

alpha

PASCAL BURESI

Géo-histoire de l'Islam



Géo-histoire de l'Islam

Pascal Buresi

GÉO-HISTOIRE DE L'ISLAM

Belin:

Couverture :

Conception : Rampazzo & Associés

Iconographie : © mosaïque, mosquée du Vendredi, Ispahan, Iran, DR.

Le code de la propriété intellectuelle n'autorise que «les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» (article L. 122-5) ; il autorise également les courtes citations effectuées dans un but d'exemple et d'illustration. En revanche, «toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (article L. 122-4). La loi 95-4 du 3 janvier 1994 a confié au C.F.C. (Centre français de l'exploitation du droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris), l'exclusivité de la gestion du droit de reprographie. Toute photocopie d'œuvres protégées, exécutée sans son accord préalable, constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Éditions Belin, 2005 pour la première édition

© Éditions Belin/Humensis 2018

170 bis, boulevard du Montparnasse, 75680 Paris cedex 14

ISSN 2428-8667 ISBN 978-2-410-01320-7

PRÉFACE À L'ÉDITION DE POCHE

ORIGINES

À l'origine, cet ouvrage devait être une *Géographie de l'Islam*. Dans le prolongement de réflexions menées par un groupe d'historiens et géographes qu'il avait créé autour de quelques-uns de ses anciens étudiants, Jacques Scheibling avait lancé le projet d'un triptyque de « Géographies » des grands monothéismes : judaïsme, christianisme et islam, pour une collection qu'il dirigeait avec Dominique Borne chez un grand éditeur. Le présent ouvrage réédité aujourd'hui en poche est le fruit de cette commande initiale.

Son histoire éditoriale est assez révélatrice de la sensibilité des questions touchant à l'islam/Islam en France depuis maintenant de nombreuses années. Alors qu'il n'avait rien de polémique, qu'il avait été attentivement relu, corrigé et amendé par les directeurs de collection ainsi que par plusieurs personnes de chez cet éditeur, que les services commerciaux

avaient annoncé sa sortie prochaine, sous le titre *Géo-histoire de l'Islam*, un responsable éditorial a décidé, sans justification, que l'ouvrage ne rentrait plus dans le cadre de la collection, ni d'aucune autre. Disposant d'un manuscrit complet, j'ai sollicité Odile Jacob, qui venait de publier peu auparavant la traduction française de l'ouvrage de Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, contre les théories duquel cette *Géo-histoire* s'inscrivait en faux, et les éditions Belin. Ayant reçu deux réponses positives, c'est cette dernière maison d'édition que j'ai choisie parce qu'elle correspondait mieux à l'esprit universitaire qui avait prévalu dans la commande et dans la réalisation de l'ouvrage. Je profite de cette préface pour remercier Marie-Claude Brossollet de la confiance qu'elle m'a faite alors.

SYMPTÔMES

Cet épisode, anecdotique au demeurant, n'est qu'un signe de l'hyper-sensibilité des maisons d'édition et des médias sur toutes les questions touchant à l'islam et il préfigure certaines polémiques qui, périodiquement depuis, ont fait la Une des médias. Ainsi, en 2008, un ouvrage d'histoire médiévale, dont la sortie, comme celles de bien d'autres, aurait dû rester confinée au milieu des spécialistes, donna pourtant lieu à des débats vifs et à des pétitions, publiées dans les grands quotidiens. Cette année-là, Sylvain Gouguenheim, professeur d'histoire médiévale à l'École normale supérieure de Lyon, spécialiste de l'ordre militaire teutonique et d'Hildegarde de Bingen, publie un ouvrage (*Aristote au Mont-Saint-Michel*) pour « rétablir la vérité » :

non, l'Occident n'a pas redécouvert les sciences grecques et Aristote par le truchement des Arabes¹, mais par ses propres traducteurs et dans ses monastères. Partant d'un élément pourtant connu, à savoir qu'il existait des traductions directes au latin de certaines œuvres grecques d'Aristote, Gouguenheim, surpris par sa propre ignorance, décide de « restaurer la vérité » : les savoirs de l'Antiquité n'ont pas été transmis à l'Occident par le filtre arabo-musulman. Pourquoi ? D'abord parce que les Arabes étaient musulmans, donc, selon lui, peu ouverts aux savoirs des autres – d'ailleurs les premières traductions du VIII^e siècle n'ont-elles pas été le plus souvent réalisées par des chrétiens arabisés ? Ensuite parce que la langue arabe ne permettrait pas de développer les concepts de raison. L'arabe, selon Sylvain Gouguenheim, serait une langue propre à la déclamation et à la récitation, de poésie au mieux, plus certainement encore du Coran, mais elle ne permettrait pas d'appréhender le rationalisme qui est le fondement de la culture occidentale. Redécouvrant ainsi que les manuels du secondaire ne sont pas à la pointe de la recherche, Gouguenheim déduit de son ignorance un vaste complot ayant visé à nous masquer l'essentiel : nous ne devons rien aux Arabes, et les racines de l'Europe sont grecques (et donc démocratiques), « pures » de toute influence arabe ou musulmane. Pourquoi, poursuit-il, nous aurait-on caché que Jacques de Venise avait traduit la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote au XII^e siècle ? Que nombre de publications d'historiens aient été consacrées à ce traducteur vénitien

1. Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2010.

ne gêne pas Gouguenheim, qui déduit, là encore, de son excursion aventureuse hors de son champ de compétences, qu'une gauche bien pensante aurait inventé un apport arabo-musulman à la culture latine au nom du multiculturalisme.

En soi, ces élucubrations approximatives d'un chercheur ne lisant pas l'arabe, mais utilisant néanmoins l'argument que ni Averroès, ni al-Farabî ne lisaient le grec pour contester le fait qu'ils aient pu comprendre la philosophie des Anciens, seraient sans doute restées dans l'anonymat des innombrables publications universitaires si Roger-Pol Droit n'avait relayé les conclusions de cet ouvrage en chantant ses louanges : « Que croyons-nous [sic] donc ? En résumé, ceci : le savoir grec antique – philosophie, médecine, mathématique, astronomie –, après avoir tout à fait disparu d'Europe, a trouvé refuge dans le monde musulman, qui l'a traduit en arabe, l'a accueilli et prolongé, avant de le transmettre finalement à l'Occident, permettant ainsi sa renaissance, puis l'expansion soudaine de la culture européenne. Selon Sylvain Gouguenheim, cette vulgate n'est qu'un tissu d'erreurs, de vérités déformées, de données partielles ou partiales. Il désire en corriger, point par point, les aspects inexacts ou excessifs », pour conclure par « Somme toute, contrairement à ce qu'on [re-sic] répète *crescendo* depuis les années 1960, la culture européenne, dans son histoire et son développement, ne devrait pas grand-chose à l'islam. En tout cas rien d'essentiel. Précis, argumenté, ce livre qui remet l'histoire à l'heure est aussi fort courageux »¹.

1. Roger-Pol Droit, « Sylvain Gouguenheim : et si l'Europe ne devait pas ses savoirs à l'islam ? », *Le Monde des Livres*, 03.04.2008, URL : http://www.lemonde.fr/livres/article/2008/04/03/sylvain-gouguenheim-et-si-l-europe-ne-devait-pas-ses-savoirs-a-l-islam_1030415_3260.html

La riposte des spécialistes s'est faite en deux temps : d'abord par voie de presse, des historiens se désolidarisent des propos contenus dans l'ouvrage et contestent les compétences de son auteur, puis, à travers un ouvrage de synthèse, historiens et philosophes font le bilan de nos connaissances sur les transferts culturels et scientifiques au Moyen Âge entre l'Antiquité classique, l'Islam et l'Europe¹.

En 2016, quelque temps après les événements tragiques de Cologne où de nombreuses plaintes ont été déposées pour agressions commises par des bandes de jeunes hommes (composées de 2 à 40 individus), présentés dans un premier temps comme des réfugiés (syriens, irakiens ou afghans), alors qu'ils étaient en fait principalement des Maghrébins (Algériens et Marocains), en situation régulière ou irrégulière, une chronique de Kamel Daoud publiée dans *Le Monde* déclenche une deuxième polémique. Contre les extrémistes de droite, l'auteur algérien prétendait expliquer les débordements de Cologne par des raisons culturelles. Les réfugiés en provenance de Syrie ou d'Irak, des pays musulmans de manière générale, souffriraient d'une maladie culturelle qu'il conviendrait de soigner : « le rapport malade à la femme, au corps et au désir ». Espérant une vie heureuse dans l'au-delà, « l'islamiste n'aime[rait] pas la vie » et du coup entretiendrait avec « la femme [...] donneuse de vie » une relation conflictuelle, un sentiment de dette et de haine : « la vie étant perte de temps, la femme devient la perte de l'âme ». « À Cologne, l'Occident (celui de bonne foi) réagit parce qu'on a touché à

1. Philippe Büttgen, Alain de Libéra, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.

“l’essence” de sa modernité, là où l’agresseur n’a vu qu’un divertissement, un excès d’une nuit de fête et d’alcool peut-être». «Le sexe est la plus grande misère dans le “monde d’Allah”». «L’islamisme est un attentat contre le désir. Et ce désir ira, parfois, exploser en terre d’Occident, là où la liberté est si insolente»¹.

Quelques jours plus tard, un groupe de chercheurs en sciences sociales avait critiqué le texte de Kamel Daoud en l’accusant de «livrer une série de lieux communs navrants sur les réfugiés originaires de pays musulmans» et de «recycler les clichés orientalistes les plus éculés, de l’islam religion de mort cher à Ernest Renan (1823-1892) à la psychologie des foules arabes de Gustave Le Bon (1841-1931)². En substance, les chercheurs reprochaient à K. Daoud de réduire plus d’un milliard d’individus à leur appartenance au «monde d’Allah», l’Occident construit en miroir étant présenté naïvement comme une terre de «liberté insolente». La deuxième critique condamnait la «psychologisation» des masses musulmanes, qui, prises dans leur ensemble, seraient prisonnières du discours islamiste et de la culture musulmane, «en état de passivité suicidaire». Enfin il était reproché à Kamel Daoud de suggérer de «discipliner», en fait de «rééduquer» les migrants et les musulmans, qui n’étaient pas responsables de leur maladie.

1. Kamel Daoud, «Cologne, lieu de fantasmes», *Le Monde*, 31.01.2016, URL: http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/01/31/cologne-lieu-de-fantasmes_4856694_3232.html.

2. «Nuit de Cologne: «Kamel Daoud recycle les clichés orientalistes les plus éculés», *Le Monde*, 11.02.2016, URL: http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/02/11/les-fantasmes-de-kamel-daoud_4863096_3232.html#5A2jSVHMOauSMQ1P.99

Le parti-pris de cette analyse psychologisante, parti-pris qu'avait dénoncé à l'époque la tribune dans *Le Monde*, devient manifeste au moment où la campagne du mot-dièse « #BalanceTonPorc » bat son plein. Non, les événements de Cologne ne sont pas dus au rapport à Dieu et à la femme qu'entretiendraient culturellement les islamistes dans le monde « dit arabe ». Les vols nombreux de cette soirée-là étaient l'effet de gangs organisés, et les violences sexuelles – un viol et deux condamnations – ne sont pas la conséquence d'une frustration sexuelle culturellement déterminée chez des hommes originaires des pays d'islam, mais d'un sexisme et d'un machisme très largement partagés avec les sociétés d'accueil. L'alcool et les effets d'entraînement de groupes ont provoqué des débordements en rien liés à l'islam, ni à la culture supposée des pays d'origine.

Que le Premier ministre de l'époque, « consterné » par « les attaques, la hargne inouïe dont Kamel Daoud faisait l'objet », ait cru bon d'intervenir dans ce débat pour soutenir l'auteur algérien de langue française et pour rappeler à l'« ordre » les chercheurs en sciences sociales, en dit long sur l'image des sciences humaines et sociales dans les cercles politiques : « Au lieu d'éclairer, de nuancer, de critiquer – avec cette juste distance que réclame pourtant le travail du chercheur –, ils condamnent de manière péremptoire, refusent le débat et ferment la porte à toute discussion » (Manuel Valls)¹.

Qu'il s'agisse d'un ouvrage d'histoire médiocre, qui prétendait rétablir la vérité alors qu'il ne faisait

1. <https://www.facebook.com/notes/manuel-valls/soutenons-kamel-daoud-/1002589256488085/> et http://www.lemonde.fr/religions/article/2016/03/02/manuel-valls-monte-au-creneau-pour-soutenir-l-ecrivain-kamel-daoud_4875380_1653130.html

qu'énoncer des contre-vérités, ou bien de la tribune, sans valeur d'un point de vue scientifique, sur ce qui s'était joué à Cologne, mais fort éclairante sur la personnalité d'un écrivain de qualité et sur l'expérience douloureuse qui était sans doute la sienne, ces différents épisodes mettent en lumière d'abord l'ignorance profonde du métier de chercheur en sciences sociales (on lui reproche bien souvent d'être perdu dans sa tour d'ivoire, mais on lui enjoint d'y retourner quand il a le malheur d'en sortir); ils révèlent ensuite la sensibilité extrême de l'opinion publique sur la question de l'islam: tout propos nuancé, qui souligne la complexité des phénomènes, est absolument inaudible. Au bout du compte, cela pose le problème de l'expertise: un historien sortant de son champ de compétence découvre l'étendue de son ignorance et en déduit un complot multi-culturaliste, un écrivain érige son expérience personnelle en universel, un homme politique indique aux chercheurs en sciences sociales ce qu'ils doivent dire et comment.

INLASSABLEMENT, SUR LE MÉTIER

Entre 2005, date de publication de la première édition, et 2018, le monde a changé: attentats terroristes en Europe et dans le monde, révolutions arabes, interventions militaires en Libye, au Mali, naissance de l'État islamique en Irak et en Syrie (Da'esh) avec disparition des frontières post-coloniales entre ces deux pays, reconquête des villes par les Kurdes, indépendance du Kurdistan irakien. Bien que de nouvelles grilles de lecture des événements aient été proposées, et que le monde subisse

encore les soubresauts de la crise financière de 2008, les analyses présentées dans la *Géo-histoire* rédigée entre 2002 et 2004, juste après que Gilles Kepel eut annoncé le déclin de l'islamisme sur des bases erronées¹, restent pertinentes. La réédition proposée aujourd'hui comporte deux réactualisations : les données chiffrées qui dataient du début des années 2000 ont été complétées, et une postface replace les évolutions récentes dans de nouvelles perspectives, tout en complétant les passages dépassés par les événements, par exemple sur la question des migrations, dans le chapitre intitulé « les migrations internes au monde musulman »².

Paris, le 30 octobre 2017

1. Gilles Kepel, *Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000. Voir compte rendu de l'ouvrage par Constant Hamès, « la prédiction d'une fin annoncée ne s'appuie que sur des événements dont on ne connaît pas le rapport qu'ils entretiennent avec ce qui est étudié » (Constant Hamès, « KEPEL (Gilles), *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 114 | avril-juin 2001, document 114.84, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 30 octobre 2017. URL : <http://assr.revues.org/20904>).

2. Cf. p. 236 de l'édition de 2005.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

La difficulté à adopter une transcription phonétique pleinement satisfaisante nous a conduit à une solution de compromis : pour les noms de personnes et les noms de lieux connus, nous avons choisi la graphie commune. Pour les noms propres peu connus, c'est une transcription simplifiée qui a été retenue, transcription dérivée de celle de l'*Encyclopédie de l'islam* (Brill, 1^{re} et 2^e éditions). Ce compromis est peu satisfaisant dans la mesure où un même nom en arabe sera orthographié parfois de plusieurs manières différentes (Saddâm Hussein et al-Husayn, fils de 'Alî, par exemple). C'est pourtant ce qui nous a semblé le plus simple pour la meilleure compréhension du lecteur non familier des noms arabes, persans, turcs, ourdous, indonésiens, etc.

Trois ouvrages ont servi pour constituer le notionnaire et les biographies. Par ordre de précision croissante :

Dominique et Janine Sourdél, *Vocabulaire de l'islam*, Paris, Puf, « Que Sais-je? », 2002.

Dominique et Janine Sourdél, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Puf, 1996.

Encyclopédie de l'Islam, 2^e éd., Leyde, Brill, 13 vol., 2005.

À noter que les astérisques simples (*) renvoient au glossaire des noms propres p. 608, et les doubles (***) au lexique p. 597.

INTRODUCTION

Quand on parle de l'islam, on élimine plus ou moins automatiquement l'espace et le temps [...] Le terme islam définit une relativement petite proportion de ce qui se passe dans le monde musulman, qui couvre 1 milliard d'individus, et comprend des dizaines de pays, de sociétés, de traditions, de langues et, bien sûr, un nombre infini d'expériences distinctes. C'est tout simplement faux de tenter de réduire tout cela à quelque chose appelé « islam ».

Edward Saïd,
Covering Islam, p. 41.

La civilisation musulmane s'est établie durablement du Maghreb et de l'Afrique sahélienne, à l'Ouest, à la Chine et à l'Indonésie, à l'Est.

Mais l'islam (avec i minuscule) est avant tout une religion. Né dans un milieu géographique très particulier, au cœur de la péninsule Arabique, dans une bourgade du désert peuplée de tribus en partie nomades, en partie sédentaires, le troisième monothéisme a été profondément déterminé par les structures existantes. Paradoxalement, malgré la spécificité du berceau originel, la nouvelle religion est parvenue en un temps limité à s'étendre

sur de vastes régions très différentes : les steppes et les déserts froids d'Asie centrale, les anciennes provinces romaines ou byzantines qui bordaient la Méditerranée, les grandes villes de Mésopotamie, les littoraux d'Afrique orientale, d'Inde, de Chine et d'Indonésie. L'apparente facilité avec laquelle l'islam a été reçu dans des zones si différentes invite à s'interroger sur les caractéristiques, dogmatiques et rituelles, de la nouvelle religion. Quel modèle religieux s'est diffusé ? Y a-t-il une unité de la religion musulmane dans les diverses régions, ou au contraire une profonde diversité – nourrie des influences locales – qui témoigne de la capacité à s'adapter ? (chapitre 1). L'étude de l'espace sacré de l'islam, à différentes échelles – de la fréquentation, quotidienne de la mosquée de quartier, ou celle hebdomadaire de la Grande mosquée, au pèlerinage annuel à La Mecque, dont la centralité et l'universalité apparaissent en contradiction avec l'infinie variété des cultes locaux – manifeste encore une tension entre aspiration à l'unité et diversité des pratiques (chapitre 3)

L'Islam (avec un I majuscule) est aussi une civilisation, un ensemble de traits matériels, culturels et sociaux, durables et identifiables. L'unification de territoires étendus sous l'égide de souverains musulmans puissants donne naissance à une aire impériale dans laquelle les personnes, les biens et les idées circulent facilement en s'intégrant à des convois de commerçants ou de pèlerins. La diffusion de la langue arabe a joué un rôle fondamental dans la mise en place d'une culture impériale qui se nourrit non seulement de l'histoire, des pratiques politiques, des savoirs et des traditions des territoires conquis (Méditerranée, Asie centrale, Empires

byzantin et sassanide), mais aussi des connaissances de leurs voisins non musulmans, avec lesquels ils entrent en contact, comme la Chine ou l'Empire carolingien. L'aire de civilisation musulmane est un monde fluide, de l'échange et de la transmission. Elle relie des espaces distants et différents, et assure la continuité avec le passé antique dont elle réélabore les acquis (chapitre 2). Le développement de la civilisation musulmane n'est rendu possible que par le développement d'un vaste réseau urbain, points démultipliés des rencontres, des échanges et des innovations. Chaque ville se développe selon les contraintes de son environnement et selon les traditions urbaines locales, aussi un modèle de ville islamique n'émerge-t-il pas, mais plutôt des traits communs de civilisation urbaine (chapitre 4). Quoique marquant profondément les territoires qui participent à l'Islam, celui-ci ne fait pas disparaître les caractéristiques locales, mais les réélabore en fonction de ses besoins. Le présent ouvrage vise à comprendre l'articulation entre les éléments d'unité du territoire de l'*umma* (la communauté des musulmans) et l'extraordinaire diversité des traits culturels, matériels, sociaux, et aussi religieux qui le caractérisent. Pour éclairer cette question, l'analyse des grandes temporalités historiques qui ont déterminé la spécificité relative de certaines aires régionales au sein de l'ensemble territorial musulman s'impose (chapitre 5).

Aujourd'hui, si les musulmans constituent la totalité ou la majorité de la population d'un grand nombre d'États dans le territoire historique de l'Islam, la diffusion, en particulier dans les sociétés européennes et américaines, de populations musulmanes, essentiellement pour des raisons

démographiques et migratoires, favorise l'apparition de minorités nationales musulmanes dans des régions ou des États non musulmans. Ce processus conduit à s'interroger sur les spécificités de ce nouvel « Islam » et en particulier sur les relations entretenues par ces minorités musulmanes avec les sociétés dans lesquelles elles évoluent. Les problèmes qui surgissent touchent ainsi aux questions d'identité et d'adaptation (chapitre 6).

Par ailleurs, les pays musulmans sont affectés par des crises profondes où se manifestent des tendances contradictoires : aspiration à la modernisation et à la démocratisation de la vie politique, conservatisme politique et religieux, voire attitude réactionnaire et fondamentaliste. Face aux crispations qui caractérisent aujourd'hui les sociétés et les pouvoirs dans un certain nombre de régions musulmanes, il convient de s'interroger sur la compatibilité, ou non, de la religion et de la civilisation de l'Islam avec la modernisation et la démocratisation de la vie politique (chapitre 7).

Si le monde musulman est traversé par des crises multiples, internes certes, mais aussi externes, avec des conflits et des guerres, faut-il, comme Samuel Huntington l'affirme dans son *Choc des Civilisations*, l'attribuer à l'essence de la religion et de la civilisation musulmanes ? Cette vision n'est-elle pas réductrice et simplificatrice ? Ne peut-on pas trouver dans l'intervention des puissances étrangères – dans le contexte de la guerre froide, et plus récemment dans celui de l'unilatéralisme américain – d'autres facteurs d'explication ? (chapitre 8).

CHAPITRE 1

LA RELIGION AU CŒUR DE L'ISLAM

L'importance des évolutions historiques dans les domaines du dogme, de la pratique religieuse, de la pensée et des systèmes politiques et la diversité des contextes, des sociétés, des législations nationales et des structures sociales et familiales interdisent tout discours érigeant certains traits religieux en caractères essentiels, valables en soi, en tout lieu et en toute époque. Pourtant l'islam, s'il est géographiquement divers et historiquement dynamique et changeant, n'en possède pas moins une identité – rapports immédiats à Dieu, transcendance de la Loi et prétention à l'universalité – qui le différencie des religions non seulement polythéistes ou animistes, mais aussi monothéistes, comme le judaïsme et le christianisme, par rapport auxquels il se détermine en partie.

À L'ORIGINE DE L'ISLAM

Au commencement était le Verbe

L'islam est avant tout une foi: foi en une histoire, foi en un discours. Quelle est cette histoire? Vers l'an 610 de l'ère chrétienne, Muhammad, un

marchand de La Mecque, cité caravanière du centre de la péninsule Arabique, dont la majeure partie des habitants est polythéiste, affirme avoir reçu un message – dont l'interprétation postérieure dira qu'il a été délivré par *Jibrîl* (l'archange Gabriel) – du Dieu unique, Allâh. On pourrait s'arrêter là : être musulman, c'est essentiellement croire à la vérité de cette déclaration. Foi dans un discours : les premiers à croire Muhammad* furent Khadîdja, sa femme, et 'Alî, son cousin. Outre la parole très humaine du prophète de l'islam, la nouvelle religion convoque, à travers le récit muhammadien, le Verbe divin. En effet par la bouche du prophète sortent des sons et des mots qui seraient conçus par Dieu. Un verset, considéré comme l'un des plus anciens, ordonne ainsi à Muhammad : « Récite, au nom du Seigneur qui créa » (*Coran*, xcvi, 1). À l'instar du judaïsme et du christianisme, l'islam met en scène la parole, créatrice et performative, de Dieu (*kalâm/qaww Allâh*). Mais à la différence de l'Ancien et du Nouveau Testament qui sont les récits humains de l'histoire de la Création, du peuple et/ou du fils de Dieu, le texte coranique est censé être la transcription même de la parole divine. Ainsi, plus que toute autre, l'islam est religion du Verbe.

De ces premiers fidèles à aujourd'hui, quatorze siècles d'histoire ont fait sortir cette foi du cercle familial pour l'étendre à environ 20 % de la population mondiale en 2017, soit 1,5 milliard de musulmans. Cet essor, qui n'est pas le fruit d'une évolution continue et régulière, mais d'une succession de conquêtes, de replis ponctuels et de développements nouveaux réalisés aux dépens des autres grands systèmes de croyance (monothéistes, polythéistes ou animistes), a plusieurs implications : il est un signe supplémentaire, pour les musulmans, de

la supériorité de la foi en Dieu/Allâh et en son prophète Muhammad et il a pour corollaire la multitude d'adaptations locales du bloc de foi originel. Très tôt, sous le califat de 'Umar* (634-644), les musulmans choisirent de fixer une nouvelle origine au calendrier, à partir d'un événement fondateur, l'Hégire : en 622, Muhammad est en effet contraint de fuir de La Mecque, où ses opposants sont nombreux, pour se réfugier dans une oasis voisine, Yathrib, qui prend le nom de Médine (*Madînat al-nabî*, c'est-à-dire la «ville du Prophète»). C'est de cet Exil (*hijra*) que date la constitution de la première communauté politico-religieuse musulmane. Ce qui, à l'origine, aurait pu n'être qu'une croyance circonscrite à un territoire limité est parvenu à s'imposer, comme protagoniste à part entière de l'histoire de l'humanité, dans tous les continents du Pacifique à l'Atlantique, dans les populations et dans les mentalités. Quelle est la base doctrinale de l'islam ?

Coran : la genèse

Le premier point est l'affirmation de la nature «divine» du message transmis. Le Coran (*qur'ân*) est la récitation – au sens propre, la racine *q r'* signifiant «réciter, lire» – du Verbe divin, l'étymologie du mot Coran renvoyant à l'araméen *qeryana* : «lecture des Écritures». Cette récitation se présente sous la forme de 114 chapitres (les «sourates») classés, à l'exception du premier et de deux autres (8^e et 9^e sourates), en ordre décroissant de taille c'est-à-dire, en fait, sans considération pour l'ordre chronologique de leur réception. Les théologiens musulmans considèrent d'ailleurs que la seconde partie du Coran correspond globalement à des prophéties émises pendant

la période mecquoise de la prédication muhammadienne, soit des versets « descendus » – c'est le terme utilisé en arabe pour dire « révélés » – avant 622, la première partie datant de l'époque médinoise (622-632). Cette répartition du corpus en sourates « mecquoises » ou « médinoises », héritée de la tradition islamique, a fini par s'imposer aux savants depuis le XIX^e siècle comme cadre spatio-temporel quasi normalisé à l'intérieur duquel devait se circonscrire et s'affiner la recherche sur l'histoire des textes coraniques (Prémare, 2004). Or une approche historique du texte révèle la non-validité de cette répartition.

Extraits du Coran

(Les astérisques indiquent le début des versets qui composent la sourate).

Sourate 1 : la Fâtiha

*Au nom de Dieu, celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. *Louange à Dieu, Seigneur des mondes : *celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux, *le Roi du Jour du Jugement. *C'est Toi que nous adorons, c'est Toi dont nous implorons le secours. *Dirige-nous dans le chemin droit : *le chemin de ceux que tu as comblés de bienfaits ; non pas le chemin de ceux qui encourent ta colère, ni celui des égarés.

Sourate 112 : La nuit

*Au nom de Dieu, celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux. * Par la nuit, quand elle enveloppe la terre, *par le jour, quand il brille, * comme il a bien créé le mâle et la femelle* mais vos efforts sont divergents. *À celui qui fait l'aumône et qui craint Dieu, *à celui qui déclare véridique la très belle récompense, *nous faciliterons l'accès au bonheur. *À l'avare qui cherche à s'enrichir, *à celui qui traite de mensonge la très belle récompense,

*nous faciliterons l'accès au malheur. *Ses richesses ne lui serviront de rien lorsqu'il tombera dans l'abîme. *Oui, la direction des hommes nous incombe; *la vie dernière et la vie présente nous appartiennent. *Je vous ai donc avertis d'un Feu qui flambe. *Seul y tombera celui qui est méprisable, *celui qui crie au mensonge et qui se détourne. *Mais celui qui craint Dieu en sera écarté, *comme celui qui donne de son bien pour se purifier. *Nul ne sera récompensé auprès de lui, par un bienfait, *sinon celui qui aura uniquement recherché la Face de son Seigneur, le Très Haut: *son désir sera bientôt comblé.

Sourate 112: Le culte pur (trad. Jacques Berque)

*Dis: «Il est Dieu, Il est Un, *Dieu de plénitude, *qui n'engendre ni fut engendré, *et de qui n'est l'égal pas un».

Sauf mention contraire, *Le Coran*, trad. Denise Masson, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1997.

Ces sourates sont elles-mêmes divisées en versets qui portent, significativement, en arabe le nom d'*ayât*, c'est-à-dire «versets», mais aussi «signes» ou «miracles», car les versets du Coran sont preuves et manifestations du divin dans le monde des hommes. Muhammad, à la différence de Jésus, n'a pas rendu la vue à un aveugle, il n'a pas ressuscité de morts et n'a pas multiplié les pains. Ces actions qui étaient destinées à témoigner, contre les incrédules, du pouvoir de Dieu et qui attestaient, aux yeux des fidèles chrétiens, la mission du Christ, ne sont pas nécessaires pour le prophète de l'islam dont l'unique miracle est justement la réception et la récitation de cette parole divine, à l'origine de toute chose. Pour les fidèles musulmans, la récitation des versets du Coran est ainsi, d'une certaine manière, répétition ou

renouvellement du moment originel de la prophétie muhammadienne.

Les musulmans du monde entier révèrent ainsi un même texte dont la version définitive a été établie il y a un peu plus de mille ans. Les historiens débattent encore pour établir la date exacte de la première version écrite du texte de la Révélation. Au sein même des musulmans, de nombreux débats, qui durent jusqu'au x^e siècle, débouchent sur la mise en place d'un Coran au texte unique, officiel et définitivement clos (Prémare, 2004). C'est ce travail de fixation du texte coranique qu'Alfred-Louis de Prémare appelle le processus de « canonisation » qui débouche sur la proclamation définitive, en 936, des variantes de « lectures » autorisées dans l'utilisation d'un texte reçu unique pour l'enseignement et pour les pratiques cultuelles. Jusqu'à ce moment-là, plusieurs versions concurrentes du texte coranique circulent et servent à asseoir les revendications politiques de nombreux prétendants au califat (voir chapitre 5) et autonomistes de nombreuses provinces de l'Islam. Face à cette réalité historique, les savants musulmans admettent que le Coran fut mis par écrit pendant le califat de 'Uthmân* (644-656), c'est-à-dire moins de trente ans après la mort du prophète Muhammad (632). Certaines traditions musulmanes assurent qu'aucune version écrite du Coran n'aurait existé avant la version de 'Uthmân, d'autres que celle-ci aurait été établie à partir d'une compilation rédigée par Zayd b. Thâbit, l'ancien secrétaire du Prophète. Le calife 'Uthmân aurait mis sur pied une commission chargée d'établir le texte définitif de la Révélation à partir des recueils existants et des traditions orales. La vulgate coranique établie

à cette époque ne semble pas avoir fait l'objet de modifications importantes, malgré quelques remaniements ponctuels. Par exemple, le recueil de 'Abd Allâh b. Mas'ûd (m. 651), un ancien berger très proche de Muhammad qui, converti de la première heure et écarté de la commission, avait une excellente connaissance orale du Coran, servit de fondement à quelques contestations : conservé à Koufa¹, ce texte ne contenait pas la première sourate (la *Fâtiha*), ni les deux derniers versets de l'actuel Coran (Blachère, 2001).

Cependant l'imprécision de la première version écrite – en l'absence de signes diacritiques, de nombreuses consonnes (*b*, *t*, *th*, *n* par exemple ou *s*, *sh*) s'écrivent de la même manière en arabe – conduisit les savants d'Irak, au VIII^e siècle, à établir une nouvelle version, cette fois, définitive, qui écarte les versions différentes et concurrentes en circulation jusqu'à la fin du IX^e siècle. De leur côté, les recensions attribuées à 'Alî*, qui faisaient autorité à Damas au milieu du VII^e siècle, ont survécu jusqu'à la fin du X^e siècle (de Prémare, 2002). Parallèlement aux fragments écrits, subsistait par ailleurs une transmission orale du texte, avec de nombreuses variantes, à l'origine de plusieurs écoles, différentes, dont sept sont reconnues, de lecture du texte coranique. À l'heure actuelle, les concours de récitation sont nombreux dans le monde musulman, arabe ou non (Déroche, 2005). C'est aujourd'hui la version imprimée au Caire en 1923 qui sert de référence au monde entier.

Il convient de ne jamais oublier ce point fondamental : le Coran s'enracine dans un espace et un temps donnés. Sans cette société tribale, arabe certes, mais très largement ouverte à des influences

extérieures, profondément marquée par la pastoralité nomade des chameliers qui, dans un vaste espace désertique, mettent en contact les îlots de sédentarité des oasis, autour desquelles éclosent des bourgades aux fonctions multiples (commerciales, agricoles, religieuses), on comprendrait mal la naissance de la troisième grande religion monothéiste. Sans cette complémentarité entre nomadisme et sédentarité, qui permet aux sociétés de se reproduire, voire de développer de manière récurrente, dans un environnement climatique et pédologique rigoureux, un excédent démographique à l'origine des grands mouvements migratoires hors de la péninsule Arabique, et sans la situation de carrefour de la région à la croisée des mondes méditerranéen, asiatique, indien et africain, la naissance de l'islam serait une énigme. Tout lecteur doit ainsi avoir à l'esprit ce contexte originel de production du « texte sacré ». C'est là ce qui distingue la lecture interne du fidèle de la lecture externe de l'historien. Pour le premier, la contingence du texte coranique est accessoire, puisque celui-ci renferme un éternel, dont la lecture peut certes être l'objet d'interprétations contradictoires – ce qui explique en partie la diversité des islams – mais dont la contextualisation est secondaire. Pour le second, le Coran est un document historique : il convient donc d'en contextualiser la création et de comprendre ensuite pourquoi telle partie est invoquée dans telle situation à telle époque dans telle société plutôt qu'une autre. Cette rigueur est l'essence même du travail historique, même si elle est une gageure. En effet, depuis le milieu du VII^e siècle où il aurait censé avoir été fixé une première fois par 'Uthmân (644-656), ce qui est contredit par

les études historiques (de Prémare, 2002), le texte du Coran a circulé, il a été lu, relu et vénéré par de très nombreux musulmans, ou insulté, critiqué et outragé par ses détracteurs, dans des circonstances très différentes de celles qui avaient présidé à sa rédaction.

Coran et sunna : message et tradition

Les conditions historiques, politiques, économiques et sociales, de la vingtaine d'années que dure la prédication de Muhammad (610-632) et du siècle qui suit la mort de celui-ci, déterminent, indirectement, le contenu du message «révélé». En retour, celui-ci a des conséquences majeures sur le cours des événements et sur les destinées de la péninsule Arabique. En effet le message transmis par Muhammad, tel qu'il nous apparaît dans le Coran, ne contient pas seulement des lois à portée universelle ou des sentences générales. Le ton et le contenu des versets du Coran sont très variés : aux passages narratifs reprenant des éléments de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme la Genèse, la vie des grands prophètes du judéo-christianisme, de Marie (*Maryam*) ou de Jésus (*Isá*), ou l'Annonciation, s'ajoutent des versets traitant du rôle du prophète Muhammad, de l'unicité et de la toute puissance de Dieu, et aussi des consignes, des textes mystiques, poétiques ou prophétiques, relativement courts, au style enflammé, et enfin des règles de vie, individuelles ou collectives. Il est parfois difficile de déterminer qui s'exprime (Muhammad, Dieu, le plus souvent, mais cela est loin d'être toujours clair) ou à qui s'adresse le message (le prophète, la communauté musulmane, les païens, Dieu lui-même). En

outre il est vain de chercher dans toutes les sourates une unité de sens. Si les sourates courtes développent en général une seule idée, ou un seul thème, les sourates longues comprennent des versets sans lien logique apparent entre eux : des considérations sur l'unicité de Dieu peuvent succéder à des imprécations contre les incroyants, les interdits alimentaires être traités après des menaces contre les « infidèles ». Par ailleurs, le lecteur peut être frappé par certaines contradictions du texte coranique : à propos du vin par exemple, un verset affirme qu'il « est un grand péché [...] et en même temps quelque chose d'utile à l'homme » (Coran II, 219), mais aussi « une abomination et l'œuvre de Satan ; ainsi évitez-le afin de prospérer » (Coran V, 90) ou encore « une boisson enivrante et un aliment excellent » (Coran XVI, 67). Ces contradictions sont résolues inégalement par les théologiens musulmans qui considèrent que les versets les plus récents abrogent les plus anciens (Déroche, 2005). Certains éléments assurent cependant la cohésion de l'ensemble coranique : l'utilisation d'une prose rimée (*saj'*), la répétition de formules scandant la fin des versets pour assurer la rime, les déclarations sentencieuses sur Dieu/Allâh (« savant en toutes choses », « miséricordieux et plein de miséricorde »...), les dénonciations d'opposants au Messager (« réfractaires », « impies », « hypocrites »...) ou, à l'inverse, les exhortations aux fidèles, la récurrence des thèmes centraux de l'unité de Dieu et de la mission prophétique du messager coranique, les annonces eschatologiques, l'existence d'une communauté nouvelle... (Prémare, 2004).

« Discours de l'Adieu »

Ce discours a été prononcé selon la Tradition par Muhammad lors de son dernier pèlerinage à La Mecque en 631.

« Ô hommes, écoutez mes paroles ! car je ne sais si une autre année encore il me sera donné de me retrouver avec vous en ce lieu. Soyez humains et justes entre vous. La vie et les biens de chacun doivent être sacrés pour les autres, comme ce mois et ce jour sont sacrés pour tous. Vous paraîtrez devant votre Seigneur, et il vous demandera compte de vos actions.

Que tout dépositaire restitue fidèlement le dépôt qui lui a été confié. Désormais plus d'usure : le débiteur ne rendra que le capital reçu. L'intérêt des sommes prêtées est supprimé, à commencer par l'intérêt de toutes les sommes dues à mon oncle 'Abbâs, fils de 'Abd al-Muttalib. Il est interdit de poursuivre la vengeance des meurtres commis dans le paganisme, à commencer par le meurtre de mon cousin Rabî'a, fils de Hârith, fils de 'Abd al-Muttalib.

Certes le nasi² est un surcroît d'impiété qui entraîne les infidèles dans l'égarement. Une année on autorise le nasi³, une autre année on le défend ; en sorte qu'on tend à observer le précepte divin quant au nombre des mois saints, mais qu'en effet on profane ce que Dieu a déclaré inviolable, et l'on sanctifie ce que Dieu a déclaré profane. Certes le temps, dans sa révolution, est revenu tel qu'il était le jour de la création des cieux et de la terre⁴. Aux yeux de Dieu, le nombre des mois est de douze⁵. Parmi ces douze mois, quatre sont sacrés, à savoir : radjab de Mudhar, qui est isolé entre jumâda et sha'bân, et trois autres consécutifs⁶.

Ô hommes, vous avez des droits sur vos femmes, et vos femmes ont des droits sur vous ! Leur devoir est de ne point souiller votre couche par un commerce adultère. Si elles y manquent, Dieu vous permet de ne plus cohabiter avec elles et de les battre, mais non jusqu'au point de

mettre leur vie en danger. Si elles se conduisent bien, vous devez les nourrir et les vêtir convenablement. Traitez-les avec bonté et affection. Souvenez-vous qu'elles sont dans votre maison comme des captives qui ne possèdent rien en propre. Elles vous ont livré leur personne sous la foi de Dieu; c'est un dépôt que Dieu vous a confié.

Écoutez mes paroles, et fixez-les dans vos esprits. Je vous laisse une loi qui, si vous y restez fermement attachés, vous préservera à jamais de l'erreur; une loi claire et positive, un livre dicté par le ciel.

Ô hommes, écoutez mes paroles, et fixez-les dans vos esprits! Sachez que tous les musulmans sont frères. Nul ne doit s'approprier ce qui appartient à son frère, à moins que celui-ci ne le lui concède de son plein gré. Gardez-vous de l'injustice; elle entraînerait votre perte éternelle.»

Il termina en s'écriant: «ô mon Dieu! ai-je rempli ma mission?» Mille voix s'élevèrent pour lui répondre: «Oui, tu l'as remplie». Il ajouta: «Ô mon dieu, entends ce témoignage!»

Extrait de la *Sîra* d'Ibn Hishâm, trad. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. 3, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1848, rééd. Graz, 1967, pp. 298-307.

Certaines révélations sont très étroitement liées à des événements précis de la vie de Muhammad ou de la jeune communauté musulmane et apportent une réponse à des interrogations ponctuelles des fidèles. C'est le cas par exemple lorsque la pratique muhammadienne se heurte aux traditions arabes antérieures. Ainsi le meurtre d'un Mecquois par les troupes de Muhammad pendant les mois sacrés durant lesquels le sang ne devait pas être versé, suscita la réprobation générale. Le verset 217 de la «sourate de la Vache» (Coran, II, 217), «descendue» peu après cet épisode, rendit licite, *a posteriori*, la transgression commise

et rassura les croyants sur la fiabilité de leur chef politique, militaire et religieux.

Les musulmans considèrent donc que le Coran est la parole même de Dieu. Ils complètent et commentent cette parole à l'aide de recueils postérieurs contenant les « dits » du prophète (les *hadîth-s*^{**}) – c'est-à-dire la *Sunna*, la Tradition – ou la biographie de celui-ci – c'est la *Sîra*^{**}. Évidemment ces « traditions » ne sont pas toutes concordantes et elles prêtent à contestation. De grands savants se sont chargés, au IX^e siècle de l'ère chrétienne, de les compiler et de les classer par degré de fiabilité, en six recueils canoniques. A.-L. de Prémare montre bien qu'au cours du processus de fixation de la Tradition, la distinction entre « coran » et « hadîth » n'était pas bien nette : en témoigne la mention de l'expression « l'envoyé a dit :... » aussi bien dans les recueils de *hadîth* que dans le Coran où, pourtant, Dieu est censé s'exprimer directement (Coran, XXV, 30-34). Le processus de différenciation entre les versets coraniques et les *hadîth-s* se manifeste par l'adoption progressive d'un format de pages différent pour la compilation des uns et des autres (Déroche, 2004). La grande majorité des musulmans, les *sunrites*, reconnaît ce corpus de traditions, mais une minorité, les chiïtes, le conteste partiellement et admet des recueils de *hadîth-s* concurrents qui valorisent le rôle de 'Alî, gendre et cousin du prophète. Quelles que soient les versions admises, *hadîth-s* et *sîra* sont utilisés par les savants musulmans pour éclairer les passages obscurs du Coran et pour compléter la Révélation : avec le Coran, ils contiennent des règles de vie et constituent un modèle global qui régit toutes les activités humaines.

La théorie de l'abrogation

Dans la sourate ii, cette grande sourate de la *Baqara*, «La Vache», descendue pendant le voyage du Prophète de La Mecque à Médine, ou immédiatement au moment où il allait arriver à Médine, et peut-être prolongée dans les premiers temps de son séjour dans cette ville, au verset 106 : «Nous n'abrogeons un verset ni ne le faisons passer à l'oubli sans en apporter de meilleur ou d'analogue», s'annonce ce qu'on appelle la théorie de l'abrogation. Il arrive en certains cas que le Coran contienne des versets qui seront remplacés par d'autres. Or le Coran a gardé les uns et les autres. Cela peut étonner l'Occidental, mais la doctrine en donne beaucoup de justifications. C'est un objet classique de la science arabe et musulmane. De là une immense littérature, des traités touffus que les spécialistes peuvent consulter à loisir. Il ne s'agit pas d'un cas exceptionnel. Sur 114 sourates du Coran, 71 sont intéressées par ce phénomène. Parmi elles, 25 contiennent à la fois de l'abrogeant et de l'abrogé, 6 seulement de l'abrogeant et 40 seulement de l'abrogé. En somme, dans plus de la moitié des sourates, il s'est produit, durant la Révélation même, modification d'un texte pour un autre. Il en est ainsi, en une matière importante s'il en est, de certains versets appelant à la tolérance à l'égard des opposants. Les formules en auraient été remplacées par d'autres qu'on nomme *ayât sayf*, les «versets du sabre», et qui prescrivent une attitude plus rigoureuse.

Mais je dois avouer que la controverse règne aussi en la matière. Les auteurs se partagent entre ceux qui, parmi ces versets abrogés, en comptent plusieurs centaines et ceux qui n'en acceptent que deux ou trois. Un savant comme al-Ghazâlî* dans le *Mustafâ* donne l'antériorité d'un texte, dans la chronologie de la Révélation, comme justificative de son abrogation éventuelle par un texte postérieur. Il voit, dans ce recours à la temporalité, l'une des trois démonstrations possibles, et cette vue nous

paraît importante sur le plan doctrinal, puisqu'elle semble admettre une interférence du temps et de l'absolu.

Jacques Berque, *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 69-70.

«*Arabe*» n'est pas «*musulman*»

• L'islam naît dans un environnement arabe

Les liens entre islam et arabité sont anciens et complexes. La nature divine du message confère à la langue arabe, qui le véhicule, et au peuple, qui l'a reçu, un caractère exceptionnel. Au début du VII^e siècle, le sentiment d'appartenance à un même groupe culturel, linguistique et ethnique n'est pas encore bien affirmé parmi les populations et tribus de la Péninsule. C'est pourtant dès le IX^e siècle avant notre ère que des textes non-arabes, comme la Bible, utilisent le terme «Arabe» ou «Arabie» (pour désigner la Mésopotamie, l'Égypte orientale entre Nil et mer Rouge, la Syrie méridionale et la péninsule du même nom), mais ce n'est que près de mille ans plus tard que la forme '*arab* est utilisée dans un document en langue arabe, ce qui témoigne alors vraisemblablement de la prise de conscience d'une identité de groupe. Des caractères spécifiques à l'écriture arabe, qui utilisait jusque-là d'autres alphabets, apparaissent au début du VI^e siècle après J.-C., le texte conservé le plus ancien dans cette langue étant daté de 512 et provenant du sud de la Syrie. À la mort du prophète, les habitants de la péninsule Arabique se réclament d'une même ethnie, utilisent la même langue et la même écriture. Beaucoup sont musulmans et l'identification à la nouvelle religion

achève l'unification des diverses tribus et des différents peuples de la Péninsule. En ce sens, on peut affirmer que l'islam a contribué à créer la langue et le peuple arabes, autant qu'il en est le produit. Ainsi, bien que le message délivré par Muhammad ne soit pas exclusivement « arabe » dans la mesure où il reprend du matériau exogène (juif, chrétien, zoroastrien** ...) mélangé au fonds péninsulaire de croyances, de coutumes et de rites, on peut considérer la religion musulmane, au VII^e siècle, comme une religion arabe dans la mesure où les musulmans non-arabes sont encore une infime minorité. Très rapidement, en quelques dizaines d'années, cette identification n'est plus valide en raison de l'intégration ou de la conversion à l'islam de populations non-arabes très importantes. Progressivement, les conquêtes arabo-musulmanes débouchent sur un processus d'arabisation qui semble plus rapide que celui d'islamisation. La plupart des historiens s'accordent par exemple pour considérer qu'au X^e siècle al-Andalus** – la partie de la péninsule Ibérique contrôlée par les émirs, puis les califes omeyyades de Cordoue – est presque entièrement arabisé, même si d'importantes populations chrétiennes ou juives continuent d'y vivre. Les Évangiles sont alors traduits en arabe et les clercs parlant latin sont rares.

Or aujourd'hui ce caractère « arabe » originel a en grande partie disparu puisque les Arabes ne constituent plus que 20 à 22 % du total des musulmans dans le monde, soit 300 millions d'individus environ. Les trois principaux pays musulmans – l'Indonésie, le Pakistan et le Bangladesh – ne sont pas arabes. En revanche, la proportion des Arabes qui sont musulmans (entre 90 et 95 %) témoigne du succès de l'islam parmi les Arabes. Le grand Maghreb

(Algérie, Libye, Maroc, Mauritanie, Tunisie) compte environ 80 millions d'arabophones, le Proche-Orient (Irak, Jordanie, Liban, Palestine, Syrie, Égypte), un peu moins de 130 millions, la péninsule Arabique (Arabie saoudite, Bahreïn, Émirats arabes unis, Koweït, Oman, Qatar, Yémen), 50 millions, et la côte orientale de l'Afrique (Comores, Djibouti, Somalie, Soudan), environ 40 millions. Tous ces États sont regroupés dans la Ligue arabe. On trouve aussi d'importantes minorités arabophones dans des États et régions non-arabes : Israël, Turquie (Sandjak d'Alexandrette), Iran et Afrique (bande centrale du Tchad, Zanzibar), et aussi dans les pays occidentaux, comme la France qui compte plusieurs centaines de milliers d'entre eux, peut-être un à deux millions. Le pourcentage de musulmans parmi les Arabes explique la confusion qui est souvent faite. À tort : aujourd'hui encore, une proportion non négligeable des arabophones n'est pas musulmane, mais chrétienne – 40 % de ces arabophones chrétiens sont libanais, 12 % syriens, 8 % égyptiens, les autres étant irakiens, jordaniens ou palestiniens.

- L'apport des autres peuples

Si les liens entre arabisation et islamisation sont néanmoins très forts, l'apport culturel et linguistique des peuples non arabes a été considérable, voire essentiel pour la formalisation de la langue arabe et pour le développement de l'islam. La nouvelle religion favorisa la naissance d'une langue arabe classique, qui se conserve presque immuable jusqu'à nos jours, à travers le modèle « inégalable » – parce que « divin » – du Coran. Reprenant à son compte l'héritage poétique préislamique, la langue

arabe s'est nourrie d'un lexique immense renvoyant au désert et à la civilisation de la tente et du chameau. Aujourd'hui l'arabe reste un référent linguistique pour tous les musulmans, y compris dans les régions non-arabes où coexistent langues nationales, dialectes et langues littéraires. Cette diversité linguistique du monde musulman est d'autant plus marquée qu'elle caractérise aussi le monde arabe où cohabitent des versions dialectales, véhiculées et diffusées par les productions cinématographiques de pays comme l'Égypte, la Syrie ou la Palestine, une langue de presse, un arabe classique et littéraire... La langue arabe a été promue et enrichie par de nombreux peuples (turcophones, iranophones, berbérophones). Ce sont les Persans par exemple qui, sous l'empire abbasside de Bagdad (750-1258), furent chargés de faire de l'oralité bédouine une langue administrative, et plus généralement citadine, à l'origine de l'arabe classique. Ce sont eux qui analysèrent la langue arabe et fixèrent sa grammaire. Comme les Turcs et les Chinois turquisés du Xinjiang, les Persans, les Pakistanais, les Africains de la côte orientale et les Malais empruntent l'alphabet arabe (progressivement modifié au cours des siècles) pour écrire leur langue, jusqu'à aujourd'hui pour le persan, l'ourdou, le swahili et le malais, et jusqu'au début du xx^e siècle pour les langues turques. L'écriture malaise en caractères arabes est de moins en moins employée en Malaisie et, remplacée par les caractères latins dès le xvii^e siècle, elle a presque disparu en Indonésie sauf dans les milieux religieux.

On peut se demander pourquoi la langue arabe a réussi à s'imposer entre Irak et Maroc et pourquoi sa diffusion est restée limitée à l'est de l'Irak? Les souverains des régions occidentales n'étaient pas plus

des Arabes qu'en Orient : Berbères à l'ouest, Turcs, Mamelouks ou Ottomans à l'est. Le sac et la destruction de Bagdad par le Mongol Hülagü* en 1258, le massacre de la population musulmane de la ville et la disparition du califat expliquent très partiellement cette dichotomie entre les régions islamisées, mais non arabisées, de Perse, d'Asie centrale, d'Inde et d'Asie du Sud-Est. En fait, l'arabe a fait une percée remarquable dans l'ancien domaine des langues chamito-sémitiques, qui entretiennent une parenté avec lui, en revanche les régions où dominent les langues indo-européennes ou ouralo-altaïques (persan, sanscrit, turc) résistent beaucoup plus à sa pénétration. En outre les grands déplacements vers l'ouest des peuples nomades d'Asie centrale ont entravé l'avancée des Arabes vers l'est. Les Persans, en raison de leurs traditions impériales et administratives, avaient contribué pendant les premiers siècles à la création d'une langue de cour. C'est aux secrétaires de chancellerie persans, à la fois fonctionnaires et hommes de lettres, qu'était revenue la charge de créer une langue d'empire, ce dont ne pâtit d'ailleurs pas la langue persane. En effet dès le XI^e siècle, le persan s'impose comme langue administrative, mais non comme langue vernaculaire, à l'Irak, à la Syrie et à l'Asie Mineure à travers les Seldjoukides (1040-1194). Il fut l'unique langue utilisée par les souverains musulmans de l'Inde, entre le XIII^e et le XVIII^e siècle, dans la chancellerie certes, mais aussi dans les domaines scientifiques ou littéraires. Pourtant l'influence de l'arabe est notable dans toutes les parties du monde musulman : les caractères arabes ont en effet été repris comme support d'autres langues, le vocabulaire arabe a pénétré de nombreux idiomes en particulier dans les domaines lexicaux

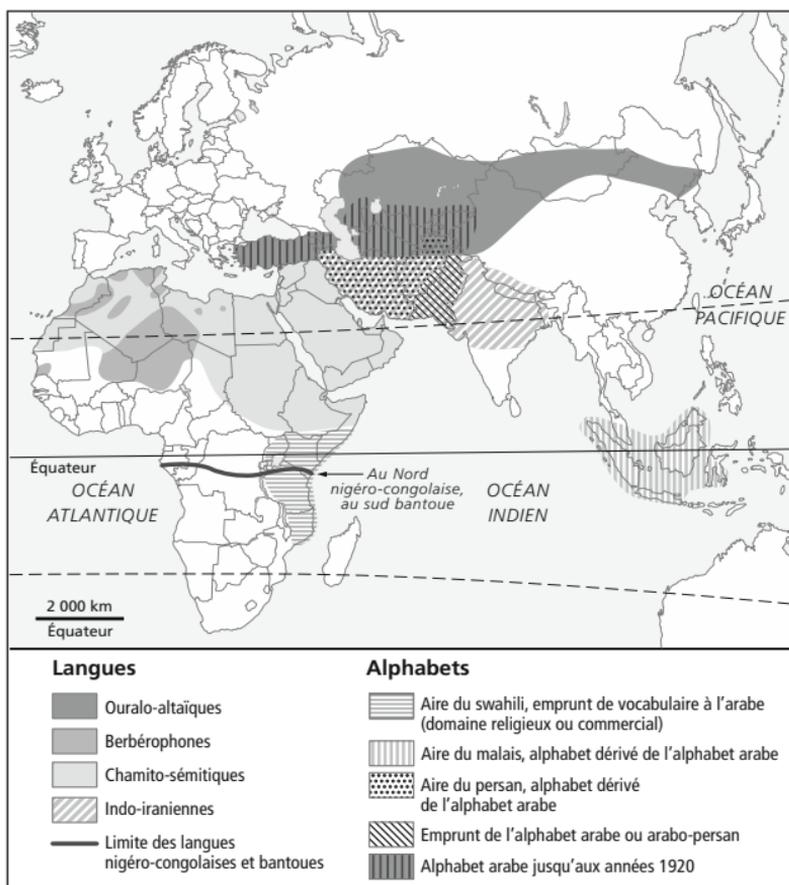
touchant aux champs sémantiques de la religion ou du commerce : c'est le cas pour le pachtou, le swahili, l'ourdou et le malais, sans parler du persan et du turc. Ainsi la proportion des mots turcs d'origine arabe, qui atteignait près de 60 % au XIX^e siècle, est encore d'environ 20 % aujourd'hui.

Par ailleurs le rôle de l'arabe tient aussi au fait qu'elle est la seule langue « internationale » du monde musulman. Elle est reconnue comme « officielle » par l'ONU – avec le russe, le chinois et l'espagnol – après l'anglais et le français, « langues de travail ». En termes d'importance numérique, l'unité linguistique du monde arabe lui assure un statut un peu à part dans le monde musulman : parmi les langues maternelles les plus parlées dans le monde, l'arabe arrive en 4^e position, avec plus de 293 millions de locuteurs derrière le chinois mandarin (950 millions), l'espagnol (407 millions) et l'anglais (359 millions). Dans un certain nombre de pays musulmans, le français ou l'anglais sont largement répandus (Maghreb, Égypte, Bangladesh) quand ils ne sont pas langue officielle unique comme le français au Mali et au Niger, ou co-officielle comme l'anglais au Pakistan (avec l'ourdou) et le français en Mauritanie et au Tchad (avec l'arabe). Le reste du monde musulman se partage en une multitude de langues (persan, swahili, ourdou, turc...), dont aucune ne s'est imposée au niveau international aussi largement que l'arabe, quand il ne s'agit pas seulement de parlars locaux, sans écriture, comme en Indonésie où plusieurs dizaines de langues sont en voie de disparition.

QU'EST-CE QU'ÊTRE MUSULMAN?

La réalisation de pratiques rituelles, sociales, individuelles ou collectives, la foi ou le sentiment d'appartenance à la communauté des croyants (*l'umma*) suffisent-ils à définir le fidèle musulman? L'absence de ces pratiques exclut-elle de la communauté des croyants? Les sociologues de la religion, ou du fait religieux, se sont beaucoup interrogés sur la question de la religiosité. C. Y. Glock, par exemple, distingue cinq dimensions, considérées comme indépendantes les unes des autres, permettant d'individuer la religiosité: la croyance, la pratique, la connaissance, l'expérience et l'appartenance (Glock et Stark, 1965). Pour la simplicité de notre propos, contentons-nous de considérer l'appartenance à l'islam comme un élément de représentation individuelle: est musulman celui qui se considère comme musulman, qu'il croie ou non, qu'il pratique ou non. De toute manière, sans enquête sociologique approfondie, il n'est pas possible de mesurer la religiosité des individus de façon rigoureuse selon les catégories définies. Certaines pratiques serviront de marqueurs: en particulier la participation aux rites considérés comme officiels par l'autorité religieuse ou comme représentatifs par le groupe de référence. Moins accessibles pour nous sont les activités laissées à l'initiative des individus, comme la prière, la lecture des textes religieux, les pratiques ascétiques ou mystiques privées. Dans tous les cas de figure, il convient dans un premier temps de décrire les exigences imposées au fidèle musulman par le droit musulman (*fiqh***). Celui-ci a été élaboré très progressivement, après avoir fait l'objet de nombreux débats au cours des

premiers siècles de l'islam, en particulier autour de la question des « fondements » du droit musulman. Les débats et les interprétations variées des premiers temps débouchent sur une rigidification du droit qui donne naissance à un corps de spécialistes, les *fuqahâ****, recrutés au sein des savants en matière religieuse, les *'ulamâ**** (« oulémas »).



Carte 1 : Les groupes linguistiques dans le monde

Les cinq piliers de la religion [musulmane]
(arkân al-dîn)

- La profession de foi ou *shahâda*

La tradition musulmane a fixé à cinq les obligations individuelles pour le musulman. Celles-ci sont appelées « piliers de la foi » : *arkân al-dîn*. La première d'entre elles est la profession de foi (*shahâda*) :

« Je témoigne qu'il n'y a pas d'autre divinité que Dieu et je témoigne que Muhammad est l'envoyé de Dieu » (*Ashhadu anna lâ ilâha ill Allâh wa ashhadu anna Muhammad^{am} rasûl Allâh*).

Ce « pilier » n'apparaît pas explicitement dans le Coran, mais seulement sous la forme simplifiée (III, 18, VI, 19 et XLVIII, 29, par exemple) :

« Il n'y a pas d'autre divinité que Dieu et Muhammad est l'envoyé de Dieu » (*Lâ ilâha ill Allâh wa Muhammad rasûl Allâh*).

La profession de foi doit être prononcée par toute personne qui entre dans la religion musulmane : faite à haute voix et en toute sincérité devant deux musulmans adultes agissant comme témoins, elle fonde officiellement une conversion à l'islam.

Elle est rappelée intégralement cinq fois par jour au musulman dans l'appel à la prière. Elle doit aussi être prononcée avant de mourir par le musulman qui tend son doigt en signe de reconnaissance de l'unité divine. Complétée par la proclamation « Allâh est le plus grand » (*Allâh-u akbar*) et dans certains cas par la *Fâtiha*, courte sourate introductive du Coran, elle est récitée sur la tombe des défunts ou inscrite en complément de l'épitaphe. Elle n'est pas toujours récitée en arabe : en Afrique, on peut l'entendre en haoussa ou en swahili, par exemple, en Asie, en malais, en turc, en persan.

- La prière ou *salât*

La prière est le deuxième pilier, mais il inclut le premier puisque la *shahâda*** est prononcée durant la prière. Il existe deux grandes catégories de prières : la prière obligatoire – appelée *salât*, qui nous intéresse ici – et la prière facultative qui relève du libre choix du fidèle – c'est la *du'a* ou prière privée, c'est-à-dire toutes les demandes particulières adressées à Dieu. Le terme *salât*, d'origine araméenne (« prostration », « salut »), est passé en arabe pour désigner la prière rituelle ; il est mentionné plusieurs dizaines de fois dans le Coran. Cette prière est le signe le plus évident de l'adhésion à l'islam. Elle doit être effectuée cinq fois par jour par tout musulman sain de corps et d'esprit. L'âge à partir duquel on doit prier est fixé par la tradition du prophète : la prière doit être enseignée aux enfants par leurs parents à l'âge de sept ans, mais elle n'est obligatoire qu'à partir de dix.

Le nombre de prières obligatoires (cinq) n'est pas mentionné dans le Coran qui n'en cite explicitement que trois (aube, coucher du soleil et nuit). En fait, le chiffre de 5 vient d'un *hadîth* collecté dans le recueil de traditions de Bukhârî* (IX^e siècle). Selon ce *hadîth*, au cours du Voyage nocturne (*isrâ'*) accompli par Muhammad aux cieux, Dieu lui aurait ordonné de faire prier sa communauté 50 fois par jour. Muhammad aurait informé Moïse de cette exigence. Celui-ci lui conseille alors de négocier une diminution du nombre. Après trois séances de négociation, Muhammad obtint de Dieu que le chiffre soit réduit à cinq prières quotidiennes, chacune ayant la valeur de 10.

Tableau 1
Nom et moment de la journée pour les cinq prières

Prière	Nom	Moment précis de la journée
Prière du matin	<i>fajr</i>	entre l'aube (apparition de la lumière) et aurore (lever du soleil)
Prière de midi	<i>zhuhr</i>	entre le zénith du soleil et le moment où l'ombre d'un objet égale sa hauteur
Prière de l'après-midi	<i>'asr</i>	entre le moment où l'ombre d'un objet égale sa hauteur et le coucher du soleil
Prière du coucher du soleil	<i>maghrib</i>	entre le coucher du soleil et le crépuscule (disparition de la lumière)
Prière de la nuit	<i>'ishâ'</i>	dans le premier tiers de la nuit

Un appel à la prière (l'*adhân*) est fait à l'heure de chaque prière du haut du minaret des mosquées par le muezzin^{**}. Dans les campagnes, où les villages n'ont pas toujours de minaret, le muezzin se tient, le plus souvent, devant la porte de la mosquée, ou à l'entrée du village, et clame son appel en appliquant la main contre son oreille.

Avant d'effectuer la prière, le fidèle doit se trouver en état de pureté légale (*tahâra*) afin que la prière soit efficace. On perd sa pureté par le sommeil, les relations sexuelles, les besoins naturels, le contact avec des êtres impurs. On retrouve sa pureté par des ablutions ou, s'il n'y a pas d'eau, par l'utilisation de sable. Les ablutions mineures (*wudû'*) se font au bassin d'ablution (visage, bouche, narines, oreilles, mains/avant-bras, pieds), cependant que certaines situations requièrent des ablutions majeures (*ghusl*) : l'état d'impureté, engendré par les relations sexuelles

ou, pour une femme, par les menstruations ou par l'accouchement, exige que tout le corps soit lavé au *hammâm*** . Une fois purifié, le fidèle peut prier.

Après les rites de purification, le fidèle doit s'orienter vers la *qibla*** , la direction de La Mecque, et se trouver dans un espace sacré marquant la séparation du monde : cet espace peut être celui de la mosquée, un tapis de prière (*sajjâda*) ou, plus simplement, une ligne tracée sur le sol. À aucun moment, sous peine de nullité de la prière, cet espace ne peut être traversé par une personne impure. La prière peut alors commencer. Tous les mouvements en sont minutieusement réglés. La prière comprend une déclaration d'intention, suivie par une séquence (répétée deux à quatre fois suivant la prière), comportant la récitation de formules et des gestes rituels – agenouillement, déplacement des mains à hauteur des épaules, inclination du buste.

Une prière a un statut spécial : la prière du vendredi midi, qui doit être accomplie collectivement dans la Grande mosquée (*jâmi'*). Elle est obligatoire pour tous les musulmans de sexe masculin (Coran L XII, 9). Selon la Tradition, Muhammad aurait choisi ce jour et cette heure parce que c'était le jour du marché à Médine, c'est-à-dire le moment où les juifs de Médine faisaient leurs provisions en prévision du sabbat. Tout le monde étant donc présent ce jour-là, c'était une bonne occasion de réunion pour la prière, à l'heure où le marché s'achevait. Il est difficile de confirmer ou d'infirmer l'authenticité de cette « tradition ». Il est sûr en tout cas qu'avant l'Hégire de 622, le vendredi, à La Mecque, n'était pas un jour de culte.

Cette prière spéciale est présidée par l'*imâm*** , un musulman de bonne réputation, qui se place devant

les fidèles, en face du *mihrâb*, la niche qui indique la *qibla*, c'est-à-dire la direction de La Mecque. Les fidèles sont en rang derrière lui, ils font les gestes rituels après lui et répètent ses paroles. L'*imâm* n'est pas un prêtre ; son nom renvoie à sa place, devant (*amâm*), par rapport aux autres fidèles. Il est celui qui guide. Le second personnage clé de la prière du vendredi, parfois différent de l'*imâm*, est le *khatîb* qui, du haut de la chaire à prêcher (le *minbar***), *prononce la khutba*** , un sermon dont la première partie a une dimension politique ou sociale et la seconde une dimension religieuse – le plus souvent un commentaire d'une sourate du Coran. Entre les deux parties du sermon, il y a une pause obligatoire durant laquelle le prédicateur s'assoit. Après le sermon, est prononcé l'appel à la prière, destiné aux fidèles présents, à l'intérieur de la mosquée (*l'iqâma*), puis a lieu la prière dirigée par l'*imâm* qui peut être la même personne que le *khatîb*.

- L'aumône légale ou *zakât*

Cette aumône est fondée sur l'idée (commune aux musulmans et aux juifs) que les biens de ce monde sont impurs. Il est cependant permis de les acquérir et d'en jouir à condition de les purifier – le mot de *zakât*, d'origine araméenne, signifie purification – en les restituant partiellement à Allâh. Historiquement la *zakât* est le premier impôt payé par les musulmans. Elle est recommandée dans le Coran, même si elle n'est pas déclarée formellement obligatoire : « Vous n'atteindrez à la piété que lorsque vous aurez fait l'aumône de ce que vous chérissez le plus » (Coran, III, 92). En aucun cas, elle ne doit se faire de façon ostentatoire (Coran

IV, 36-38). Le prophète Muhammad l'appliqua comme un impôt de solidarité. Généralement payé en nature, cet impôt, prélevé une fois par an, correspond à environ 10 % du revenu sauf si celui-ci a requis de gros investissements. Les pauvres ne sont pas tenus de payer la *zakât*. Aucune autorité légale ou administrative n'est là pour contrôler le don de la *zakât*: on s'en remet à l'honnêteté de chacun. Les revenus de cet « impôt » sont destinés aux pauvres et aux nécessiteux, à l'entretien des institutions pieuses ou aux voyageurs. Aujourd'hui, cet impôt alimente les caisses des États revendiquant l'application du droit musulman, le clergé chiite en Iran ou les institutions caritatives. S'y ajoute l'aumône volontaire, facultative. Tous ces dons passent par la mosquée locale et sont distribués par des réseaux informels entre mosquées et organisations islamiques.

- Le jeûne, ou *sawm*, du mois de *ramadân*

Le ramadan est, pour les musulmans, une des plus grandes manifestations collectives de leur appartenance à l'islam. La pratique du jeûne est réglementée par le Coran (II, 184-187), complété par la Tradition. Tout musulman doit jeûner du lever au coucher du soleil, du 1^{er} au dernier jour du mois de *ramadân* et s'abstenir d'aliments, de boissons, de relations sexuelles, de cigarettes (sauf pour les chiites). Ce jeûne est précédé avant l'aube d'un petit-déjeuner (le *sahûr*) et s'achève sur le repas de rupture du jeûne, l'*iftâr*. Le jeûne se termine le jour du '*ayd al-fitr* (fête de la rupture du jeûne) qui a lieu le premier jour du mois suivant, *shawwâl*. Pourquoi le mois de *ramadân*? C'est lors de

la « nuit du Destin » (*laylat al-qadr*), entre le 26^e et le 27^e jour du mois, que le Coran est « descendu » pour la première fois sur le prophète (Coran, II, 185). Cette nuit, à laquelle la sourate XCVII est consacrée, est décrite comme « meilleure que 1 000 mois » : les anges descendent sur terre et la félicité règne jusqu'à l'apparition de l'aurore (Coran, XCVII, 1-5). En outre, au cours de ce mois se situent plusieurs anniversaires importants pour l'islam : le 6, naissance de Husayn*, fils de 'Alî et petit-fils du prophète Muhammad, le 10, mort de Khadîdja, première femme de Muhammad, le 17, bataille de Badr⁷, le 19, prise de La Mecque, le 21, mort de 'Alî, gendre et cousin du prophète et 4^e calife de l'islam et mort de l'imâm 'Alî al-Ridâ*. Le mois de *ramadân* est ainsi très chargé du point de vue religieux. C'est d'ailleurs le seul mois du calendrier musulman qui soit mentionné dans le Coran. Il est le mois de la charité, c'est la raison pour laquelle le fidèle doit s'acquitter de « l'aumône de rupture du jeûne » (*zakât al-fitr*). Il convient de rappeler à propos du mois de *ramadân* que le calendrier musulman est un calendrier lunaire. Le mois de jeûne se décale ainsi chaque année, par rapport au calendrier solaire, et ne tombe pas toujours à la même saison.

Calendrier (lunaire) musulman

1^{er} mois de l'année : *Muharram*, mois sacré de la période pré-islamique

2^e mois : *Safar*

3^e mois : *Rabi' al-awwal* : *Rabi' I*, « mois vénéré de la naissance de Muhammad »

4^e mois : *Rabi' al-thâni* : *Rabi' II*

5^e mois : *Jumâda al-awwal* : *Jumâda I*

6^e mois : *Jumâda al-thâni* : *Jumâda II*

7^e mois : *Rajab*

8^e mois : *Sha'bân*

9^e mois : *Ramadân* : mois du jeûne, au cours duquel le Coran a été révélé la première fois

10^e mois : *Shawwâl* ('*ayd al-fitr*, fête de rupture du jeûne appelé aussi '*ayd al-saghîr*, « petite fête »)

11^e mois : *Dhû l-qa'da*, mois « sacré » en raison de la préparation du pèlerinage

12^e mois : *Dhû l-hijja* : mois « sacré » du pèlerinage, le 10 du mois a lieu le '*ayd al-kabîr*, la « grande fête » en souvenir du sacrifice d'Abraham

Le jeûne constitue l'expiation la plus appropriée des fautes commises durant l'année écoulée. Pour que Dieu pardonne, il est convenable de s'imposer des contraintes. Dans ces conditions, les prières du ramadan peuvent accéder plus facilement à Dieu pour obtenir Son pardon. Des *hadîth*-s affirment que Satan et les djinns** sont enchaînés jusqu'au 27^e jour du mois et donc qu'ils n'empêchent plus les prières d'accéder à Dieu. Le jeûne de *ramadân* doit être un acte volontaire. Cette volonté d'effectuer le jeûne doit, selon la plupart des écoles théologiques, être affirmée chaque jour à l'aube, c'est la *niyya*. Le ramadan est obligatoire pour les hommes et les femmes, sains de corps et d'esprit, ayant atteint l'âge de la puberté. En sont dispensés les enfants, les personnes âgées, les malades, les femmes enceintes, les femmes ayant leurs règles, les voyageurs à condition que leur voyage ait commencé avant le lever du soleil. Les jours où le jeûne n'a pas été respecté doivent être remplacés le plus tôt possible et dans tous les cas avant le ramadan suivant.

Les influences, chrétiennes et surtout juives, sont certes indéniables pour expliquer ce mois de jeûne, mais ce qu'il faut retenir avant tout c'est que celui-ci s'inscrit tout à fait dans la tradition des Arabes préislamiques : il y avait en effet chez les Bédouins des mois sacrés où toutes les guerres tribales étaient prohibées et où avaient lieu de grandes foires et des pèlerinages païens aux grands sanctuaires comme la Ka'aba. Le mois le plus sacré pour les Arabes avant l'islam était le mois de *radjab*, mois sacré du printemps, qui était en plus un mois de jeûne. Les Arabes de cette époque avaient un calendrier lunaire, mais pour caler ce calendrier sur le calendrier solaire, ils pratiquaient l'embolisme ou intercalation, c'est-à-dire qu'ils ajoutaient périodiquement un mois intercalaire (*nasî*). Le mois de *ramadân*, 9^e mois de l'année, qui n'était pas un mois sacré, signifiait la chaleur de l'été. Avant l'Hégire, les jeûnes ne sont pas spécifiquement musulmans, mais cela change lorsque Muhammad arrive à Médine, en septembre 622, au moment où les juifs célèbrent *'ashoura*, le jour où Moïse descendit du Mont Sinaï avec les Tables de la Loi. Selon la Tradition, le Prophète ordonne aussitôt à sa communauté de suivre ce jour de jeûne. Puis, en l'an II de l'hégire, une sou-rate descend et ordonne le jeûne durant tout le mois de *ramadân*.

Le jour de départ du jeûne, qui doit être annoncé au peuple conformément à la coutume locale (coup de canon, lumières), constitue aujourd'hui un véritable enjeu politique. Traditionnellement, c'est l'observation directe de la nouvelle lune qui permet de décider du commencement du temps du jeûne, mais ce système engendre des différences en

fonction des lieux. Ainsi le ramadan pose le problème de l'autorité légitime, problème particulièrement crucial pour la fixation des dates du jeûne. Les musulmans kenyans de la côte de l'océan Indien voient dans cette alternative l'occasion de remettre en cause l'autorité du *chief qadhi* et les Somalis du Nord-Est de marquer leur indépendance vis-à-vis du pouvoir central. Pour les musulmans chinois sinophones, les Hui, dispersés dans toute l'étendue de la Chine, le ramadan apparaît comme un moment de repli communautaire et comme une période d'intense ferveur religieuse. Les Hui respectent scrupuleusement la prescription du jeûne, mais ils se divisent à propos de la détermination du début du mois, et de l'heure de la rupture du jeûne, manifestant ainsi l'existence de différentes tendances. Les chiites, quant à eux, entament leur jeûne deux jours avant le mois de *ramadân*.

Ainsi le ramadan est-il un « fait social total ». Dans les pays musulmans, l'urbanisation rapide donne plus de densité à cette pratique collective. En outre le développement des médias, et notamment de la télévision, participe à la diffusion des « discours » autour du ramadan. Avec la montée de l'islamisme, la sacralité du mois du jeûne est devenue un enjeu politique et religieux : pour ne pas abandonner aux islamistes le monopole des rituels de l'islam, certains régimes ont eu tendance à « mettre en scène l'islamité » en encourageant le jeûne (Adelkhah, Georgeon, 2000). Hors d'Islam, dans les populations immigrées, ou d'origine immigrée, d'Europe occidentale, les « périphéries de l'islam », les pratiques du ramadan sont souvent, pour les croyants, un moyen d'afficher leur identité.

- Le pèlerinage à La Mecque ou *hâjj*
[Coran, III, 96-97]

Le pèlerinage est obligatoire pour tout musulman libre qui en a la possibilité physique et les moyens matériels (Coran, II, 196-199). Il doit être effectué une fois (au moins) dans la vie : entre le 8 et le 13 *dhû l-hijja* (voir le calendrier musulman, p. 51). Il reprend les rites mis en place par Muhammad lorsque celui-ci effectua le « pèlerinage de l'adieu » en 632.

Pourquoi La Mecque ? La Mecque est certes la ville natale du prophète de l'islam, Muhammad, mais c'est surtout le lieu originel de la Révélation et l'endroit où se trouve la Ka'aba, conservée dans la mosquée du sanctuaire. Dès l'époque préislamique, La Mecque était un grand centre de pèlerinage et de nombreuses divinités y étaient vénérées. Muhammad reprit cette pratique en l'islamisant. Selon la tradition musulmane, l'emplacement de la Ka'aba a été créé avant toute autre partie de la terre : sur cet emplacement, Abraham* construisit la « maison de Dieu » (*Bayt Allâh*), autre nom de la Ka'aba, avec des pierres que lui apportait son fils Ismâ'il*. Plusieurs traditions sont liées à cette construction. Pour pouvoir achever l'édifice, Abraham dut monter sur une pierre sur laquelle s'incrusta la marque de ses pieds : c'est le *maqâm*** d'Ibrâhîm, ou « station d'Abraham », conservé et vénéré, près de la Ka'aba. Pour achever l'édifice, Abraham eut besoin d'une pierre d'angle qu'Ismâ'il ne parvint pas à trouver. Cette pierre, connue sous le nom de Pierre Noire, lui fut apportée par l'ange Gabriel. Elle était blanche à l'origine, mais elle aurait été noircie par les péchés des hommes. Cette

pierre, aujourd'hui cassée et cerclée dans un anneau d'argent, doit être touchée et embrassée par les pèlerins. Dans sa forme actuelle, l'édifice de la Ka'aba a été construit vers 693 sur l'ordre d'al-Hâjjâj et du calife omeyyade 'Abd al-Malik b. Marwân. Il se présente sous la forme d'un grand cube de 10 mètres sur 12, d'une hauteur de 15 mètres, recouvert d'un voile (la *kiswa*) dont la couleur a varié au cours des siècles (blanc, jaune, bleu gris, noir aujourd'hui). Ce voile fut pendant très longtemps tissé en Égypte et il était renouvelé tous les ans : la tribu arabe des Banû Shayba qui avait la protection de la Ka'aba vendait le voile de l'année écoulée par petits morceaux aux pèlerins.

La Mecque est située au cœur d'un vaste espace sacré appelé *Haram* : des stations (en arabe *miqât*, pl. *mawâqit*) situées sur les différentes routes du pèlerinage matérialisent ces limites du territoire sacré et c'est dans ces stations aux limites du territoire sacré que le pèlerin se met en état d'*ihram*. Pour cela il doit réaliser des ablutions majeures, se couper les cheveux et parfois tous les poils, se dépouiller de tout vêtement et revêtir un costume particulier, fait de deux bandes d'une étoffe blanche sans couture : une autour de la taille (*izâr*), l'autre sur l'épaule gauche (*midâ'*). Une de ces deux pièces peut servir de linceul.

La plupart des pèlerins ne viennent à La Mecque qu'une fois dans leur vie et ils profitent de ce voyage pour accomplir ensemble le petit pèlerinage appelé *'umra* (qui n'est pas obligatoire et qui peut être fait durant toute l'année) et le grand pèlerinage (*hâjj*) obligatoire : le couplage des deux pèlerinages, qui porte le nom de *qirân*, attire près de 5 millions de personnes par an, Saoudiens compris.

- *Les rites de la 'umra*

La 'umra s'effectue souvent avant le début officiel du *hâjj* et commence par la récitation d'une formule propre aux rites de pèlerinage dite *tal-biyya* : « labbayka » (« me voici »). L'essentiel des rites de la 'umra se déroule à l'intérieur de la mosquée sacrée (*al-masjid al-harâm*), vaste esplanade ceinte de murs et de portiques, au cœur de laquelle se trouve la Ka'aba : le pèlerin accomplit un rite de circumambulation (le *tawâf*), soit sept tours de la Ka'aba sur un parcours total de 1 400 mètres. Puis, le visage, la poitrine et la paume des deux mains appliqués sur une paroi de la Ka'aba, il implore le pardon et la grâce de ses péchés. Un autre lieu sacré, appelé *hijr*, est situé entre la Ka'aba et le mur semi-circulaire (*al-Hatim*) : il s'agirait des tombeaux d'Agar, la servante d'Abraham, et d'Ismâ'îl, leur fils ; on ne peut y pénétrer. Après une courte prière, le pèlerin sort de la mosquée et effectue une course entre les deux monticules d'al-Safâ et d'al-Marwa, quatre fois dans un sens, et trois dans l'autre. Cette course commémore le souvenir de celle d'Agar qui, égarée dans le désert, cherchait de l'eau pour sauver son fils : elle courut entre ces deux monticules et fut sauvée par le jaillissement des eaux du puits de Zemzem, aujourd'hui au sein de la mosquée sacrée.

- *Les rites du hâjj*

Le 8 *dhû l-hijja* commence le *hâjj* proprement dit : les fidèles se déplacent dans la vallée de Minâ à environ 12 km à l'est de La Mecque. Le lendemain, après la prière de l'aube, les pèlerins s'ébranlent en

direction de la vallée de 'Arafa, vallée dominée par la montagne de la Miséricorde, Djabal al-Rahma, but de cette phase du pèlerinage, où ils écoutent la *khutba* du *qâdî*** de La Mecque. Dans la nuit du 10, après le coucher du soleil, les fidèles se rendent rapidement vers Minâ où ils lapident le pilier de 'Aqaba. Par ce geste, les pèlerins commémorent le jet de pierre d'Abraham contre le diable lorsque le prophète s'apprêtait à sacrifier son fils Ismâ'îl. Le même jour, les musulmans du monde entier sacrifient une victime en souvenir du geste d'Abraham, c'est le *'ayd al-kabîr* (la « grande fête ») : une partie de la viande doit être consommée par le pèlerin, l'autre doit être donnée aux pauvres. Ensuite, les hommes se font souvent raser la tête en signe de désacralisation partielle, les femmes se font couper l'épaisseur d'un doigt aux cheveux (*taqsîs*). Après un *tawâf* à La Mecque, tous reviennent à Minâ. Les trois derniers jours, jours de réjouissance religieuse, du 11 au 13, se passent à Minâ. Le pèlerinage s'achève à La Mecque par le *tawâf* de l'adieu.

Remarque sur la circoncision

La circoncision est liée dans l'esprit des musulmans à une idée de purification. Pourtant, on a là une opposition entre les prescriptions de la Loi et la réalité sociale qui se montre beaucoup plus exigeante à l'égard du croyant que les juristes musulmans. Pour la masse des croyants, l'appartenance à l'islam implique nécessairement la circoncision. Pourtant les livres de droit et la jurisprudence évoquent à peine cette opération, qui est seulement citée, à titre de pratique recommandée (non obligatoire), à côté de tant d'autres que la vie sociale musulmane n'observe pas. La différence avec le judaïsme est frappante : la circoncision y est le signe de l'alliance avec Dieu, un rite

absolument essentiel comme le baptême pour les chrétiens. En revanche en islam, la prière dirigée par un non circoncis est valable, même si elle est blâmée. Le Coran, par exemple, ne parle pas de la circoncision, vieil usage de l'Arabie antéislamique adopté par les musulmans. Presque ignorée par la loi, la circoncision, pratiquée entre 3 et 10 ans suivant les régions, constitue dans la vie musulmane un rite de passage qui donne lieu à une importante fête de famille. Elle peut être en certains cas, un signe distinctif, par exemple en Chine et en Asie centrale où la société environnante non musulmane ne la pratique pas.

Une religion universelle ?

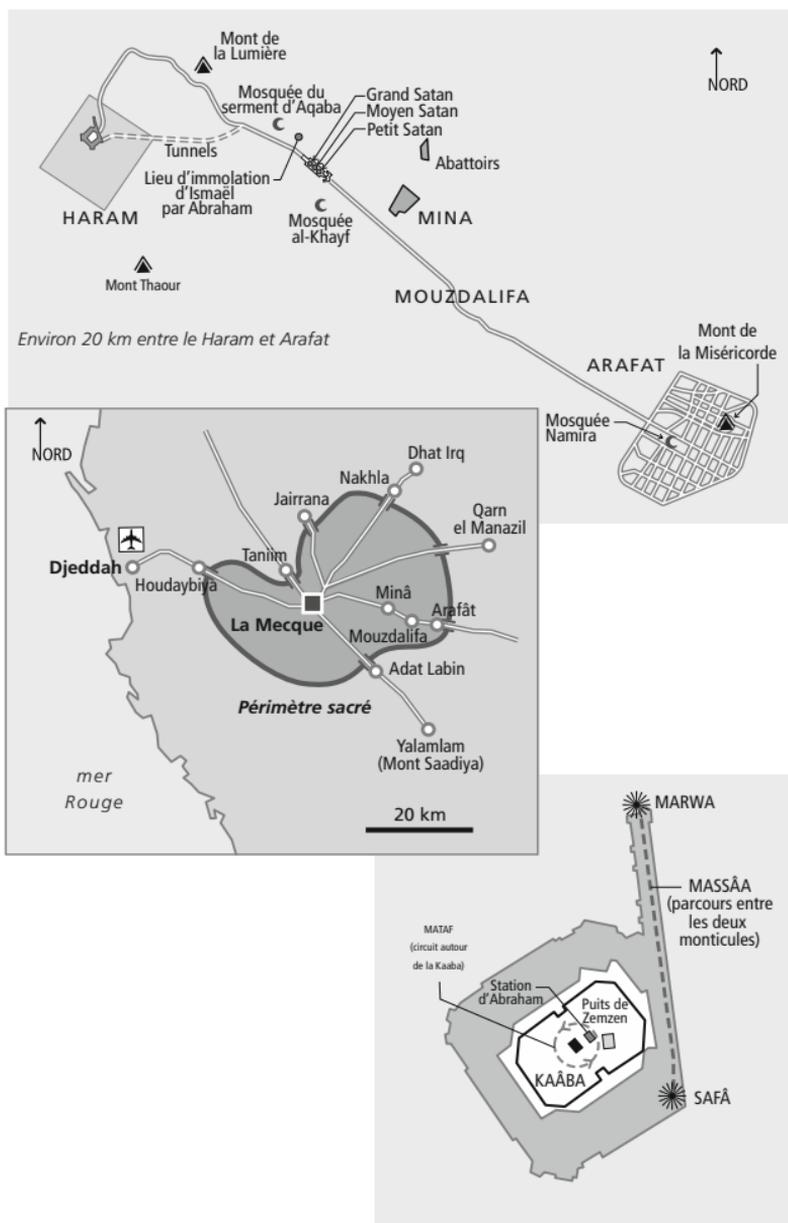
Le dénominateur commun des musulmans du monde réside donc dans un ensemble de pratiques communes, mais aussi, quelle que soit l'origine géographique, ethnique ou sociale des fidèles, au-delà de certaines divergences, dans le sentiment de participer à une même histoire qui a débuté au début du VII^e siècle dans la péninsule Arabique. Exprimée en arabe, aux membres d'une tribu arabe, la révélation muhammadienne a progressivement élargi son message à l'ensemble de l'humanité. À la différence du judaïsme, mais comme le christianisme, l'islam s'est posé en religion universelle. Prêché dans un environnement où les liens de solidarité tribale et les clivages claniques étaient déterminants, l'islam se pose d'emblée comme transcendance : il concerne les hommes et les femmes de toute origine, riches et pauvres, libres et esclaves. La personne chargée par le prophète de prononcer l'appel à la prière, le premier muezzin, fut, significativement, un esclave noir affranchi, du nom de Bilâl. Cet universalisme de l'islam n'a d'égal que l'immédiateté de la relation

entre les musulmans et Dieu, au moins pour la plus grande partie d'entre eux, et cette immédiateté elle-même s'accompagne d'un sentiment absolu de la transcendance divine, bien plus fort que dans le christianisme où il est atténué par la double nature du Christ.

Cette immédiateté des rapports entre le fidèle et son Dieu n'exclut pas la présence d'autorités intermédiaires. Plusieurs personnes ou groupes de personnes revendiquent, à une échelle plus ou moins grande, une autorité sur l'ensemble des musulmans. Au Maroc, par exemple, le roi porte le titre d'*amîr al-mu'minîn* («Prince des Croyants») réservé traditionnellement au calife, chef théoriquement unique de la communauté musulmane et successeur du Prophète. La famille des Saoud, quant à elle, gardienne des lieux saints de La Mecque et de Médine, préside aux destinées de l'Arabie saoudite depuis 1924. Grâce aux revenus que lui procure le pétrole, cette famille princière tente d'imposer son autorité morale et religieuse sur les musulmans du monde.

LES MULTIPLES VISAGES DE L'ISLAM

Au-delà de ces cadres généraux et d'une unité de façade parfois revendiquée par les musulmans, l'islam révèle une grande diversité, dans les domaines du dogme, du droit, des traditions et de la pratique. Du simple sentiment d'appartenance à la piété la plus profonde, d'une interprétation ésotérique à une lecture littérale du texte coranique, de l'ascèse aux rites soufis, d'une pratique privée à l'islamisme, la diversité de la religion musulmane est extrême. Les traditions locales, l'histoire spécifique des différents



Carte 2 : Les rites du pèlerinage

territoires islamisés, les logiques familiales, claniques, tribales ou sociales contribuent à expliquer la diversité de l'islam dans le monde. Pourtant, en amont de cette diversité, l'islam est composé de trois courants majeurs qui se sont construits les uns contre les autres. Aujourd'hui deux d'entre eux dominent l'islam mondial : le sunnisme (80-85 %) et le chiisme (15-20 %). Il faut leur ajouter le khâridjisme qui est résiduel.

Chiisme et sunnisme

- À l'origine du schisme religieux

L'origine de la scission entre sunnisme, chiisme et khârijisme réside dans la spécificité de l'islam des origines. À la différence du christianisme, la nouvelle religion ne se développe pas comme une secte, mais comme une communauté de fidèles organisée, à Médine, à partir de 622, en un État dirigé politiquement par un « prophète ». Aussi la première grande rupture ne se fait-elle pas sur des questions théologiques ou dogmatiques, mais sur des questions politiques : en 632, la mort de Muhammad, sans héritier désigné, ouvre la porte à une succession contestée. Quatre califes (*khalîfa*, c'est-à-dire « successeur »), qui combinent les fonctions de chef religieux et de chef politique, sont alors désignés parmi les compagnons du prophète. Deux logiques s'affrontent : la première familiale, l'autre tribale. Les partisans de la transmission familiale du pouvoir, les « légitimistes de l'islam » (Laoust, 1985), vont donner naissance au chiisme : ils considèrent que la direction de la communauté musulmane doit rester dans la famille du prophète, et revenir d'abord à 'Alî, son cousin, devenu son gendre par

*Composition et mise en pages
Nord Compo à Villeneuve-d'Ascq*