosphère d'une ville comme Qandahâr²⁰. Les vendeurs de cassettes audio (qui restent actifs dans les villes) risquent quelques jours de prison et un passage à tabac, mais en pratique la musique continue à s'écouter en privé. Par ailleurs, les images représentant des êtres vivants sont interdites²¹, les peintures sur les camions ont été enlevées, la télévision et le cinéma sont bannis.

Le statut des femmes a connu une dégradation, principalement dans les villes. Dans certains cas cependant, les dispositions des Tâlebân sont plus favorables que la coutume tribale qui s'applique généralement chez les Pashtounes. Par exemple, un décret de mollah Omar²² interdit la pratique, fréquente en milieu tribal, du lévirat (le mariage obligé de la veuve avec le frère du défunt) et du "don" d'une femme en compensation pour un meurtre²³. La plupart des écoles pour filles ont été fermées, en attendant que les conditions rendent possibles une éducation 'islamique' selon la version officielle, mais certaines provinces sont plus libérales que d'autres et des enseignements non-officiels continuent, à Kaboul et Hérat notamment. La séparation des sexes, déjà la règle dans de nombreuses situations, a été poussée à l'extrême, ce qui pose des problèmes particulièrement pour l'accès aux soins. Les femmes ne doivent pas être à l'avant des bus mais à l'arrière et séparées par un voile des hommes et celui qui collecte le prix du transport doit avoir moins de 10 ans²⁴. Les femmes doivent aussi porter la *burqa* (et non plus seulement le voile, comme depuis 1992), les chaussettes blanches et les talons bruyant sont interdits. Les Tâlebân interdisent également aux femmes de travailler à l'extérieur, notamment dans les organisations inter-

nationales (c'était déjà le cas à Jalâlâbâd depuis 1994), mais les hôpitaux ont des dérogations. En fait, le travail des femmes dans les institutions n'est permis qu'à la condition que la séparation avec les hommes soit effective. Cependant, la situation est différente entre les villes, où la police religieuse est particulièrement stricte, et les campagnes où la vie quotidienne a peu changé. En dehors des villes, les femmes continuent par exemple à porter le *châdor* (un voile sur la tête) et non la *burqa*, qui empêche de travailler²⁵.

Finalement, les règlements ne sont pas tous appliqués et les mesures impopulaires se heurtent à l'inertie des pratiques. Le discours général est devenu plus critique vis à vis des Tâlebân, même si une partie de la population les soutient toujours en raison de la sécurité retrouvée et si leur rigidité initiale semble s'estomper sur certains points (l'interdiction de la musique par exemple). La pression quotidienne des Tâlebân entraîne des réactions populaires sous forme humoristique ou, ponctuellement, par des affrontements avec la police religieuse.

LE RETOUR AU FONDAMENTALISME ORDINAIRE

La chute des Tâlebân due à l'intervention américaine n'a pas entraîné la disparition du courant fondamentaliste en Afghanistan. La *shariat* reste la référence juridique, même si l'application est aujourd'hui moins radicale que sous les Tâlebân, les châtiments corporels en particulier n'ont pas été abolis. Le voile total, *burqa*, reste la norme, les seules exceptions se trouvent dans le quartier moderne de Kaboul. Du fait de l'absence d'Etat – le gouvernement n'a pas guère de pouvoir en dehors de la capitale – la situation est très contrastée selon les régions. Dans le sud et l'est pashtoune, les écoles ont rouvert mais peu de filles sont scolarisées. La bourgeoisie urbaine a par contre retrouvé une partie de la liberté individuelle qu'elle avait perdue sous les Tâlebân. Les Universités sont de nouveau ouvertes aux femmes par exemple. Finalement, la principale rupture est d'abord politique avec l'élimination des oulémas de la sphère du politique. Ces derniers se trouvent donc leur rôle de contestation du pouvoir, d'autant que les désordres actuels fournissent une justification a posteriori du régime Tâlebân. L'existence d'une opposition armée au régime actuel, très dépendant de l'aide américaine, et la montée d'un courant fondamentaliste de type Tâlebân au Pakistan, indique que la situation reste extrêmement ouverte.

GILLES DORRONSORO

1. On trouve des phénomènes similaires en Iran, N. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 7, et en Turquie, A. Hourani, "Ottoman Reform and the politics of notables", in W.R. Polk, R. Cambers (ed), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, Chicago, University of Chicago Press, 1968, p. 58. Le clergé est resté un propriétaire important dans certaines régions, notamment à Qandahâr, semble-t-il.

2. A l'inverse des oulémas, les mollahs ne sont pas une catégorie strictement définie par un cursus, cependant, ils manifestent une solidarité avec les oulémas, notamment quand ils ont été formés dans des *madrasa* et quand ils exercent cette activité à titre principal.

3. L'appel au *jihâd* contre les Britanniques au XIX^e siècle avait déjà constitué une première occasion pour les oulémas de prendre conscience de leur influence.

4. On doit au Conseil la traduction du Coran en dari et en pashto. En 1963, le rôle du Conseil est dévolu au département des affaires islamiques (*Edâre-yi sho'un-é islâmi*) et à une commission du Parlement.

5. Sur la notion de *shahid* voir Jean-Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'islam*, Paris, Hachette, 1994, p. 252 sq.

6. Dans les régions pashtounes tribales, le *châdor* du guerrier recoupe celui du *mujahed*. Cependant, la notion de *mujahed* est plus légitime que celle du guerrier, qui obéit au code tribal pashtoun.

7. Les oulémas sont à la tête du Harakat-i islâmi, du Harakat-i enqelab, du Nasr, de la Shura, du Sepah, du Jamiyat-i islâmi, du Jebhe, du Hezb-i islâmi (Khâles), du Mahâz.

8. Hekmatyâr au Hezb-i islâmi et Hashemi, le leader des Mustazaffin, un groupuscule chiite.

9. La situation est en fait plus complexe puisque certains oulémas sont politiquement conservateurs, favorables à une royauté constitutionnelle, mais ils sont progressivement marginalisés pendant la guerre.

10. La biographie de Rabbânî permet de montrer le trajet typique d'un ouléma islamiste : provincial, influencé par les Frères Musulmans égyptiens, imprégné de tradition soufie, mais engagé dans l'action politique. Rabbânî, né en 1940 à Faizâbâd (Badakhshân), est le fils d'un petit propriétaire terrien. Après l'école primaire, il part à Kaboul pour étudier au lycée Abu Hanifa (Dâr al-ulum-i shariat), puis à la faculté de Shariat de Kaboul jusqu'en 1966. Enseignant à la faculté de Kaboul de 1963 à 1966, il part ensuite à al-Azhar, où il obtient son diplôme en 1968. Rabbânî, lui-même membre de la confrérie naqshbandi, prépare alors son doctorat sur le poète mystique Jâmi (d'Hérat). Il débute également une traduction du livre du Frère Musulman égyptien Sayyed Qutb, *L'ombre du Coran*. Rabbânî est alors professeur de philosophie à la faculté de Shariat, où il édite le journal *Majallat-i shariat*. Membre du mouvement islamiste dès son apparition, vers 1957, il organise des cercles d'étudiants sous la direction du professeur Niâzi. Parti en exil au Pakistan un an après le coup d'Etat de Dâud, en 1974, il deviendra leader du Jamiyat-i islâmi.

11. En cela, les oulémas jouissent du soutien de l'Etat qui craint les discours contestataires. Encore dans les années soixante-dix, un aïm de Qandahâr fit emprisonner des prêcheurs "wahhabites" (entretien Qandahâr, automne 1992).

12. Jamal Malik, *Colonization of islam. Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*, Lahore, Vanguard Book, 1996, p. 178.

13. Certaines *madrasa* ont cependant refusé le produit de la *zakât* pour garder leur indépendance.

14. Jamal Malik, *op. cit.*, p. 206.

15. En lisant ce qui suit, il faut garder en mémoire que le recrutement actuel des Tâlebân diffère de ce qu'il était au moment de son apparition. Formé initialement de quelques centaines d'étudiants en théologie, les Tâlebân ont vu leurs effectifs considérablement augmenter par l'adhésion de *mujahidin* venus des anciens partis, ou des rangs du gouvernement, et le recrutement de jeunes gens sans expérience préalable, alors que les Tâlebân "historiques" sont morts en nombre important dans les combats de ces dernières années. De plus, la diffusion entre les Tâlebân et les *mujahidin*, qui n'est pas très institutionnalisée, et les structures étatiques tend à s'effacer, ce qui complique l'analyse, des citoyens pakistanais ont joué un rôle parfois important dans l'expansion du mouvement, même si la direction est incontestablement afghane et relativement stable depuis 1994.

16. Au sein du mouvement, les solidarités locales sont plus mobilisatrices qu'une appartenance à l'éthnie pashtoune comme telle. Ainsi, mollahs Omar est originaire de Tarin Kot (province de l'Uruzgân) et l'on constate une forte présence des "pays" de mollahs Omar aux postes de responsabilité (mollahs Mohammad Abbas, par exemple). De plus, mollahs Omar est un Pashtoune Hottak (Ghilzay) et Pierre Centlivres a constaté une sur-représentation de ce groupe dans l'actuel gouvernement de Kaboul. D'autres réseaux de solidarité existent, par exemple, entre les *mujahidin* ayant servi sous les ordres du même commandant, comme mawlawi Jalaluddin Haqqâni, anciennement du Hezb-i islâmi (Khâles). Enfin, au niveau plus individuel, les ministres et les gouverneurs s'entendent de leur famille (mollahs Mohammad Abbas au ministère de la santé, par exemple).

17. Pour une biographie de mollahs Omar, voir Kamal Matnuddin, *op. cit.*, p. 223. Mollahs Omar serait né en 1961 dans le village de Naudeh (district de Panjwai, province de Qandahâr). Son père était mollah et s'est ensuite installé à Dehruwt (district de Tarin Kot, province de l'Uruzgân) où il était mollah d'une petite mosquée. Mollahs Omar a combattu dans différents partis (Harakat-i enqelab, Hezb-i islâmi (Khâles) avec Nik Mohammad, Jamiyat-i islâmi) et fut blessé plusieurs fois. Il parle le persan et a suivi des études de théologie, mais n'a pas officiellement le titre d'aïm. Après le retrait soviétique, mollahs Omar s'installe à Nashke Nakhud village de Sinsegar (District de Maywand (Qandahâr) où il dirige la *madrasa* locale et ne s'installe pas au Pakistan à la différence de nombreux futurs cadres du mouvement. Il y a très peu d'interviews de mollahs Omar, voir cependant, "L'islam au bout du fusil... Entretien avec Mollah Mohammad Omar", *Politique Internationale* 74, hiver 1996-97, pp. 135-143.

18. La *shura* lance également un appel au *jihâd* contre Rabbânî et interdit de l'éducation des femmes dans les conditions actuelles.

19. Voir Peter Marsden, *The Taleban. War, Religion and the New Order in Afghanistan*, London, New York, Zed Books, 1998.

20. L'article de Fabrice Boulé dans *Afghanistan Info* 37, septembre 1995, décrit la nouvelle atmosphère dans la ville.

21. La seule exception semble être les photos d'identité pour les documents officiels.

22. Décret n° 103, du 10 septembre 1999 (1419/5/18).

23. Voir notamment le texte de Pierre Centlivres qui montre précisément les contradictions entre le droit des Tâlebân et la coutume tribale à propos des droits des femmes, "Le mouvement Tâlebân et la condition féminine", *Afghanistan Info*, mars 1999, pp. 11-14.

24. Voir Choong-Uyun Paik, *Final Report on the Situation of Human Rights in Afghanistan*, United Nations, 1997.

25. L'arrivée des *mujahidin* dès 1992 a significativement en pratique une première série de restrictions, du port du voile obligatoire, à l'interdiction des femmes à la télévision etc. Par exemple, en août 1995, les femmes afghanes ne reçoivent pas l'autorisation du gouvernement Rabbânî pour se rendre à la quatrième conférence mondiale des femmes à Beijing, considérée comme non islamique.