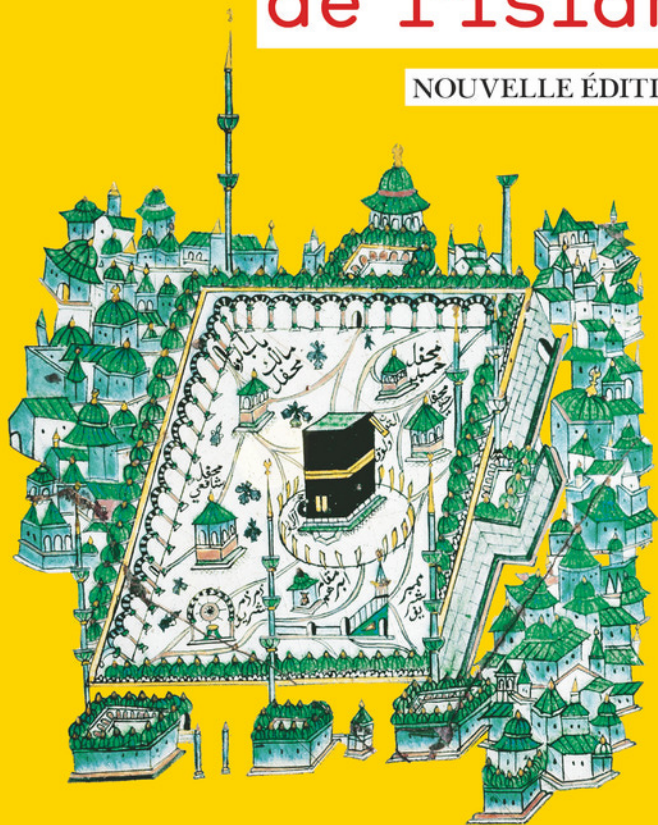


SABRINA
MERVIN

Histoire de l'islam

NOUVELLE ÉDITION



Champs histoire

SABRINA MERVIN

Histoire de l'islam

Si l'islam forme un tout et rassemble une communauté de croyants, ceux-ci ne se réclament pas tous d'une même doctrine – loin s'en faut. L'islam est divisé en de nombreuses branches, elles-mêmes scindées en sous-groupes et en tendances, dont chacun possède sa propre spécificité doctrinale, sans qu'aucune instance supérieure ne garantisse une orthodoxie.

Comment comprendre ces divergences et comment sont-elles apparues au cours des quatorze siècles d'existence de l'islam ?

Partant de la formation de la religion islamique autour du prophète Muḥammad, Sabrina Mervin met en évidence les évolutions doctrinales, montre comment elles se sont déployées au sein des sciences religieuses et replace les courants de l'islam contemporain dans leur histoire, faite de tensions entre réformisme et tradition.

Chargée de recherche au CNRS, **Sabrina Mervin** a passé dix ans dans des instituts de recherche français au Proche-Orient (IFEAD, IFPO). Elle a codirigé l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman (EHESS) et dirige aujourd'hui le centre Jacques Berque, à Rabat. Elle a notamment publié *Un réformisme chiite* (Karthala, 2000), dirigé *Les Mondes chiïtes et l'Iran* (Karthala-IFPO, 2007) et co-écrit *Najaf, the Gate of Wisdom* (Unesco Publications, 2014).

En couverture: *Vue de La Mecque et de la Kaaba*, détail d'un carreau de céramique signé Muhammad ash Shami ad Dimashai, 1727.

Le Caire, musée d'art islamique

© Luisa Ricciarini/Leemage.

Flammarion

HISTOIRE DE L'ISLAM

DANS LA MÊME COLLECTION

- Élie Barnavi, *Les Religions meurtrières.*
- Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission. À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas.*
- Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam.*
- Adrien Candiard, *Comprendre l'islam. Ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien.*
- Oleg Grabar, *La Formation de l'art islamique.*
- Oleg Grabar, *L'Ornement. Formes et fonctions dans l'art islamique.*
- François Jourdan, *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans. Des repères pour comprendre.*
- Gilles Kepel, *Terreur et martyre. Relever le défi de la civilisation.*
- Farhad Khosrokhavar, *Les Nouveaux Martyrs d'Allah.*
- Abdallah Laroui, *Islam et histoire. Essai d'épistémologie.*
- Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire.*
- Bernard Lewis, *Juifs en terre d'islam.*
- Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur.*
- Muhsin Mahdi, *La Fondation de la philosophie en islam. La Cité vertueuse d'Alfarabi.*
- Nabil Mouline, *Le Califat. Histoire politique de l'islam.*
- Antoine Sfeir, *Brève histoire de l'islam à l'usage de tous.*
- Heidi Toelle et Katia Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe. Du VI^e siècle à nos jours.*
- John Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge.*
- Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman.*
- Dominique Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants.*

Sabrina MERVIN

HISTOIRE DE L'ISLAM

Fondements et doctrines

Champs histoire

© Flammarion, 2000, sous la direction d'Olivier Feiertag.
© Flammarion, 2016 pour la présente édition.
ISBN : 978-2-0813-8659-4

INTRODUCTION

C'est une histoire des doctrines de l'islam que propose cet ouvrage, et non pas une histoire de l'islam comme civilisation. Nous n'y retrouverons donc pas l'histoire politique ou sociale des mondes musulmans, mais bien celle des développements doctrinaux de l'islam ; à d'autres de les mettre en regard avec les changements politiques et sociaux.

De même, ce n'est pas de l'islam en tant que phénomène global, uniforme et immuable que l'on traitera, mais *des islams* et des *pluralismes dans l'islam*¹. S'il forme un tout et rassemble une communauté de croyants, la *umma*, l'islam se divise en de nombreuses *firqa* que l'on appelle, en français, branches, ramifications ou sectes, au sens classique du terme. Elles-mêmes se subdivisent encore en sous-groupes et autres tendances². Cependant, chaque adepte se réclame de

1. Selon les expressions employées par Henri Laoust en titre d'un ouvrage, *Pluralismes dans l'islam*, et par Mohammed Arkoun en titre d'un entretien, « L'islam et les islams », *Hérodote*, n° 35, 1984. (Les références complètes des ouvrages cités en notes se trouvent dans la bibliographie, p. 329-348.)

2. Cf. le tableau en p. 123.

l'islam et témoigne, selon la profession de foi musulmane (*chahâda*), de l'unicité divine (*tawhîd*) et de la mission prophétique (*nubuwwa*) de Muḥammad¹. Bien plus, chacun pense détenir la religion vraie, *dîn al-ḥaqq*, et appartenir à la seule *firqa* qui, selon la tradition, connaîtra le salut. Aucune instance supérieure chargée de représenter et de garantir l'orthodoxie islamique ne peut le démentir. Il n'y a ni Église, ni magistère doctrinal unique, ni autorité centralisatrice en islam.

Certes, l'islam a un centre, La Mecque, et ses doctrines se sont élaborées dans la langue de la révélation et du Coran, l'arabe². C'est pourquoi les termes techniques indiqués ici sont énoncés en cette langue. Rappelons toutefois que, très tôt, des musulmans non arabophones ont participé à la construction de la doctrine ; l'islam s'est en outre rapidement propagé, loin de La Mecque, pour parvenir jusqu'en Chine. Aujourd'hui, le plus grand pays musulman, sous le rapport du nombre de fidèles, est l'Indonésie où ils sont plus de 200 millions. Puis viennent le Pakistan (178 millions), l'Inde (177 millions), le Bangladesh (149 millions), la Turquie (76 millions), l'Égypte (80 millions),

1. Dans la transcription des termes arabes, les voyelles longues sont notées par un accent circonflexe (â, î, û). Les consonnes emphatiques sont indiquées par des points diacritiques (ḍ, ṣ, ṭ, ḏ), ainsi que la fricative pharyngale sourde ḥ.

2. Les passages coraniques cités dans cet ouvrage sont librement adaptés des traductions de Denise Masson et de Jacques Berque. Les chiffres arabes notés entre parenthèses après la référence au Coran renvoient respectivement au numéro de la sourate et au numéro du verset cités.

le Nigeria (76 millions), l'Iran (75 millions), l'Algérie (37 millions), le Maroc (33 millions), l'Irak (31 millions), l'Afghanistan (30 millions), le Soudan (31 millions), l'Arabie saoudite (26 millions), etc ¹. La France, quant à elle, compte de 5 à 6 millions de musulmans, selon les estimations.

La période de formation et les fondements de l'islam occupent une grande partie de cet ouvrage. On ne peut, en effet, étudier l'histoire des doctrines sans s'arrêter longuement sur ses paradigmes qui informent jusqu'à présent le cadre de la pensée islamique. Or, l'idéalité même de la fondation de l'islam pose des problèmes épistémologiques auxquels les historiens ont répondu de diverses manières, allant du refus de la tradition islamique comme source à son traitement en tant que fait historique. La multiplicité des approches a enrichi le débat, même si certains chercheurs ont été agacés par une critique « historiciste » des sources qui, à partir des années 1970, a récusé tout recours à la tradition musulmane alors que d'autres chercheurs, à l'inverse, ont été gênés par un manque de contextualisation historique.

Par ailleurs, la découverte de nouveaux matériaux, l'exhumation et l'édition de manuscrits ont ouvert de nouvelles voies. Documents émanants de milieux chrétiens, juifs et zoroastriens ², matériel épigraphique

1. Source : www.pewforum.org/2011/01/27/table-muslim-population-growth-by-country/. La dernière enquête du Pew Research Center date de 2010. Notons que, faute de statistiques précises, ces chiffres sont des évaluations et révèlent surtout des ordres de grandeur.

2. L'ouvrage de Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others saw it...*, fut une étape décisive dans cette direction.

et numismatique, papyrus coptes, grecs ou arabes renouvellent les pistes de recherches et les questionnements, ainsi que des manuscrits du Coran qui sont à l'étude. Parallèlement, une réflexion sur l'écriture de l'histoire des débuts de l'islam est en cours¹.

Si cette histoire comporte encore bien des inconnues, elle a accompli de belles avancées ces dernières années². D'autres périodes ont été négligées, car elles furent longtemps considérées comme indignes d'étude du point de vue de la doctrine. Selon la périodisation en usage dans l'historiographie, une époque dite « classique », allant du milieu du VIII^e siècle aux XII^e-XIII^e siècles, succéda à la période de formation ; elle fut traitée comme telle. À partir du XIII^e siècle, l'histoire de l'islam fut envisagée comme celle d'un déclin culturel et d'une « ankylose » de la pensée, et les savants musulmans qui se distinguèrent parmi les autres furent tenus pour des exceptions³. Selon ce schéma, une « renaissance » de l'islam se produisit au XIX^e siècle avec les mouvements réformistes modernes. Or, non seulement il est admis, aujourd'hui, que des foyers réformistes apparurent au XVIII^e siècle,

1. Cf. le numéro 129 de juillet 2011 de la *REMMM*, « Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam », et, particulièrement, l'introduction d'Antoine Borrut ; la contribution de Claude Gilliot dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Mathieu Tillier (dir.), *Les Débuts du monde musulman, VII^e-X^e siècles*, Paris, PUF, 2012, p. 355-371.

2. Le livre de Françoise Micheau, *Les Débuts de l'islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, en présente une remarquable synthèse.

3. Cf. Robert Brunschwig et Gustav von Grunebaum (dir.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.

notamment en Inde et en Asie centrale, mais les recherches se développent sur cette époque. Gageons que si des travaux systématiques sur la période qui va du XIII^e au XVIII^e siècle étaient entrepris, ils montreraient que l'activité doctrinale n'était pas si sclérosée qu'on l'a cru.

Depuis les années 1970, le développement des mouvements islamistes, leur recours à la violence et la médiatisation de ces phénomènes ont mis les spécialistes de l'islam en demeure d'y apporter des explications. Dans ce contexte, les analyses conjoncturelles correspondaient mieux aux attentes que les études de fond, et les politologues furent plus sollicités que les historiens ou les spécialistes du dogme. L'islamisme a focalisé les recherches, ce qui a contribué à masquer les autres aspects de la pensée islamique ou d'autres approches des sociétés musulmanes contemporaines. L'apex du 11 septembre 2001 puis le choc des attentats qui ont frappé Paris en janvier et en novembre 2015 ont accentué cette tendance puisqu'il a fallu impérativement saisir le « fait djihadiste », et fournir des éléments de compréhension à des publics divers sur les phénomènes de radicalisation ¹.

Il reste que l'on ne peut faire l'économie d'une mise en perspective de l'islam d'aujourd'hui avec celui d'hier, tout comme on ne peut se passer des approches que nous proposons la science politique, mais aussi la philologie et la linguistique, l'histoire, la sociologie et l'anthropologie, pour comprendre l'islam comme fait

1. Cf. Farhad Khosrokar, *Radicalisation*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2014.

religieux et décrypter les sociétés musulmanes. Dans tous les cas, une connaissance des fondements doctrinaux et des sciences religieuses de l'islam est une base nécessaire.

De la *jâhiliyya* à l'islam

L'islam est né au Hedjaz, une région qui s'étale, à l'ouest de l'Arabie, le long de la mer Rouge.

Un pays désertique, de sable et de rocaille, où vivaient des pasteurs nomades regroupés en tribus – selon le paradigme transmis par la tradition et adopté par les orientalistes¹. Quelques oasis s'y égrenaient, parallèlement à la côte. C'étaient des palmeraies productrices de dattes, mais aussi des cités commerçantes d'où partaient des caravanes, vers le Croissant fertile, au nord, ou vers l'Arabie heureuse, le Yémen, au sud : ainsi des villes de Khaybar, de Yathrib et de La Mecque, ou bien de Ṭâ'if, la plus prospère car son climat clément permettait une agriculture diversifiée. Des populations sédentaires y vivaient et y exerçaient des activités économiques diverses qui les reliaient au reste de la région.

Ce fut à La Mecque, nous dit la tradition, que Muḥammad, le Prophète de l'islam, reçut ses premières révélations et commença à prêcher ; toutefois,

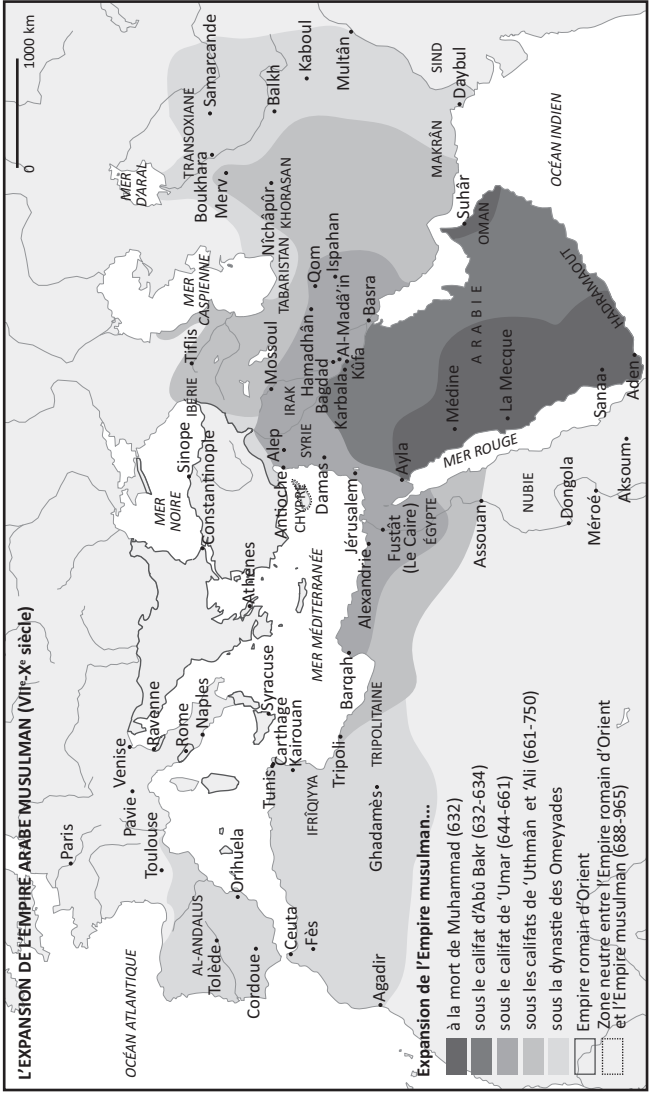
1. Pour une critique de ce paradigme d'un islam né dans des tribus arabes, cf. Françoise Micheau, *Les Débuts de l'islam*, chap. II.

pour pouvoir véritablement poser les fondations de son œuvre, regrouper ses partisans autour de lui et faire de nouveaux adeptes, il dut aller s'installer à Yathrib. Là, il allait jeter les bases d'une nouvelle religion et instituer un nouvel ordre moral, juridique et politique. C'est pourquoi la date qui fut ensuite choisie comme début de l'ère musulmane est celle de l'émigration (*al-hijra*) du Prophète vers Yathrib, l'hégire : l'événement eut lieu à la fin du mois de septembre 622 mais la date retenue, afin qu'elle coïncidât avec le premier mois du calendrier en vigueur, fut le 16 juillet 622. Quant à Yathrib, elle fut désignée comme la cité du Prophète (*madīnat al-nabi*), la cité par excellence, al-Madīna, Médine.

Le temps de l'islam

Selon la doctrine islamique, le temps historique dans lequel s'inscrit l'islam succède au temps cyclique de la prophétie. Muḥammad s'insère dans ce cycle en venant prendre place à la suite de tous les Prophètes que Dieu a envoyés aux hommes, dont Adam, Abraham, Moïse, Jésus. Il est présenté comme le sceau des Prophètes (le Coran, 33 : 40), qui vient clore le cycle de la prophétie et assurer l'avènement de l'islam parmi les hommes.

Une autre représentation du temps se superpose à celle-là, dans la tradition. C'est celle qui fait précéder l'islam d'un « état d'ignorance », la *jāhiliyya*, équivalent arabe de la gentilité. Déjà dans le Coran, le terme



apparaît pour désigner une situation première, antérieure à la révélation, un ordre ancien auquel il ne faut plus se référer (le Coran, 5 : 50 ; 33 : 33 ; 48 : 26). La révélation marque donc bien une césure. Avec elle commence une période sacralisée par les savants musulmans, dont on peut distinguer trois phases. D'abord, celle de la guidance spirituelle et politique que le Prophète exerça dans la cité idéale de Médine, jusqu'à sa mort en 632 ; ensuite, celle du califat des quatre « bien dirigés » (*al-râchidûn*), Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî, qui lui succédèrent, jusqu'au meurtre de ce dernier, en 661 ; enfin, la phase des *salaf*, les pieux anciens, c'est-à-dire les compagnons du Prophète et les deux générations de musulmans qui suivirent.

Cette période sacrée n'est pas un idéal à atteindre ou à imaginer, elle s'est accomplie : il reste à la reproduire et à la restaurer, dans une opération qui est non seulement un retour sur un passé idéalisé, mais aussi un retour sur le sacré par lequel le croyant tente de retrouver l'islam juste, celui des origines. Après cette période, en effet, l'islam a peu à peu été soumis aux dégradations et aux déviations, les musulmans ont été la proie des dissensions et des divisions. Le discours des militants de l'islam d'aujourd'hui s'ancre encore dans ces représentations. Bien plus, avec eux, la *jâhiliyya* ne scinde plus seulement le temps en deux, elle divise aussi l'espace. Une partie est occupée par les adeptes de l'islam qu'ils prônent ; l'autre, par ceux qui dévient de cette voie, même s'ils se disent musulmans : ils sont accusés d'être dans la *jâhiliyya*, comme s'ils n'avaient pas reçu la révélation. Selon cette perspective,

la *jāhiliyya* est donc susceptible de ressurgir dans le temps historique de l'islam.

Faute de sources, il reste difficile, pour l'historien, de décrire la *jāhiliyya* et l'Arabie du VI^e siècle qui vit naître le Prophète Muḥammad. Néanmoins, il est évident que le passage de cet état d'« ignorance » à l'islam ne fut pas la cassure radicale suggérée par des représentations qui relèvent du dogme islamique et non pas d'une démarche historique. L'Arabie ne passa pas, sans étape ni transition, d'un paganisme débridé au monothéisme le plus achevé. On connaît assez la situation qui prévalait alors au Hedjaz pour établir que l'avènement de l'islam fut favorisé par plusieurs facteurs. D'abord, un certain malaise qui parcourait les sociétés citadines, notamment celle de La Mecque, appelait une réforme des mœurs et des valeurs morales. Les anciens bédouins reconvertis dans le commerce et la finance étaient en mal d'idéaux. Le triomphe d'une société mercantile occupée à accroître ses richesses avait développé l'individualisme au détriment de la solidarité tribale ; certains avaient oublié les vertus cardinales qui faisaient l'homme d'honneur de la société bédouine : prodigalité, bravoure, patience, persévérance¹...

Par ailleurs, l'ancienne religion subissait des influences et connaissait des changements. Certes, un culte était encore rendu aux pierres dressées et aux arbres sacrés, considérés comme les demeures d'autant

1. C'est la thèse de Montgomery Watt, cf. *Mahomet*, p. 101 sq. Elle est niée par Patricia Crone, dans *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

de divinités locales ; des pèlerinages se déroulaient aux sanctuaires qui leur étaient dédiés et l'on y immolait des animaux. Ainsi, La Mecque, avec sa pierre noire surmontée d'une sorte de cube, la Ka'ba, et d'autres lieux sacrés, attiraient les pèlerins et percevaient une partie de leurs richesses du fait de leur présence régulière.

Toutefois, la croyance en l'existence d'un dieu suprême, créateur de ces divinités locales, s'était déjà imposée ; le christianisme et le judaïsme avaient pénétré dans la région et certaines tribus avaient embrassé l'une ou l'autre religion ; des individus appelés « devins » prêchaient çà et là de nouvelles idées religieuses ; enfin, une tendance monothéiste se dessinait nettement, celle des *hanîf*. Ce terme, construit sur une ancienne racine sémitique, semble avoir d'abord désigné des hérétiques, puis les adeptes d'une certaine forme de monothéisme¹ ; on y reviendra plus loin. Certains récits bibliques s'étaient déjà répandus en Arabie, sans doute par bribes et sous forme de motifs : les « légendes des anciens » que Muḥammad sera accusé par les Mecquois incrédules d'écrire quotidiennement, sous la dictée (le Coran, 5 : 5). En outre, la figure d'Abraham était connue et, à La Mecque, elle était associée à la Ka'ba.

Ainsi coexistaient au Hedjaz des idées religieuses très diverses qui pouvaient parfois se rencontrer, s'interpénétrer. À Médine, par exemple, les juifs étaient très influents, ce qui favorisait la propagation

1. Frederick Mathewson Denny, « Some religio-communal terms and concepts in the Qur'ân », *Numen*, XXIV/1, avril 1977, p. 26-28.

de croyances monothéistes, sans empêcher, toutefois, le culte très vivace de divinités attachées au clan, à un notable ou à une famille¹. On voit donc que la rupture entre un avant plongé dans les ténèbres de l'ignorance et du paganisme et un après régi par la loi sacrée (*charî'a*) ne fut pas si nette, même si, au regard de l'histoire, la révélation de l'islam présente un caractère d'instantanéité, puisqu'elle s'étala sur une vingtaine d'années seulement.

La révélation (al-tanzîl)

C'est l'image de la pluie qui se cache derrière le mot *tanzîl* (descente), utilisé en arabe pour désigner l'ensemble de ce que, plus prosaïquement, on appelle aujourd'hui des séquences révélatrices. Selon la doctrine, Dieu fit descendre (*anzala*) le Coran aux hommes, par étapes successives, et par l'intermédiaire de son messager (*rasûl*), Muḥammad. Il est admis par les historiens que celui-ci reçut les premières séquences révélatrices vers 610, qu'il commença à les rendre publiques à partir de 613, et qu'il poursuivit ainsi sa prédication jusqu'à sa mort, en 632. Néanmoins, sur le début de la révélation, au moment où Muḥammad ne la divulguait qu'à ses proches, on ne sait pratiquement rien de sûr ; concernant l'ordre des sourates « descendues », bien des éléments demeurent à vérifier. Aussi est-il très hardi de retracer les débuts de la révélation d'un point de vue historique.

1. Michael Lecker, « Idol worship in pre-islamic Medina (Yathrib) », *Le Muséon*, n° 106/3-4, 1993, p. 331-343.

Selon la tradition islamique, Muḥammad aurait reçu la première séquence révélatrice alors qu'il s'était retiré dans la grotte du mont Ḥirâ' pour méditer. L'ange Gabriel lui serait alors apparu et lui aurait ordonné :

Lis, au nom de ton Seigneur qui créa
 créa l'homme d'un caillot de sang
 Lis, car ton Seigneur est le Très-Généreux
 qui enseigna au moyen du calame
 enseigna à l'homme ce qu'il ne savait pas.

Ce sont donc ces versets, les cinq premiers de la sourate « Le caillot de sang » (le Coran, 96 : 1-5) qui, selon la tradition, auraient constitué la première séquence révélatrice, dans les conditions énoncées ci-dessus. Or, cette affirmation pose problème à l'historien. La retraite de Muḥammad dans la grotte du mont Ḥirâ' reste à vérifier et, surtout, l'intervention de l'ange Gabriel semble avoir été ajoutée *a posteriori*. Non seulement son nom n'est pas mentionné dans ces versets, mais il n'apparaît, dans le Coran, que dans des sourates considérées comme plus tardives (le Coran, 2 : 97-98 et 66 : 4). En tout cas, si rien ne prouve que les célèbres versets aient été les premiers révélés à Muḥammad, le récit de cette vision constitue néanmoins une belle entrée en matière pour le Coran. D'autres suivront, tel le récit figurant dans la sourate « L'étoile », où il est question d'un pouvoir intense et pénétrant, qui planait, puis s'approcha de Muḥammad et « lui révéla ce qu'il lui révéla » (le Coran, 53 : 1-18).

Le choix des cinq versets se révèle donc judicieux.

D'abord ils commencent par le fameux « *iqrâ'* » que les arabisants continuent de traduire par « lis », par égard pour l'usage établi, et presque par pure convention puisqu'ils savent désormais qu'au temps du Prophète, le verbe *qara'a*, emprunté au syriaque, n'avait pas encore pris le sens qu'il a aujourd'hui, mais signifiait plutôt réciter à haute voix, psalmodier¹. De là le mot *al-qur'ân*, la récitation, qui donna en français : le Coran.

Ensuite, ces cinq versets contiennent des idées-forces de la nouvelle religion : Dieu y est d'abord présenté comme le créateur de toutes choses et, surtout, de l'homme, envers lequel il se montre généreux en lui prodiguant son enseignement. Or, que lui apprend-il ? Ce que l'homme ne savait pas, c'est-à-dire le contenu essentiel de la révélation. On retrouve ici l'opposition ignorer/savoir mise en rapport avec la révélation, qui est récurrente dans le Coran : d'un côté, ceux qui savent et acceptent de se soumettre à Dieu, les croyants ; de l'autre, les dénégateurs (*al-kâfirûn*), qui refusent la révélation. Quant au contenu essentiel de la révélation, il s'agit du monothéisme.

Si l'on tente de reconstituer la mise en place du concept de monothéisme durant la révélation, on s'aperçoit qu'il ne s'est certainement pas imposé d'emblée. Muḥammad lui-même professait une religion répandue dans son milieu, le ḥanîfisme, avant d'en fonder une nouvelle. Par ailleurs, s'il rencontra un certain succès auprès de son entourage lorsqu'il se

1. Cf., par exemple, la traduction de Jacques Berque.

mit à prêcher, il ne tarda pas à se heurter à des oppositions de la part des Mecquois. Le phénomène s'analyse d'autant mieux si l'on envisage son aspect économique. Tout changement religieux menaçait la position des gardiens des lieux sacrés, donc leur pouvoir. Or, les Mecquois, et plus particulièrement la tribu des Quraych, étaient les gardiens de la Ka'ba et de son aire sacrée (*ḥaram*). En outre, toute mise en cause du culte rendu aux divinités locales menaçait de tarir la source de revenus que constituaient les pèlerinages pour les habitants et, surtout, les chefs de clans des oasis. À Tâ'if, on vénérât al-Lât ; à Nakhla, al-'Uzza ; entre La Mecque et Médine, un sanctuaire était consacré à Manât... Les notables de ces villes étaient prêts à défendre leurs intérêts communs. Aussi était-il risqué de promouvoir l'idée d'un dieu unique en abolissant le culte et les croyances liés à ces divinités.

Cela explique la descente des fameux « versets sataniques », appelés ainsi parce que, selon la tradition islamique, ce fut Satan qui les inspira à Muḥammad alors en pleine récitation de ce que Dieu lui révélait. Parlant d'al-Lât, d'al-'Uzza et de Manât, Muḥammad aurait donc ajouté, sous l'emprise du Démon : « Voici les grues exaltées, espère leur intercession. » Les auditeurs, satisfaits de ce discours, se prosternèrent. Mais bientôt l'ange Gabriel vint à Muḥammad pour lui montrer son erreur et lui inspirer d'autres versets qui remplacèrent celui-ci. Ainsi les trois divinités mentionnées furent-elles réduites à néant :

Elles ne sont que les noms dont vous et vos pères les avez nommées : Dieu n'a fait descendre en elles aucun pouvoir.

(le Coran, 53 : 19-23)

Ce fut sans doute la première véritable affirmation monothéiste émise par Muḥammad. L'historien y voit une rupture avec les notables des clans soucieux de préserver l'ancien culte : la détermination du Prophète à nier les divinités secondaires, son rejet intransigent du polythéisme coupèrent court à toute tentative d'accord ou de compromis avec eux¹. Une séquence révélatrice explicite allait en quelque sorte consommer cette rupture :

Dis : « Ô dénégateurs
je n'adore pas ce que vous adorez
et vous, n'adorez pas ce que j'adore [...]
À vous votre religion, à moi ma religion. »
(le Coran, 109 : 1-6)

Dès lors, les croyants en cette nouvelle religion durent faire face à des pressions de plus en plus fortes, à des « persécutions » qui se manifestèrent surtout sous la forme d'attaques verbales. Quant à Muḥammad, il lui fallait consolider les bases de ce qui allait devenir l'islam.

Abrahamisme, ḥanîfisme, islam

La grande différence entre la religion de Muḥammad et celle que suivaient la plupart des Mecquois résidait donc dans le refus d'associer à la croyance en un dieu créateur celle de divinités mineures, ses « filles ». Aussi, bon nombre de séquences révélatrices

1. Sur cet épisode, cf. Montgomery Watt, *Mahomet*, p. 133 sq.

allaient, d'une part, affirmer l'existence d'un dieu unique et tout-puissant et, d'autre part, fustiger l'associationnisme (*chirk*) et les associants (*muchrikûn*).

Le message délivré par Muḥammad allait désormais promouvoir le culte pur, la religion foncière, en arabe : *al-ikhhlâs*, titre d'une sourate coranique correspondant à une seule séquence révélatrice, brève autant que forte :

Dis : « Il est Dieu, il est un
Dieu de plénitude
Il n'a pas engendré et il n'a pas été engendré
et il n'a point d'égal. »

(le Coran, 112)¹

Muḥammad n'était pas le seul à le professer, ce monothéisme. D'autres que lui célébraient un dieu unique et affichaient une conduite ascétique ; certains portaient des vêtements distinctifs, déclamaient des vers et se disaient prophètes. Comme Muḥammad, c'étaient des *ḥanîf*. Tous affirmaient leur adhésion à la religion d'Abraham (*dîn Ibrâhîm*), l'ancêtre des Arabes, qui n'adorait qu'un seul dieu. Ils observaient les rites du pèlerinage à la Ka'ba de La Mecque qui, croyait-on, avait été fondée par Abraham. Toutefois, les *ḥanîf* ne formaient pas un mouvement organisé, mais poursuivaient individuellement leur quête spirituelle et développaient leurs propres conceptions religieuses. Aussi, certains adhéreront au message de Muḥammad, alors que d'autres refuseront de l'entendre, en partie par loyauté envers les Quraych,

1. Denise Masson traduit « *al-Ikhhlâs* » par « le culte pur » ; Jacques Berque, par « la religion foncière ».

gardiens de la Ka'ba sacrée, et ils s'inscriront en rivaux contre le Prophète de l'islam ¹.

Il semble donc qu'une forme de ḥanîfisme pouvait coexister sans heurt avec l'associationnisme. Ce n'était pas le cas dans le message apporté par Muḥammad :

Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais il était *ḥanîf*, soumis [à Dieu] (*muslim*). Il n'était pas un associant.
(le Coran, 3 : 67)

Il est clair, ici, que le ḥanîfisme d'Abraham tel que Muḥammad voulait le restaurer n'admettait pas de divinités ; d'autres séquences révélatrices montrèrent comment Abraham s'était converti au culte du dieu unique et comment il avait détruit les idoles comme le fera ensuite Muḥammad (le Coran, 6 : 74 *sq.* ; 19 : 41 *sq.* ; 21 : 52 *sq.*, etc.). Par ailleurs, ce passage nous indique que la religion de Muḥammad ne se définissait pas seulement par rapport au ḥanîfisme, mais aussi par rapport aux deux autres religions révélées connues en Arabie, le judaïsme et le christianisme, qui se réclamaient, elles aussi, de l'héritage d'Abraham. Bien plus, la révélation faite à Muḥammad contiendra bien d'autres récits, ou des bribes de récits, concernant les prophètes de la Bible. En cela, la révélation de l'islam prétend venir confirmer les révélations antérieures pour, finalement, se les approprier ². Aussi les juifs et les chrétiens étaient-ils invités à abandonner leurs

1. Cf. Uri Rubin, « Hanifiyya and Ka'ba : an inquiry into the Arabian pre-islamic background of *dīn Ibrāhīm* », *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*, n° 13, 1990, p. 85-112.

2. Sur cette notion d'appropriation, plus juste que celle d'emprunt, cf. Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, p. 59.

croyances pour embrasser la religion de Muḥammad, présentée comme celle d'Abraham, c'est-à-dire leur véritable religion, qui avait été jusque-là altérée. Elle était contenue dans *La Mère du livre* (*Umm al-kitâb*), le livre archétypal, céleste, dont cette nouvelle et dernière révélation était l'émanation.

Les contours de cette nouvelle religion apparaissaient de plus en plus nettement. Cependant, Muḥammad continuait de subir les pressions de ses détracteurs mecquois et de débattre avec eux. En fait, ses opposants ne rejetaient pas d'emblée le monothéisme, qui leur était familier, ni une nouvelle révélation, qu'ils étaient prêts à accepter pour peu qu'elle s'inscrivît dans l'idée qu'ils se faisaient des révélations antérieures. Aussi exigeaient-ils de Muḥammad les preuves concrètes, physiques, de la puissance de son dieu.

Ils dirent : « Nous ne te croirons pas tant que tu n'auras pas fait jaillir pour nous une source de la terre,

Ou que tu ne posséderas pas un jardin de palmiers et de vignes où tu feras jaillir des ruisseaux

Ou que tu ne feras pas tomber sur nous le ciel, comme tu l'as prétendu, par morceaux. [...] »

(le Coran, 17 : 90-93)

Ils lui demandaient de faire apparaître Dieu et les anges, d'avoir une riche demeure, de s'élever dans le ciel... bref, de montrer ses pouvoirs et ceux de son Dieu par des « signes » (*âyat*). À cela, Muḥammad répondait que les signes de la puissance divine étaient partout, dans la perfection de la création, pour qui savait les voir. Son message opposait ainsi aux contestataires une attitude qui ne se fondait pas sur des arguments tangibles,

mais sur l'acceptation, la confiance, la soumission : l'islam ¹.

Dis : « Moi, j'ai reçu le commandement d'être le premier à me soumettre [...]. »

(le Coran, 6 : 14)

Ceux qui refusaient de se soumettre à Dieu et qui persistaient à nier les signes divins seraient, désormais, les dénégateurs (*al-kâfirûn*). Or, ils poursuivaient leurs attaques contre Muḥammad. Celui-ci continua de prêcher à La Mecque tant que son clan et, notamment, son oncle Abû Ṭâlib lui assuraient protection. Mais après la mort d'Abû Ṭâlib, les Banû Hâchim l'abandonnèrent. L'organisation tribale des Arabes était telle qu'un individu ne pouvait demeurer isolé, sans appartenir à un clan ou bien être rattaché à un autre. Muḥammad et ses partisans auraient certes pu rester à La Mecque, mais ils n'auraient pas pu s'y imposer. Après avoir tenté de se replier à Ṭâ'if, Muḥammad décida de s'expatrier à Yathrib, en 622 : c'est l'hégire.

La fondation d'une communauté nouvelle

Yathrib avait été peu auparavant déchirée par des luttes interclaniques dont elle se relevait à peine ; il se peut que certains de ses habitants aient attendu de l'homme charismatique qu'était Muḥammad un arbitrage propre à apaiser la situation. Son arrivée y fut en tout cas bien préparée.

1. Cf. Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, p. 30-32.

Muḥammad s'installa à Yathrib avec un groupe de partisans qui le suivirent depuis La Mecque et migrèrent avec lui : les *muhâjirûn*. À Yathrib, d'autres adeptes les rejoignirent et leur portèrent secours : les *ansâr*. Ensemble, ils formèrent le groupe des croyants dont le message divin transmis par Muḥammad encourageait régulièrement à poursuivre les « efforts dans la voie de Dieu ». À cette communauté (*umma*), Muḥammad associa, dans une série d'accords appelée la « constitution de Médine » (voir p. 281-283) certaines communautés juives locales : de nouveaux liens de solidarité furent ainsi institués au sein de cette nouvelle entité, des liens qui transcendaient ceux des tribus et participaient à la fondation d'une structure sociale nouvelle.

À partir de l'hégire, les séquences révélatrices se firent plus longues et plus détaillées, complétant ainsi le système de croyances partiellement mis en place à La Mecque et instaurant peu à peu un ordre nouveau. On s'en rend compte à la lecture de la sourate « La vache », la plus longue du Coran, qui fut révélée durant cette période. La communauté formée par Muḥammad et ses partisans se conforma aux ordres divinement inspirés qui régirent désormais les pratiques rituelles des croyants comme leurs relations sociales. Muḥammad qui, jusqu'alors, était présenté comme le compagnon ou le contributeur (*sâhib*) de ses auditeurs passa au statut de messenger de Dieu et de prophète¹. Il devait peu à peu être confirmé comme

1. Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, p. 73.

le chef de la communauté réunie autour de lui par la révélation :

Dis : « Obéissez à Dieu et à son messager [...]. »
(le Coran, 3 : 32)

Toutefois, à l'insistance avec laquelle certains versets révélés à cette époque engagent les croyants à obéir au Prophète, à recourir à son arbitrage et à se référer à ses jugements, on voit qu'il ne fut pas d'emblée considéré comme le chef de cette entité qu'il avait constituée à Médine :

Non, par ton Seigneur, ils ne seront pas des croyants tant qu'ils ne te prendront pas pour arbitre de leurs différends et tant qu'ils ne trouveront plus d'objection à ta décision mais s'y soumettront totalement.

(le Coran, 4 : 65)

Muḥammad était d'abord vu comme un chef spirituel, dont la tâche principale, en ce début de période médinoise, consistait en l'édification de la nouvelle religion. Les obligations rituelles de l'islam furent établies de manière de plus en plus organisée : d'abord la prière rituelle (*ṣalāt*) et la purification par le don (*zakāt*), puis le jeûne (*ṣawm*) et le pèlerinage (*ḥajj*). Au cours de ce processus, elles furent adaptées aux circonstances du moment : après l'hégire et la rupture avec les quraychites, par exemple, l'orientation de la prière (*qibla*) ne fut plus la Ka'ba de La Mecque, mais Jérusalem ; puis, après la rupture avec les tribus juives, la Ka'ba sera rétablie. De même, le jeûne des musulmans fut calqué sur celui des chrétiens et sur celui des juifs pour ce qui est de la date choisie avant d'en être démarqué et fixé au mois de ramadan.

Ces pratiques reprenaient parfois, en partie, les cultes anciens en les adaptant au pur monothéisme. Ainsi, le nouveau pèlerinage à La Mecque intégra des rites anciens et populaires, comme la lapidation à Minâ, qui furent ensuite placés sous l'autorité d'Abraham. Puisque celui-ci était considéré comme le fondateur de la Ka'ba et qu'il était associé au sanctuaire de La Mecque, il ne restait qu'à lui attribuer la paternité de ces rites pour les « islamiser »¹. En outre, certaines formules rituelles liées à l'ancien pèlerinage furent débarrassées de leurs aspects polythéistes et conservées pour le nouveau². Le premier pèlerinage musulman fut conduit par Abû Bakr, fidèle lieutenant du Prophète, en 631 ; l'année suivante, peu avant de mourir, Muḥammad le dirigea lui-même et indiqua le déroulement du rituel. Certains détails des cérémonies, restés imprécis, furent ensuite traités par les docteurs des différentes écoles de l'islam.

Ainsi, les musulmans se dotèrent de leurs propres institutions religieuses.

De la même manière, un nouvel ordre moral fut instauré. Là encore, il ne s'agissait pas de bouleverser les coutumes et les usages ; bon nombre de règles tribales furent conservées et, en quelque sorte, sacralisées par la révélation. Cependant, en tant que Prophète et détenteur de l'autorité religieuse, Muḥammad définit la bonne manière de se comporter, la voie qui conduisait

1. Cf. Reuven Firestone, « Abraham's association with the Meccan sanctuary and the pilgrimage in the pre-islamic and early islamic period », *Le Muséon*, n° 104, 1991, p. 359-387.

2. Meir J. Kister, *Society and Religion*, « Labbayka... ».

au salut. Avant de fixer les peines encourues, il s'agissait, d'abord, d'inciter le croyant à se conformer aux ordres de Dieu et à implorer son pardon en cas de faute. Par ailleurs, si la révélation reconduisit des règles comme la loi du talion, ce ne fut pas sans leur recommander un allègement : dans ce cas précis, la possibilité de payer une compensation pour le sang versé au lieu de prendre « une vie pour une vie ».

En outre, Muḥammad édicta les normes morales qui devaient assurer le vivre ensemble, la cohésion et l'ordre au sein de la nouvelle entité formée à Médine. Aussi, sans pour autant viser l'élaboration d'un système juridique – ce sera le but des fondateurs du *fiqh* –, Muḥammad devint un Prophète-législateur¹.

Parallèlement, Muḥammad parvint à s'imposer en tant que chef politique, et cela lui permit d'achever son œuvre fondatrice : unir les tribus arabes sous sa bannière et installer à Médine un État.

De la confédération tribale à l'État ?

Avec la « constitution de Médine », Muḥammad instaura une entité qui n'était plus fondée, comme la tribu, sur le lignage, mais sur le territoire. En effet, il y associait aux croyants, les Quraych venus de La Mecque ainsi que les Aws et les Khazraj de Médine, des groupes juifs dont la particularité était de résider à Médine où ils étaient alliés par un pacte (*ḥilf*) à

1. Joseph Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 21-23.

des clans arabes¹. Le but de cette charte était donc d'instituer une unité territoriale se substituant à l'ordre tribal. Certains historiens y voient les bases d'un État, même si le mot n'était pas employé à l'époque ; d'autres réfutent cette idée.

Il fallut assurer la viabilité économique de la communauté composée, en partie, d'étrangers à son territoire : les expéditions militaires allaient permettre, grâce au butin dégagé du pillage, de nourrir les croyants qui auraient combattu « sur le chemin de Dieu ». Ainsi, la *razzia* en usage chez les bédouins fut peu à peu transformée en *jihâd*, en combat sacré.

L'ennemi à soumettre fut désigné par la révélation : d'un côté, les associants, à commencer par ceux de La Mecque ; de l'autre, les juifs qui, malgré les exhortations, avaient refusé d'embrasser l'islam. Au nom du hanîfisme originel, ils avaient en effet d'abord été invités à se soumettre à la religion de Muḥammad, mais comme seuls quelques individus obtempérèrent, Muḥammad reçut des révélations blâmant les juifs². La rupture fut consommée par la séparation totale des rites religieux des deux communautés ; une lutte verbale s'ensuivit et leurs relations s'envenimèrent.

Les premières expéditions des partisans de Muḥammad furent lancées contre des caravanes mecquoises qu'il s'agissait de prendre en embuscade et de piller, comme le faisaient habituellement les bédouins. Elles ne remportèrent pas le succès escompté. En mars 624,

1. Uri Rubin, « The "constitution of Medina". Some notes », *Studia islamica*, n° 62, 1986, p. 9-10.

2. Cf. par exemple, le Coran, 4 : 45-56.

Muḥammad prit la tête d'une troupe plus importante que les précédentes et livra bataille, à Badr, contre un détachement mecquois qui portait secours à la caravane convoitée. Ce fut la première véritable bataille menée par les musulmans : une victoire assortie d'un appréciable butin. Une révélation vint à Muḥammad après l'événement pour signifier aux combattants que Dieu avait été l'artisan de leur victoire et qu'il y en aurait d'autres (le Coran, 8 : 1-19). Il y eut, en fait, la bataille d'Uḥud, lancée un an plus tard par les Mecquois pour se venger, qui ne fut qu'un demi-succès. En mars 627, ils marchèrent de nouveau sur Médine avec l'intention d'en finir, et les moyens en hommes nécessaires. Fin stratège, et conseillé, rapporte-t-on, par un Persan converti, Salmân, Muḥammad fit creuser une tranchée où il posta ses troupes. Ainsi fit-il échec au siège de Médine par les Mecquois.

L'événement permit à Muḥammad de se débarrasser de l'opposition interne, médinoise. Déjà, la tribu juive des Qaynuqâ' avait été chassée de la ville et, après elle, celle des Naḍîr. Ce fut le tour des Qurayza, qui n'avaient pas participé à la défense de Médine :

Une partie d'entre eux, vous l'avez tuée et l'autre, vous l'avez emprisonnée.

(le Coran, 33 : 26)

Restait l'opposition de ceux qui avaient embrassé l'islam sans grande conviction et qui, au lieu de lutter au côté de Muḥammad, adoptaient au moment du combat une position attentiste. Bien des séquences révélatrices furent consacrées à les vitupérer : c'étaient les *munâfiqûn*, terme que l'on traduit par « hypocrites ». Ce succès mit provisoirement fin à leurs agissements et

assit l'autorité de Muḥammad. Celui-ci dirigea ensuite de nouvelles expéditions et remporta des victoires qui accrurent son pouvoir auprès des tribus nomades. Peu à peu, elles se rallièrent à lui, soit par la conversion à l'islam, soit en se plaçant sous sa protection. En janvier 630, Muḥammad et ses troupes entrèrent presque sans opposition à La Mecque qui se soumit. Juste après, les musulmans vainquirent les Hawâzin à Hunayn et ce ne fut ensuite qu'une succession de délégations qui vinrent demander la protection de Muḥammad.

Il ne s'agissait plus de confédération tribale, d'accords mutuels passés entre différentes tribus. Muḥammad avait unifié les tribus autour de lui, garanti la sécurité sur un vaste territoire et instauré une nouvelle forme de solidarité qui ne se réalisait plus dans le cadre tribal, mais dans celui de l'État fondé à Médine. Son habileté politique avait permis à cet État de s'organiser, ses qualités de chef de guerre lui avaient permis de s'étendre.

À la mort de Muḥammad, certaines adhésions se révélèrent fragiles : des tribus brisèrent leur allégeance à son successeur, Abû Bakr, et cherchèrent à renégocier des pactes de non-agression, tels qu'ils se pratiquaient auparavant. C'était faire vaciller les fondements du jeune État et le mettre en danger ; cette sécession, à la fois politique et religieuse, fut appelée *ridda*, terme qui prit le sens d'apostasie (voir p. 233-236). Abû Bakr ramena les tribus rebelles sous son autorité par la force, il s'assura de leur loyauté et poursuivit l'œuvre du Prophète en impulsant des conquêtes hors d'Arabie. L'État était appelé à s'étendre encore. Toutefois, Muḥammad n'avait pas laissé toutes les instructions

qui auraient été nécessaires pour l'administrer, y rendre la justice, y perpétuer l'ordre qu'il avait institué. La révélation, dont il était l'unique messenger, avait cessé : les musulmans devaient désormais gérer cet héritage sans lui.

Le Coran

Dans le christianisme, le verbe divin s'est incarné en Jésus ; dans l'islam, il s'est fait livre. Le Coran, pour les musulmans, c'est donc le Livre par excellence : *al-kitâb*. Le livre saint est perçu par eux dans sa globalité et son unité : il leur suffit de réciter une partie d'un verset coranique ou de citer une expression tirée d'un verset pour faire surgir l'ensemble du Coran. Rien n'illustre mieux cela que l'idée promue par les soufis selon laquelle : tous les livres antérieurs sont contenus dans le Coran ; tout le Coran est contenu dans la Fâtiha, la sourate liminaire ; toute la Fâtiha est contenue dans la Basmala (« Au nom de Dieu le clément le miséricordieux ») ; toute la Basmala est contenue dans la lettre *ba* ; tout ce qui est contenu dans le *ba* est contenu dans le point diacritique qui sert à l'écrire.

En outre, le simple croyant d'aujourd'hui ne connaît qu'un Coran : l'édition du Coran tend à se standardiser, et la référence la plus courante est celle qui a été mise au point à al-Azhar, au Caire, en 1924.

Toutefois, le Coran peut aussi être saisi dans sa diversité et dans sa complexité. C'est un texte extrêmement composite, aussi bien dans la forme que dans

le fond ; il est jaillissement, foisonnement, et paraît parfois désordonné. La langue, ancienne, n'est pas toujours d'emblée compréhensible, même pour un arabo-phone. Si le croyant a une manière particulière de saisir et de vivre le texte qu'il a mémorisé dans sa jeunesse et intériorisé, le lecteur non habitué au genre – d'ailleurs unique – peut le trouver ardu. Au moins y décèlera-t-il une infinie richesse.

Le texte coranique

Le livre se divise en 30 parties appelées *juz'*, et en 114 sourates (*sûra*) numérotées, qui commencent toutes par la Basmala, sauf la neuvième. Les sourates sont de longueurs diverses : elles comportent entre 3 et 286 (ou 287) versets (*âya*), eux aussi numérotés. Le verset est donc l'unité de base de la révélation. Dans le Coran lui-même, le terme *âya* revient 400 fois, investi de sens différents. Il y est d'abord employé à propos de phénomènes naturels, puis de faits extraordinaires qui témoignent de la puissance divine : ce sont les « signes » de Dieu. Ensuite, il désigne le message révélé et, enfin, l'unité de base de ce message. Cela dit, *âya* recèle tous ces sens à la fois.

Les titres des sourates sont en quelque sorte des mots-clés qui furent sans doute utilisés comme aide-mémoire par les récitateurs : soit ils se rapportent à un thème traité dans la sourate, à l'un de ses traits marquants ou bien à un personnage, soit ils sont extraits des premiers mots. Certaines sourates commencent par

Mise en page par Meta-systems
59100 Roubaix

N° d'édition : L.01EHQN000897.N001
Dépôt légal : mai 2016