



HAL
open science

Histoire de l'islam

Pascal Buresi

► **To cite this version:**

Pascal Buresi. Histoire de l'islam : Les monothéismes d'hier à d'aujourd'hui. Les monothéismes d'hier à aujourd'hui, pp.147-189, 2015. halshs-01439895

HAL Id: halshs-01439895

<https://shs.hal.science/halshs-01439895>

Submitted on 20 Jan 2017

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

L'historien des religions est confronté à un double problème : l'absence de sources extérieures sur les origines du mouvement et la profusion de sources engagées et partisans, produites généralement bien après les événements, visant à construire une histoire sainte des origines. Cette profusion est justifiée par les textes eux-mêmes qui considèrent cette période comme un moment privilégié où l'éternité de Dieu s'est manifestée, par le Verbe et la Révélation, dans le temps des hommes. Aussi le travail historique, qui s'appuie généralement sur le croisement et la confrontation de sources contemporaines opposées, doit-il plutôt faire appel aux "sciences auxiliaires de l'histoire" (archéologie, anthropologie, ethnologie, linguistique) et à l'interdisciplinarité pour tenter de démêler ce qui relève de l'histoire et ce qui est reconstruction postérieure.

Dans le cas de la religion musulmane, le travail, commencé dès la mort du prophète Muhammad¹ par les musulmans eux-mêmes, dans l'intention d'intégrer l'islam au sein de l'histoire universelle de l'humanité, a été repris dans une tout autre perspective depuis le XIX^e siècle par des chercheurs et savants occidentaux. Face à ce qui est une gageure, les historiens doivent considérer les sources textuelles comme miroirs de l'univers mental et des représentations des sociétés dans lesquelles elles ont été produites, bien après la période originelle, plutôt que comme des récits factuels de la naissance de l'islam.

En outre deux éléments interdisent d'ériger certains traits religieux en caractères essentiels, valables en soi, en tout lieu et en toute époque : d'abord l'importance des évolutions historiques dans les domaines du dogme, de la pratique religieuse, de la pensée et des systèmes politiques, ensuite la diversité des contextes, des sociétés, des législations nationales et des structures sociales et familiales.

Cela étant, les modalités de son développement historique confèrent à l'islam une identité particulière.

Naissance d'une nouvelle religion

Le dénominateur commun aux musulmans du monde réside dans un certain nombre de pratiques similaires, et 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 religion muhammadienne a progressivement élargi son message à l'ensemble de l'humanité. À la différence du judaïsme des origines, mais comme le christianisme, l'islam s'est posé en religion universaliste. 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. L'universalisme de l'islam s'accompagne de l'immédiateté de la relation entre les fidèles 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.

Les sources

Le prophète de l'islam, Muhammad (v. 570-632), est un personnage historique dont l'existence est attestée par les textes musulmans, certes, mais aussi chrétiens, byzantins et arméniens. Pour autant, on connaît mal les détails de sa vie. Les sources non musulmanes les plus anciennes sur Muhammad sont des récits grecs ou syriaques, datant de la conquête arabe et donc postérieures à sa mort. Elles ne donnent que

1La forme de "Muhammad" a été préférée à celle de "Mahomet", d'origine latine et médiévale, dans la mesure où il n'y a pas lieu, au contraire même, de distinguer le prénom le plus répandu du monde musulman, en toute époque et en tout lieu, de celui du prophète de l'islam.

Le système de transcription des noms d'origine arabe, persane ou turque, est un système phonétique simplifié, sauf pour les noms de personnes et les noms de lieux connus, pour lesquels la graphie commune a été adoptée.

des indications succinctes, présentant souvent Muhammad comme un chef de guerre, parfois comme le roi des Arabes, beaucoup plus rarement comme un guide religieux. La vie du prophète de l'islam ne nous est donc connue que par les textes de la Tradition musulmane, or ces textes ne datent pour la plupart que du troisième siècle de l'islam (IX^e siècle ap. J.-C.) et se présentent beaucoup plus comme des hagiographies que comme des biographies historiques. Pour tenter de cerner la réalité du personnage historique, il est indispensable de connaître le contexte qui l'a vu naître.

Les conditions sociales, anthropologiques, culturelles du berceau de l'islam

L'islam est rupture, par le rôle qu'il a joué et par l'inflexion qu'il a donnée à de nombreuses sociétés. L'islam est aussi continuité, synthèse ou aboutissement, par rapport aux populations et aux sociétés de la péninsule Arabique du début du VII^e siècle.

En effet, les conditions sociales, économiques, culturelles et anthropologiques sont essentielles pour comprendre la naissance de la troisième grande religion monothéiste. Muhammad naît vers 570 dans une société tribale, arabe, polythéiste ou animiste, très largement ouverte à des influences extérieures, byzantines et persanes, voire indiennes et africaines, chrétiennes, juives et manichéennes. Cette société est travaillée spirituellement par le monothéisme et par l'idée de réforme religieuse, incarnés par les *hanîfs* – ces prédicateurs, pieux et ascètes, prônant le monothéisme “abrahamique” ou valorisant un des dieux du panthéon arabe (*al-Rahmân*, le plus souvent). La péninsule Arabique est alors éclatée en de nombreux groupes tribaux sans unité linguistique – même si l'arabe, sous des dialectes différents, est dominant, à côté d'autres langues comme le sudarabique. Elle est aussi profondément marquée par la pastoralité nomade des chameliers qui, dans un vaste espace désertique, mettent en contact les îlots de sédentarité des oasis, autour desquels éclosent des bourgades aux fonctions multiples (commerciales, agricoles, religieuses).

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, la naissance de l'islam serait une énigme. Comme elle serait une énigme sans la situation de carrefour de la région, à la croisée des mondes méditerranéen, asiatique, indien et africain.

Vers l'an 610 de l'ère chrétienne, la cité caravanière, commerciale et religieuse de La Mecque, au cœur de la péninsule Arabique, est dominée par la tribu de Quraysh, divisée en deux clans. Le premier, les Banû Omeyya, est le plus puissant ; mais c'est au second, les Banû Hâshim, qu'appartient Muhammad, un marchand, qui affirme à quarante ans avoir reçu un message du Dieu unique, désigné en arabe par le terme Allâh. Selon les versets-mêmes du Coran, celui-ci aurait été délivré par Jibrîl, l'archange Gabriel. On pourrait s'arrêter là: être musulman, c'est essentiellement croire à la vérité de cette déclaration. Après ce premier message, Muhammad reçoit régulièrement la parole de Dieu qui “descend” sur lui pendant une douzaine d'années. Le Coran est censé être la consignation par écrit de l'intégralité des messages transmis par Dieu au Prophète, c'est-à-dire, dans son essence, le Verbe divin.

La révélation muhammadienne

La Tradition musulmane a arrêté les grandes étapes de la vie du Prophète. Muhammad prêche une douzaine d'années (610-622) à LaMecque auprès de ses proches – en particulier sa première femme Khadîja, une riche veuve, commerçante, de quinze ans son aînée, et son cousin, 'Alî, qui allait devenir son gendre en épousant sa fille Fâtima. En butte à l'opposition croissante de l'aristocratie qurayshite polythéiste de La Mecque, et alors qu'en 619 meurent son épouse et son oncle Abû Tâlib, chef du clan des Banû Hâshim, qui lui assurait une protection relative, Muhammad décide d'émigrer. En 622, avec ses premiers fidèles, il quitte La Mecque pour l'oasis voisine de Yathrib, à deux cents kilomètres au nord : c'est l'Hégire (*hijra*), dont la date fut choisie, une vingtaine d'années plus tard, comme origine du nouveau calendrier musulman. Commence alors à Yathrib, qui prit plus tard le nom de Médine (“Ville du prophète”, *Madînat al-nabî*), une période au cours de laquelle Muhammad dut non seulement gérer les relations entre des tribus arabes rivales mais ralliées à son message, entre des tribus polythéistes ou juives, entre émigrés (*muhâjirûn*) de La Mecque et partisans (*ansâr*) médinois, mais aussi entre Médine et La Mecque. Alors chef politique et religieux, il parvient, à l'issue de plusieurs batailles, à renverser les Qurayshites de La Mecque ; dans le sanctuaire de cette ville, il impose le culte du Dieu unique, renversant les idoles qui faisaient auparavant l'objet d'un pèlerinage annuel et conservant la Ka'ba, dont l'origine abrahamique était déjà revendiquée par

certaines Arabes avant la prédication muhammadienne. Peu de temps après, en 632, Muhammad meurt et le cycle de la prophétie s'éteint avec lui.

Les textes fondateurs

Après une première période de transmission orale du texte de la Révélation et la disparition (naturelle ou lors de combats) des témoins de la mission prophétique de Muhammad, décision est prise de fixer par écrit la révélation muhammadienne, peut-être aussi pour lui donner le statut des livres sacrés juifs et chrétiens. Il est possible que certains fragments en aient été inscrits sur des omoplates de chameaux, des papyri, ou des tablettes du vivant du Prophète, mais c'est au cours du premier siècle de l'islam (VII^e siècle ap. J.-C.) que le texte coranique est compilé de manière de plus en plus précise au fur et à mesure que s'élabore la langue arabe: d'abord la structure consonantique, puis les signes permettant de distinguer les différentes consonnes (points au-dessus ou au-dessous du signe consonantique), enfin la vocalisation (placement des voyelles). Ce processus, qui contribue à la fixation et à la formalisation de la langue arabe, s'achève au X^e siècle ap. J.-C. et explique l'existence, jusqu'à cette date, de versions concurrentes du Coran, appuyant les revendications de groupes opposés aux pouvoirs en place.

Parallèlement, on assiste à un processus d'accumulation de témoignages (le plus souvent oraux) sur l'époque, les faits et les dits du prophète (*hadîth*). Ces témoignages parfois contradictoires devinrent si nombreux que des savants se spécialisèrent dans leur recension. En outre, face à l'apparition de citations inventées, ces savants mirent au point une technique visant à assurer l'authenticité de ces "traditions" par une critique, externe, de la chaîne de transmission (*isnâd*) et, interne, du propos rapporté (*matn*). Aux ouvrages compilant ces "traditions" et fondant la *sunna*, la "Tradition du Prophète", s'ajoute une réflexion pour expliquer les contradictions du texte coranique (sur l'interdiction des boissons alcoolisées par exemple, ou sur le traitement à réserver aux non-musulmans). La résolution de ces contradictions se fit selon un principe chronologique, suggéré dans un verset même du Coran (II, 106): la révélation la plus récente abrogerait la plus ancienne – c'est la théorie de l'abrogeant et de l'abrogé. Pour établir alors la chronologie des versets du Coran, il fallait en dater la "descente" et donc établir en détail les étapes de la vie du prophète de l'islam. Un nouveau genre "littéraire" apparaît alors : la biographie du Prophète, la *sîrat al-nabî*. La plus ancienne conservée, qui s'apparente plus à une hagiographie qu'à une biographie, est celle d'Ibn Hishâm (mort en 834). Tous ces ouvrages – le Coran, les recueils de *hadîth*, dont six sont considérés comme canoniques par les sunnites, et les biographies du Prophète – n'ont été établis définitivement qu'entre les VIII^e et X^e siècles de l'ère chrétienne. Ils sont donc bien postérieurs à la mort de Muhammad.

À cette époque aussi, de grandes exégèses (*tafsîr*) établissent la lecture canonique du texte coranique (vocalisation, étymologie, sens des mots, structure des versets). L'historien contemporain Mohammed Arkoun désigne cet ensemble de textes fondateurs par l'appellation de Corpus Officiel Clos, fruit d'un long travail de sélection, de tri, d'oublis et de recompositions. D'une structure ouverte à des lectures et à des interprétations multiples, on est ainsi passé à un ensemble de textes de référence, dont l'interprétation est limitée et étroitement encadrée par un corps de spécialistes, les '*ulamâ*'/oulémas, les "savants" qui, dès lors, en détiennent le monopole. Au terme de ce processus, se développe l'idée de l'inimitabilité du Coran (*i'jâz*), en relation avec la nature divine du message transmis.

Histoire politique et religieuse du "domaine de l'islam"

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 sur l'ensemble de la péninsule Arabique. À la mort du Prophète, ses habitants se réclament d'une même ethnie et utilisent la même langue en cours d'unification. Beaucoup sont musulmans et l'identification à la nouvelle religion achève la fédération 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. Si la religion musulmane, au VII^e siècle, peut encore apparaître comme une religion arabe dans la mesure où les musulmans non arabes sont une infime minorité, très rapidement, en quelques décennies, cette identification n'est plus valide en raison de l'intégration ou de la conversion à l'islam de populations non arabes très importantes.

La lente diffusion de la religion musulmane

Conquête militaire et assujettissement politique n'impliquent pas nécessairement conversion à l'islam et arabisation des populations. Ce sont des phénomènes, liés certes, mais s'accomplissant à des rythmes très différents, avec plus ou moins d'intensité. En un siècle environ, les dirigeants musulmans imposent leur souveraineté sur un immense empire s'étendant des Pyrénées aux confins de la Chine. Les cadres, généraux et gouverneurs, conduisant les opérations et administrant l'Empire, sont tous arabes et musulmans ; les troupes intègrent les populations locales (Persans, Berbères, Turcs) au fur et à mesure de la progression. La conquête s'accompagne d'une colonisation par les Arabes, qui bénéficient d'un excédent démographique extrêmement favorable et fondent des villes-garnisons dans lesquelles ils s'implantent. Parfois aussi les élites provinciales s'installent dans des villes déjà existantes comme Damas. Les populations locales conservent très majoritairement leur religion antérieure: judaïsme, christianisme (copte, nestorien, monophysite, chalcédonien, wisigothique, etc.), mazdéisme (ou zoroastrisme).

Les alliances matrimoniales avec les femmes des élites locales, l'attraction suscitée par la richesse des conquérants, les incitations fiscales, la fascination exercée par la nouvelle religion et l'intégration progressive des non-Arabes aux cercles dirigeants de l'administration et aux grands courants commerciaux que favorisent la mise en place de l'Empire et quelques mesures politiques, en particulier pour l'usage de l'arabe, incitent les populations locales à se convertir et à adopter la langue arabe en nombre sans cesse plus grand. Arabisation et conversion ne sont pas régulières, mais se font par à-coups, en fonction du contexte, parfois au terme de crises identitaires, de confrontations ou de raidissements du pouvoir. Certaines populations se convertissent sans changer de langue (Persans, Turcs, Berbères), d'autres s'arabisent sans changer de religion (chrétiens et juifs d'Orient ou d'Andalousie), participant tous à l'émergence de ce qu'on appelle communément la civilisation islamique. Dès le IX^e siècle, la Bible est traduite et commentée en arabe par des clercs andalous, mais les chercheurs s'accordent à penser qu'il faut, par exemple, attendre le XI^e siècle pour que la majorité de la population égyptienne soit musulmane. Rappelons qu'en 1857, avant la domination britannique et après cinq siècles de domination musulmane dans le sous-continent indien, seulement 20 % de la population totale était musulmane.

Territoire et communauté des croyants

La définition de la "communauté" (*umma*) délimite les contours territoriaux de l'Islam, du *dâr al-islâm* (littéralement la "maison" ou "domaine de l'islam"). À l'intérieur, tout individu est soumis à la Loi, qu'il soit musulman ou "protégé" (*dhimmi*), ou qu'il vienne de l'extérieur en bénéficiant de l'*amân*, le sauf-conduit qui garantit la sécurité de sa personne et de ses biens.

Partant de l'idée que la période originelle doit être le modèle de toute conduite, de tout règlement normatif et de toute législation, les auteurs musulmans ont tenté de théoriser, *a posteriori*, les décisions empiriques prises par les souverains musulmans au moment de la conquête. Et ce en vertu du principe que Dieu, par l'intermédiaire de son Envoyé, Muhammad, a donné aux hommes, de manière définitive, le cadre de la Loi divine, destiné à régir toutes les activités humaines.

Les modalités militaires de la première expansion, au VII^e siècle, conduisent ainsi les savants des siècles postérieurs à définir les territoires non musulmans comme *dâr al-harb*, "domaine de la guerre". L'arrêt des conquêtes nécessite l'élaboration d'autres catégories juridiques : ainsi apparurent le *dâr al-sulh* ("domaine de la trêve") et le *dâr al-'ahd* ("domaine de l'alliance") qui légitimaient l'arrêt temporaire de l'expansion. Le statut de la terre était déterminé par le statut des personnes et par le type de prélèvement. Sur les habitants du "domaine de l'islam" pesaient les impôts canoniques : *zakât* (aumône légale) pour les musulmans, *jizya* (capitation) pour les *dhimmi* ("tributaires" ou "protégés") ainsi qu'un impôt foncier, le *kharâj*, sur les terres hors de la péninsule Arabique ; à l'extérieur de ce monde, le prélèvement s'opérait par tribut, pour ceux qui avaient signé une trêve ou une alliance avec le pouvoir musulman, ou par le butin, dans le "domaine de la guerre". Les reculs territoriaux –péninsule Ibérique, Sicile, temporairement Maghreb– obligèrent aussi les juristes à se prononcer sur la situation, nouvelle, de populations musulmanes vivant sous l'autorité d'un souverain "infidèle". Généralement les juristes conseillèrent aux musulmans le départ, mais cette position n'était pas partagée par tous. La colonisation aux XIX^e-XX^e siècles, puis l'émigration musulmane dans les pays industrialisés ou en voie d'industrialisation et, enfin, la mondialisation récente, ont rendu caduc ce cadre juridique d'analyse du statut des terres et des personnes.

Au-delà de la tolérance ou de l'intolérance, le caractère personnel du droit

Les premiers conquérants font preuve de pragmatisme : le plus souvent ils ont laissé aux non-musulmans, largement majoritaires du point de vue démographique, la liberté de culte dans les territoires conquis. Pour légitimer cette attitude, ils se sont appuyés sur la biographie du Prophète, en cours de rédaction et sur la Tradition musulmane ; ils ont ainsi posé le cadre général des relations des pouvoirs musulmans avec les communautés non musulmanes. Le principe de ces relations, qui, de manière anachronique, peut choquer l'universalisme républicain issu des Lumières, n'a pas eu que des inconvénients : il a permis à des populations non musulmanes de se maintenir et de se perpétuer jusqu'à nos jours dans un environnement islamique. Ce principe, c'est le caractère personnel du droit dans le cadre de la Loi islamique. À condition de respecter la religion dominante et de verser collectivement les impôts mentionnés – le prélèvement devant en être organisé par les dirigeants de ces communautés, le plus souvent par la hiérarchie ecclésiastique qui les reversait au pouvoir musulman –, les communautés religieuses étaient autonomes du point de vue juridique : tout litige entre membres de la communauté était réglé par le juge de la communauté (rabbin, évêque ou tout autre autorité). En cas de litige entre un musulman et un non-musulman, c'est le juge musulman qui devait trancher, ce qui assurait la supériorité symbolique du droit musulman, symbolique parce qu'on a de nombreux témoignages prouvant que les musulmans n'étaient pas systématiquement favorisés. En Méditerranée orientale, ces règles, qui ont servi de cadres juridiques pour la gestion des comptoirs italiens, puis des Échelles du Levant, ont permis aussi l'intégration des communautés juives chassées de Castille et d'Aragon par les Rois Catholiques à la fin du XV^e siècle, et ont généré, dans l'Empire ottoman, la forme institutionnelle des *millet*, ou "communautés".

L'islam et la transmission des savoirs

Si ce cadre juridique n'a pas empêché des persécutions occasionnelles à l'encontre des non-musulmans, ni des abus de pouvoir, il a le plus souvent permis la cohabitation de communautés religieuses et de populations aux traditions et aux cultures différentes. Des échanges fructueux ont permis, dès le VIII^e siècle, parfois à des fins polémiques, la transmission des textes de l'Antiquité grecque et romaine, notamment des ouvrages grecs de géographie, d'astronomie, de mathématiques ou de philosophie, grâce à leur traduction en arabe, parfois par l'intermédiaire du syriaque (langue écrite de l'araméen), et la fertilisation de la nouvelle religion par le savoir antique. Les chrétiens orientaux, hellénisés culturellement et arabisés linguistiquement, jouèrent un rôle important dans ce transfert de savoir. Des débats théologiques parfois virulents, autour du primat de la raison ou de la révélation, opposèrent ainsi, très tôt (IX^e siècle), au sein de l'islam, les partisans du rationalisme aristotélicien, du néo-platonisme ou du littéralisme (courant refusant la recherche d'un sens caché dans le texte de la Révélation) et firent surgir des interrogations qui contribuèrent fortement à l'élaboration de la *doxa* islamique.

Le cadre impérial, la diffusion de la langue arabe parmi les élites, la création dans toutes les régions d'institutions communes, en particulier judiciaires, mais aussi politiques, éducatives et/ou religieuses, le déplacement des savants le long des routes caravanières de l'Empire, la quête du savoir religieux et/ou scientifique, favorisèrent le contact entre des traditions religieuses, littéraires et culturelles très différentes. Ce contact permit des recompositions philosophiques et des réélaborations doctrinales qui contribuèrent de manière décisive à façonner non seulement ce que les chercheurs européens ont appelé la "civilisation de l'islam classique", mais aussi les différents courants mystiques, ésotériques ou rationalistes de l'islam, qu'ils soient sunnites, chiites ou kharijites.

La progressive définition du dogme, des pratiques et du droit musulman

Les religions ont une histoire : elles se constituent progressivement et elles ne cessent d'évoluer. Leur dogme, leurs rites et les pratiques qui sont liées à chacune ne sont pas partagés par tous les fidèles de manière identique. L'islam n'échappe pas à cette règle : la prière, pour ne prendre qu'un exemple, et non des moindres, n'est pas réalisée de la même manière par tous les musulmans, chiites ou sunnites. Au sein même du sunnisme, les mâlékites (Maghreb et Afrique noire) se distinguent sur ce plan des autres écoles juridiques (hanbalite, chafiite et hanéfite). Quels sont les rites principaux de l'islam ? La Tradition musulmane a fixé à cinq les obligations individuelles pour le croyant. Celles-ci sont appelées "piliers de la foi".

Les “piliers” de l’islam

Le premier pilier est la profession de foi (*shahâda*) : “J’atteste qu’il n’y a d’autre dieu que Dieu et j’atteste que Muhammad est l’envoyé de Dieu”. Prononcée 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’unicité divine.

Le deuxième pilier est la prière (*salât*), mais il inclut le premier puisque la *shahâda* est prononcée durant la prière. Le terme *salât*, d’origine araméenne (“prosternation”, “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. Le nombre de prières quotidiennes obligatoires (cinq) n’est pas mentionné dans le Coran qui n’en cite explicitement que trois. En fait, le chiffre cinq provient de la Tradition (*hadîth*). Avant d’effectuer la prière, le fidèle doit se trouver en état de pureté légale 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 dans le désert. Les ablutions mineures se font au bassin d’ablution (visage, bouche, narines, oreilles, mains/avant-bras, pieds), cependant que certaines situations requièrent des ablutions majeures: l’état d’impureté, engendré par les relations sexuelles ou, pour une femme, par les menstruations ou l’accouchement, exige que tout le corps soit lavé au *hammâm*. Une fois purifié, le fidèle peut prier.

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, LXII, 9). 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 possède une dimension politique ou sociale et la seconde une dimension religieuse – le plus souvent un commentaire d’une sourate du Coran.

Le troisième pilier est l’aumône légale (*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 *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 (Coran, III, 92). Ainsi 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. Le prophète Muhammad l’appliqua comme un impôt de solidarité ; aussi les revenus de cet “impôt” sont-ils destinés aux pauvres et aux nécessiteux, à l’entretien des institutions pieuses ou aux voyageurs.

Le quatrième pilier est le jeûne du ramadan (*ramadân*). C’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), complétée par la Tradition. Tout musulman doit jeûner du lever au coucher du soleil, du premier au dernier jour du mois de *ramadân* et s’abstenir d’aliments, de boissons, de relations sexuelles. Ce jeûne est précédé avant l’aube d’un petit-déjeuner 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. Pourquoi le mois de *ramadân*? C’est lors de la “nuit du Destin” (*laylat al-qadr*), entre le vingt-sixième et le vingt-septième jour du mois, que le Coran serait “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 mille mois”. En outre, au cours de ce mois se situent plusieurs anniversaires importants pour l’islam : mort de Khadîja, première femme de Muhammad, victoire de Badr sur les Mecquois (624), prise de La Mecque, mort de ‘Alî, gendre et cousin du prophète et quatrième calife de l’islam...

Le ramadan est obligatoire pour tout musulman, sain 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. 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, juives et manichéennes,

sont 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'ba.

Le cinquième et dernier pilier est le pèlerinage à La Mecque. Il 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*. Il reprend les rites, établis par la Tradition (*hadîth* et *sîra*), tels que Muhammad est censé les avoir fixés lorsqu'il effectua le "pèlerinage de l'Adieu", en 631. Pourquoi La Mecque? Il s'agit certes de la ville natale du prophète de l'islam, mais c'est surtout le lieu originel de la Révélation et l'endroit où se trouve la Ka'ba, conservée dans la mosquée du sanctuaire.

Selon la tradition musulmane, l'emplacement de la Ka'ba aurait été créé avant tout autre partie de la terre : sur cet emplacement, Abraham aurait construit la "maison de Dieu" (*Bayt Allâh*), autre nom de la Ka'ba, avec des pierres que son fils Ismâ'îl lui aurait apportées. Pour achever l'édifice, Abraham aurait eu besoin d'une pierre d'angle qu'Ismâ'îl ne parvenait pas à trouver. Cette pierre, connue sous le nom de Pierre Noire, lui aurait été apportée par l'ange Gabriel. Blanche à l'origine, elle aurait été noircie par le péché des hommes. Cette pierre, aujourd'hui cassée et cerclée dans un anneau d'argent, doit être touchée et embrassée par les pèlerins. 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.

La mise en place du droit musulman : des compromis régionaux

Les musulmans considèrent aujourd'hui que le droit musulman (*fiqh*) et les avis jurisprudentiels (*fatwa*, *nawâzil*) doivent être élaborés en s'appuyant principalement sur le Coran et sur la Tradition du Prophète (et sur celle des *imâms*, pour ce qui concerne les chiïtes), telle qu'elle a été établie dans les six collections sunnites de *hadîth* (et quatre compilations chiïtes). Or, d'un strict point de vue chronologique, il y eut des juges musulmans dans tout l'Empire, longtemps avant que ces recueils aient été écrits et avant que le texte du Coran ait été définitivement fixé. Il y eut donc élaboration simultanée tant de la jurisprudence que des textes censés l'asseoir. Pour rendre la justice en fonction de normes islamiques non encore établies, les juges (*qâdî*) firent appel à tous les outils dont ils disposaient : versions parfois un peu différentes de la révélation muhammadienne, droit coutumier (*'urf*), usages locaux (*'âdât*), droit romain autour de la Méditerranée, traditions sassanides en Perse, et souvenirs des mesures prises par les premiers successeurs du Prophète. Les savants musulmans ont développé leur corpus juridique en tentant, *a posteriori*, de faire coïncider la pratique empirique des premiers souverains avec ceux des actes du Prophète qui permettaient de légitimer leurs décisions, et en écartant ceux qui ne leur convenaient pas. Codification et pratiques allèrent de pair, s'influencent mutuellement, ce qui explique les diversités régionales du droit musulman, liées en partie aux traditions juridiques locales.

La conquête musulmane n'implique donc pas l'imposition dans un vaste territoire de normes préexistantes ; au contraire, ce sont les régions et leurs traditions juridiques qui permirent l'élaboration, dans sa diversité, du droit musulman. Au terme de ce processus (vers le IX^e-X^e siècle), les règles de fonctionnement du droit musulman étaient établies, sans que cela ait débouché sur une application uniforme des mêmes décisions partout et de tout temps. En effet, le droit musulman se caractérise par une grande souplesse : il laisse une place conséquente à l'interprétation personnelle et au jugement de professionnels (*mufiti*, *fuqahâ'*, *qâdî*) chargés de défendre la supériorité symbolique de l'islam bien plus que d'appliquer strictement la Loi ou d'assurer la direction de la société.

L'influence des nouveaux peuples : l'exemple de la *madrassa*

Chaque peuple, chaque territoire de l'Empire a apporté sa pierre à l'édifice de la religion musulmane, qui ses institutions, qui son ésotérisme, qui son culte des saints, qui son rigorisme, qui sa force militaire, qui ses traditions administratives, littéraires ou poétiques. Persans, Turcs, Berbères, Mongols, Noirs africains ou Indiens ont contribué à façonner les diverses facettes de l'islam, tout en étant marqués par lui. Rendre à chacun ce qui lui est dû serait trop long. Nous nous contenterons d'un exemple.

Lorsque les croisés interviennent en Palestine et s'emparent de Jérusalem en 1099, le Proche-Orient est dominé par des dynasties turques sunnites, les Seldjoukides, qui gouvernent de petites principautés rivales, sous l'autorité théorique du calife abbasside de Bagdad, cependant que l'Égypte et Le Caire sont dirigés par des *imâms* chiïtes ismaéliens (ou septimains), les Fâtimides (969-1171). Contre l'influence du

chiisme, puis contre les croisés, une institution, promise à un bel avenir, allait être promue par les élites turques : la *madrassa*. Militaires et cavaliers, non arabes et récemment convertis, les dirigeants turcs manquaient de légitimité. Ils compensèrent cette situation en fondant de nombreuses *madrassa*-s, édifices destinés à un maître, salarié, et une vingtaine d'élèves, logés et nourris. L'enseignement prodigué tournait autour des sciences religieuses et, dans un premier temps, d'une des quatre écoles reconnues de droit musulman, le hanéfisme. Cette forme d'évergétisme eut un succès rapide et éclatant au Proche-Orient, puis se répandit progressivement : la physionomie des villes en fut bouleversée puisqu'il n'était pas rare de trouver plusieurs centaines de *madrassas* dans les grandes cités de Syrie, d'Égypte et de Mésopotamie. Ces écoles, qui formaient les futures élites sunnites du régime et contrebalançaient l'influence des prédicateurs chiites, contribuèrent au "réarmement moral et religieux" du Proche-Orient et au développement de l'idée de *jihâd* face aux croisés.

Religion et pouvoir en islam

La « non-différenciation du politique et du religieux » en islam est souvent présentée comme un-elle frein à la modernité. Mais ce constat est-il pertinent ? N'est-il pas plutôt marqué du sceau d'un certain occidento-centrisme et n'exagère-t-il pas pour l'Europe une distinction qui ne serait en fait intervenue que très récemment ?

Les doctrines du califat et de l'imâmât

Après la mort sans héritier mâle, à Médine, en 632, de leur prophète, chef de leur "communauté", les musulmans commencent à se diviser sur les modalités de la transmission du pouvoir. Pendant une trentaine d'années troublées, au cours desquelles se succèdent quatre califes (*khalîfa*, littéralement "successeur") – Abû Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthmân (644-656) et 'Alî (656-661) – dont trois meurent assassinés, diverses solutions sont envisagées pour la désignation du chef de la communauté (*umma*) – conseil électif, désignation *ante mortem*, testament. La gestion empirique des problèmes qui se posent va contribuer à la formalisation postérieure des structures et institutions politiques, religieuses et dogmatiques de l'islam : gestion de l'héritage prophétique, révoltes des tribus arabes, première expansion militaire hors de la péninsule Arabique, administration de l'Empire naissant.

À partir de 661, c'est le système dynastique qui s'impose pour la direction de la communauté dans le cadre du califat umayyade de Damas (661-750). Des contre-modèles se constituent simultanément, en opposition à cette dynastie et à la suivante, celle des Abbassides de Bagdad (750-1258). Ces oppositions ne sont pas seulement politiques ; elles recourent aussi des orientations et des approches différentes de la nouvelle religion, comme celle des kharijites, anciens partisans de 'Alî (le cousin et gendre de Muhammad), qui se séparent de lui en 657 et affirment que le chef de la communauté doit être le meilleur des musulmans, "fût-il un esclave noir".

La victoire des Umayyades et, à travers elle, celle des Qurayshites qui affirment que l'appartenance à la seule tribu du Prophète est nécessaire, et suffisante, donnent naissance progressivement au sunnisme, dont la dénomination apparaît au X^e siècle (en référence à la tradition, *sunna*), cependant que les partisans de 'Alî et de ses descendants, qui contestent leur éviction du pouvoir, fondent la *Shî'a* ("parti" ou "faction" [de 'Alî]), le chiisme, et entrent, pour plusieurs siècles, dans l'opposition, politique et religieuse, au nouveau pouvoir califal. Les chiïtes, "légitimistes de l'islam" (H. Laoust), estiment que la direction de la communauté doit revenir à un membre de la famille étroite du Prophète, le plus souvent un de ses descendants par 'Alî et Fâtima. La théorie de l'imâmât, qui se construit face à celle du califat sunnite, n'est pas seulement une conception de l'autorité politique et religieuse – appartenance de l'*imâm* à la descendance biologique du Prophète –, elle fait partie de la théologie chiïte et comporte des implications ésotériques. La théologie chiïte marque ainsi sa différence avec la théologie sunnite par l'importance qu'elle accorde à la structure duelle des choses, dans le texte coranique par exemple : la Lettre, le sens apparent (*zhâhir*), recèlerait, pour ceux qui savent le déchiffrer, un sens caché (*bâtin*), latent. Celui-ci permettrait d'accéder à l'*Imâm* divin, manifestation de l'essence divine, inaccessible à l'entendement, et représentant la partie cachée du guide de la communauté musulmane, l'*imâm* terrestre, chargé de montrer la Voie aux pieux musulmans. Le chiisme a de nombreuses ramifications : Zaydites, Ismaéliens (ou Septimains), Duodécimains (ou Imâmites), Nusayris (ou Alaouites) syriens, Alevites et Bektashis turcs, etc.

De manière générale, le chiisme, fortement marqué par l'assassinat de 'Alî (661) et par le martyre de son fils cadet, al-Husayn, à Kerbala (681), s'appuie sur un fort sentiment de dépossession et d'injustice, sur

la vénération portée aux descendants du Prophète, sur une grande sensibilité à la sainteté, sur des tendances mystiques et sur la possibilité toujours ouverte de l'*ijtihâd*, l'établissement de normes juridiques nouvelles à partir d'un Corpus Officiel Clos de textes fondateurs.

Les fondements politico-religieux des Empires et des royaumes de l'islam

La tension permanente entre le légitime de la *shari'a* (Loi divine) et le nécessaire (*darûra*) ou entre le respect de la Tradition, incarnée dans la *Sunna* du Prophète, et les contraintes de l'histoire, a profondément marqué tous les systèmes politiques et sociaux du monde musulman. Cette tension a permis l'adaptation et la recomposition permanente de la Tradition, dans le cadre de réformes, qui, dans leurs différences, revendiquaient toutes la fidélité au modèle muhammadien. Après une période où il n'y eut qu'un seul "successeur" (calife) à la tête de la "communauté" de l'islam – califat umayyade de Damas (661-750) et abbasside de Bagdad (750-1258) –, et malgré quelques autonomies précoces au sein de cet empire immense, de nouveaux prétendants, représentant des courants politico-religieux opposés aux dynasties régnantes, réussirent à fédérer, et à rendre indépendants, de vastes territoires : imamat fâtimide (chiite septimain/ismaélien) de Kairouan (909-969), puis du Caire (969-1171), califat umayyade de Cordoue (929-1031), califat almohade de Marrakech et Séville (1130-1269), califat hafside de Tunis (1228-1574), sultanat mamelouk du Caire (1250-1517), Empires ottoman de la Méditerranée orientale (1516-1924), safavide de Perse (1502-1732) et moghol d'Inde (1526-1857). Tous ces pouvoirs, dans leur diversité extrême, soit procédaient d'une réforme religieuse ou d'une révolte visant à la restauration des normes islamiques, censées avoir été bafouées par leurs prédécesseurs, soit légitimèrent *a posteriori* leur pouvoir par leur respect et leur défense de la religion et par l'imitation du modèle muhammadien.

Même si les règles de gouvernement des hommes ne différaient guère de celles qui prévalaient dans d'autres contrées non musulmanes, en Islam, elles étaient intégrées dans un cadre de pensée et un référentiel "islamiques", par une réélaboration constante du corpus des *auctoritates* et surtout par une herméneutique dynamique : relectures des textes fondateurs et réinterprétations doctrinales ne se sont jamais interrompues dans le monde musulman, le savoir et la réflexion prenant en compte la masse croissante d'événements considérés comme relevant du religieux, parce qu'ils s'étaient produits dans la vaste aire de domination dépendant de souverains musulmans, qui eux-mêmes légitimaient toutes leurs décisions en invoquant une Tradition "islamique" que, ce faisant, ils contribuaient à enrichir.

Les Empires de l'époque moderne

La période de la grande expansion occidentale (découverte et colonisation des Amériques, conquête des océans, etc.) correspond, dans l'histoire de l'islam, à celle de trois grands empires : ottoman (sunnite), safavide (chiite duodécimain) et moghol. Ces trois empires, dont l'un est à cheval sur l'Europe et l'Asie, mettent en place, dans le cadre de la Loi de l'islam, un appareil d'État élaboré avec des structures administratives bureaucratiques et des circonscriptions territoriales emboîtées et hiérarchisées. Le droit musulman y subit de nombreuses réformes : apparition d'une institution cléricale dans l'empire safavide – créé par les membres d'une confrérie soufie d'Azerbaïdjan qui imposent progressivement en Iran un chiisme modéré comme religion d'État –, action de grands souverains réformateurs moghols comme Akbar (règne de 1556 à 1605) ou Aurangzeb (règne de 1658 à 1707), profondément marqués par l'hindouisme, le soufisme et la littérature mystique persane, et développement, dans l'Empire ottoman, du *qanûn* ou "règlement administratif", une sorte de droit profane d'origine sultanienne précisant l'application de la Loi et prenant en compte la *maslaha* (l'intérêt de la communauté). Au XIX^e siècle, pour répondre aux différents défis que leurs sociétés doivent affronter, quelques souverains éclairés, s'inspirant de ce qui se passait dans les États-nations émergeant en Europe occidentale, accélèrent les réformes pour répondre aux exigences de la modernité : adoption de codes civils et de codes du commerce, réforme de l'état civil et du droit de la famille.

Lorsqu'en 1857 disparaît l'Empire des Grands Moghols d'Inde, seul rival du califat ottoman, l'Inde, le Turkestan, le khânat de Kazan et la Malaisie acceptent la *khutba* ottomane, c'est-à-dire de prononcer le nom du calife dans le sermon du vendredi, ce qui équivaut à une reconnaissance. Cette situation dure jusqu'au début du XX^e siècle. Le 1^{er} décembre 1922, la Grande assemblée nationale de Turquie enlève au sultan-calife tout pouvoir temporel et, le 3 mars 1924, elle abolit l'institution du califat, qui sous des formes variées, existait depuis la mort de Muhammad (632).

L'islam à l'heure des colonisations et des décolonisations

L'expansion des pouvoirs musulmans, au Moyen Âge et à l'époque moderne, n'a entraîné presque nulle part de conversions massives forcées. Pourtant, l'aire de civilisation musulmane correspond pratiquement aujourd'hui aux limites atteintes par ces pouvoirs. La souveraineté des princes "musulmans" eut du mal à dépasser les limites approximatives du territoire dessiné par les premières conquêtes, à l'exception des extensions négro-africaines et indonésiennes ; à l'inverse, les diverses tentatives d'implantation d'un pouvoir étranger, spécifiquement non musulman, sur ce territoire, ont été presque toutes vouées à l'échec, soit que des musulmans aient réussi à reprendre le pouvoir (disparition des États latins croisés aux XII^e-XIII^e siècles, ou décolonisation du XX^e siècle, disparition de l'URSS et indépendance des républiques d'Asie centrale), soit que les nouveaux souverains "étrangers" et leur cour aient fini par se convertir (Turcs, Mongols). La seule exception est la création, dans un contexte historique tout à fait particulier, d'un État juif en Palestine en 1948. Le Liban constitue une demi-exception dans la mesure où il s'agit d'un État multiconfessionnel où la suprématie politique des chrétiens, fondée initialement sur un avantage numérique, est d'ores et déjà profondément contestée par la remise en cause des équilibres démographiques sur lesquels s'appuyait la première "constitution" du pays, établie en 1943.

La *nahda* : entre adaptation et rejet du modèle occidental

Qu'elle se manifeste par l'apparition de courants mystiques ou de confréries maraboutiques, à travers des cultes locaux de saints ou dans des dynasties parvenues au pouvoir à la suite d'un mouvement de contestation morale et religieuse, la pensée politique et religieuse dans le monde musulman a été marquée, depuis l'origine, par la remise en question chronique de ses fondements et de ses productions. Il n'en va pas autrement aujourd'hui, et les formes actuelles de la contestation s'inscrivent dans la continuité des grands mouvements de réforme des XVIII^e et XIX^e siècles. Pour caractériser la *nahda*, littéralement le "réveil" de la pensée "islamique" au XIX^e siècle (dont la traduction habituelle, "renaissance", suppose une mort antérieure, loin d'être évidente), apparaît en France l'expression de "réformisme musulman" en tant "qu'effort d'adaptation de la vie et de la pensée musulmanes aux réalités des temps modernes" (A. Merad). Le retour aux sources, Coran et *Sunna*, et les préoccupations prosélytes bénéficient de la diffusion de l'imprimerie. En 1865, la première édition du Coran est imprimée au Caire. Les universités de *da'wa* ("prédication") qui se développent alors disposent ainsi de moyens accrus.

C'est le choc des premières entreprises coloniales occidentales en Afrique du Nord et en Asie, qui suscite la réaction des intellectuels musulmans. Le mouvement de la *nahda* tente d'expliquer le "retard" des pays d'Islam face à l'Europe. Une fois de plus la nécessité d'une réforme religieuse, morale, sociale et politique s'impose, mais les voies pour y parvenir divergent. Plusieurs tendances se dégagent, qui apparaissent simultanément en Inde et en Asie centrale où la colonisation a été plus précoce qu'au Moyen-Orient : la *salafiyya* – les *salaf* étant les pieux ancêtres – et l'*islâh* ("l'amélioration"), c'est-à-dire le fait de faire une bonne œuvre, d'améliorer l'esprit d'autrui. Les théoriciens de ces mouvements sont d'abord Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897), puis Muhammad 'Abduh (1849-1905), un ouléma classique, qui tente en vain de réformer l'université islamique d'al-Azhâr, en s'inspirant des idées d'al-Afghânî.

Penseur politique né en Iran, proche du chiisme en raison des origines alides (c'est-à-dire descendant de 'Alî) de sa famille, al-Afghânî eut une importante activité politique au cours de ses nombreux voyages (Inde, Afghanistan, Égypte, Russie, Istanbul, Londres). La revue qu'il fonda en 1899 à Paris eut une influence considérable dans le monde musulman ; il y condamnait la théologie de la prédestination, l'ingérence européenne, le despotisme et y défendait l'action, l'instruction et la mise en place de régimes parlementaires. À sa suite, de nombreux penseurs et réformateurs ouvrent de nouvelles voies d'engagement, dont l'éventail englobe un courant libéral d'hommes politiques nationalistes arabes pour lesquels l'islam est une composante du nationalisme, et un courant beaucoup plus conservateur. Des organes de presse sont fondés pour défendre les idées réformatrices, comme la revue *al-Manâr* ("*Le Phare*"), fondée par Rashîd Ridâ' (mort en 1935) et largement diffusée en Syrie et en Égypte.

À partir de l'entre-deux-guerres, un nouveau terme apparaît : le *tajdîd*, c'est-à-dire le "renouveau", qui débouche sur la création d'associations ; des clubs apparaissent qui attirent une jeunesse moderne, favorable à la lutte contre l'Europe coloniale, par crainte de la conversion et de la mutation des esprits. L'organisation des Frères musulmans, fondée en 1928, par Hassan al-Bannâ en Égypte, constitue le prototype de ces partis "islamistes". Après avoir commencé par prêcher dans les cafés, Hassan al-Bannâ, un instituteur ayant reçu une formation religieuse et appartenant à un ordre soufi, décide de former une

confrérie à but moral et éducatif. Cette association, caractérisée par une hiérarchie très forte et l'obéissance inconditionnelle au guide suprême, croît très vite en Égypte et en Syrie. Le mouvement veut accéder au pouvoir par l'éducation du peuple. Prônant un anticolonialisme virulent et, en même temps, une opposition résolue au nationalisme au nom du panislamisme, l'organisation, très anticommuniste, fut souvent instrumentalisée par les régimes arabes. Après l'assassinat de Hassan al-Bannâ en 1949, on assiste à une radicalisation des Frères musulmans sous l'influence de Mawdûdî – un théologien fondamentaliste pakistanais (1903-1979) – et de Sayyid Qutb – un penseur égyptien, chef du mouvement des Frères musulmans en 1954, condamné à mort pour son opposition à Nasser et exécuté en 1963. Tous les mouvements, qui sont par ailleurs anticolonialistes, développent l'idée que le despotisme est en partie responsable du retard des sociétés musulmanes. Certains ont très violemment contesté les cadres traditionnels des sociétés musulmanes, comme l'obéissance au père, et de nombreux marxistes arabes de l'époque étaient des fils d'oulémas.

Résistances

Bien souvent, l'expansion occidentale, depuis les Grandes Découvertes jusqu'aux colonisations des XIX^e et XX^e siècles, a suscité l'émergence de mouvements de résistance religieuse. Dans l'ouest de l'Afrique noire, c'est au moment où l'influence européenne se fait sentir à travers la traite des esclaves que la religion musulmane sort du cercle restreint des cadres dirigeants pour se diffuser dans les milieux populaires. L'islam fournit à tous les mécontents et aux victimes de la traite, les valeurs, les concepts et les références idéologiques de la première "révolte maraboutique", qui commence dès la fin du XVII^e siècle. Les Berbères de Mauritanie sont à l'origine de cette révolte qui défend un islam puritain et rigide. Le marabout, pieux et instruit, qui dirige le mouvement proclame le *jihâd*, "guerre légale" défensive, contre la tyrannie des gouvernants, au nom de préoccupations sociales et politiques.

Cette première révolte, qui a échoué, inspire pourtant, au cours des siècles suivants, de nombreux mouvements qui consacrent progressivement la victoire des musulmans. En somme, l'islam devient l'expression de "l'intelligentsia d'opposition", capable d'entraîner derrière elle, quand le contexte s'y prête, les masses populaires. Cette tradition "révolutionnaire" recouvre en Afrique le mouvement du mahdisme : un chef charismatique, répondant à l'appel des masses, prend la tête d'une lutte sociale désespérée, cherchant à déboucher sur l'avènement d'un temps nouveau où l'égalité de tous les musulmans serait assurée et où l'aristocratie établie serait renversée par la violence.

Les cas de révoltes ouvertes contre les puissances coloniales au nom du *jihâd* sont assez fréquents, mais il est difficile de mesurer la part des motivations strictement religieuses dans ces mouvements. La résistance se présente en effet sous la forme d'une combinaison complexe de courants religieux et ethniques, mêlés à des facteurs socio-économiques et politiques. Au Maghreb, les grandes confréries ont joué un rôle important dans la résistance à l'envahisseur, comme en témoignent, dès 1830, l'action d'Abdelkader ('*Abd al-Qâdir*) en Algérie ou, au XX^e siècle, celle de la *Sanûsiyya* en Tripolitaine face aux Italiens. Jusqu'à la fin du XX^e siècle, on a pu assister à ces guerres d'indépendance menées au nom de la religion musulmane dans les différents empires coloniaux. Le combat des *mujâhidîn* afghans contre les Soviétiques, à partir de 1979, se rattache à cette dynamique.

De l'exil intérieur à la participation

Pour répondre au défi colonial, l'islam n'offrait pas que le concept du "*jihâd* défensif". Il permet une alternative, l'exil (*hijra*), sur le modèle de l'hégire muhammadien, soit physique, dans les montagnes pour reconstituer les forces du *jihâd*, soit intérieur, c'est-à-dire la dissimulation (*taqiyya*). C'est cette dernière attitude qui prévaut en fait dans l'ensemble du monde colonisé, avec des phases de rébellion ouverte. Il se traduit par l'essor des confréries soufies, après les répressions antimusulmanes à l'époque de la Première Guerre mondiale. Les marabouts se tournent vers le prosélytisme pacifique ; la confrérie devient une forme de contre-pouvoir, le *shaykh* agissant comme un écran protecteur pour les fidèles et comme un interlocuteur valable pour le colonisateur. L'administration française donna ainsi aux chefs des principaux ordres soufis (*Tijâniyya*, *Murîdiyya* et *Qâdiriyya*) de larges concessions foncières et financières. L'utilisation par les colonisateurs des musulmans alphabétisés pour l'administration locale a contribué à la consolidation et à la diffusion de l'islam.

Ainsi la religion musulmane ne fut pas seulement un facteur de résistance face aux colonisations européennes. Souvent, au contraire, les chefs religieux (émirs, marabouts ou maîtres de confrérie) ont

constitué un outil efficace de pénétration du nouveau pouvoir colonial. Cette alliance entre les *shaykhs* et les nouveaux maîtres contribua en retour à dénaturer le pouvoir des chefs musulmans. La chefferie devint un rouage administratif, une courroie de transmission entre l'administrateur et l'administré indigène, au bas de l'échelle sociale. Ce rôle joué par des chefs locaux et des marabouts perdure aujourd'hui dans les États modernes africains.

L'islam aujourd'hui

Dans le cadre bipolaire de la guerre froide, les États musulmans (quant à la population) se sont rangés derrière l'une ou l'autre des deux superpuissances, ou sont entrés dans le mouvement des non-alignés. Quant aux groupes d'opposition politiques, ils ont souvent adopté les outils théoriques du socialisme révolutionnaire dans leur combat contre l'autoritarisme des nouveaux régimes post-coloniaux. Ce faisant, ils s'inscrivaient dans des cadres d'analyse conçus dans les anciennes puissances coloniales, où les élites avaient été formées. De leur côté, les États-Unis soutenaient tous les régimes et tous les groupes de combattants qui acceptaient de s'engager contre le communisme et le socialisme : par exemple, dans le cas du monde musulman, l'Arabie saoudite ou les *mujâhidîn* afghans.

Les puissances pétrolières et l'islam : entre conservatisme et révolution

Pourvus de moyens financiers exceptionnels, les autorités de l'Arabie saoudite se sont lancées dans un vaste programme éducatif, en diffusant leur version, littérale et rigoriste, de l'islam. Ce soutien est passé par la construction de mosquées, de *madrassa*-s ou d'universités islamiques. Dans les pays musulmans ayant fait le choix du socialisme et d'une forme de laïcité (Syrie, Iraq), l'opposition la plus violente provint des milieux religieux – c'est le cas des Frères musulmans, en Syrie, entre 1979 et 1982 –, cependant que les oppositions socialistes étaient écrasées dans tous les pays arabes et musulmans, avec la bénédiction des États-Unis.

La révolution islamique iranienne de l'*imâm* Khomeiny en 1979 contre le régime du shâh, allié des États-Unis, bouleverse profondément la situation. Propulsé, par la révolution qu'il avait préparée, à la tête d'un État pétrolier relativement puissant, Khomeiny a été perçu (et il l'a probablement été), comme une menace pour la direction spirituelle que les Saoudiens prétendaient exercer sur l'islam mondial, au titre de leur statut de "Gardiens des deux sanctuaires" (La Mecque et Médine). Commence alors entre ces deux États une concurrence, dont la *fatwa* à l'encontre de l'écrivain britannique Salman Rushdie n'est qu'un épisode. Chacun prétend promouvoir la conception qu'il a de l'islam : un islam puritain, rigoriste, littéral et conservateur, ce que les politologues ont appelé un "islam de droite", pour l'Arabie saoudite, face à un islam contestataire et révolutionnaire, visant à la prise du pouvoir d'État par la mobilisation populaire et l'action militante, pour l'Iran. Quels que soient les moyens utilisés – création de partis politiques, de lieux d'enseignement, financement de groupes armés, pressions diplomatiques, etc. –, cette concurrence a favorisé l'islamisation de mouvements le plus souvent nationalistes (Afghanistan, Liban, Palestine), mais parfois aussi de mouvements d'opposition favorables à une démocratisation des régimes autoritaires en place (Frères musulmans, partis islamistes turcs, algériens, etc.). La révolution islamique iranienne et les pratiques saoudiennes de réformes des mœurs (envoi d'*imâm*-s dans les mosquées du monde entier, création d'universités islamiques et de maisons d'édition) se sont influencées réciproquement et ont abouti à l'apparition d'un discours, d'une terminologie et d'idéologies "islamistes", aux objectifs et aux moyens d'action parfois très différents : conquête du pouvoir par les élections, révoltes armées, réformes de la société par le bas, etc.

Le nouveau contexte de la fin du XX^e siècle

Force est de constater que, devant l'effondrement d'un des deux pôles de la guerre froide et le développement de l'unilatéralisme des États-Unis, la posture de "l'islam de droite" est devenue délicate : en raison des liens qu'ils entretiennent avec les États-Unis, l'Arabie saoudite ou le Pakistan se sont trouvés en porte-à-faux par rapport à une islamité revendiquée. Leur alliance avec les États-Unis les ruine leur crédibilité après que ceux-ci, dès 1990, ont abandonné leur soutien financier, militaire et technique aux jihâdistes afghans. Il leur est difficile de justifier la présence de militaires américains sur le sol sacré de la prophétie muhammadienne, ainsi que dans de nombreux pays musulmans (Somalie, Iraq, Turquie, Pakistan), alors qu'ils financent presque tous les partis islamistes du monde, de l'Indonésie à l'Algérie, pour la

promotion de l'islam comme mode d'organisation de la société face à la "dépravation des mœurs occidentales". Enfin, la dernière "guerre du Golfe" a paradoxalement conduit, dans le cadre d'une catastrophe humanitaire et d'une guerre civile très meurtrière, au renforcement politique de l'islam chiite, dont le principal représentant étatique est l'Iran, aux dépens du sunnisme que prétend diriger l'Arabie saoudite, c'est-à-dire qu'elle a favorisé l'islam révolutionnaire aux dépens de "l'islam de droite". Celui-ci est d'ailleurs débordé par l'État islamique Daech, qui a surgi sur les décombres irakiens. Financé par les émirats du Golfe, luttant contre les Kurdes et contre les chiites du gouvernement irakien, Daech est un « proto-État », cosmopolite, violemment anti-occidental et anti-américain.

Le discrédit jeté pendant des décennies de guerre froide sur tous les mouvements d'opposition socialisants et laïcisants, la répression, parfois féroce, de ces mouvements, dont les cadres ont été enfermés, exilés ou exécutés, la multiplication des institutions de prédication et d'enseignement islamiques, la détérioration de la situation au Proche-Orient et la compétition pour le contrôle de ces régions par les grandes puissances, conduiront vraisemblablement à une vitalité accrue de l'islam politique dans les prochaines années. Ce serait une erreur d'imputer cette évolution à un obscurantisme particulier de la religion musulmane, ou à une essence militariste de celle-ci. Le conflit en Ulster entre catholiques et protestants irlandais, les actions politiques, militaires ou terroristes, qui partout dans le monde se parent de justifications religieuses (qu'elles relèvent de la religion sikh, de l'hindouisme, du judaïsme ou du christianisme) prouvent assez que l'islam n'a pas de spécificité en ce domaine.

L'islam dans la mondialisation

La mondialisation actuelle se traduit, en ce qui concerne l'islam, par la dispersion de populations musulmanes dans des régions nouvelles, par l'ouverture aux techniques de communication modernes et aux modes de consommation de masse, et par l'essor d'un "islam de marché" ; cela a des conséquences sur le plan religieux. Le cadre juridique traditionnel d'appréhension des territoires, comme "domaine de l'islam" et "domaine de la guerre, de la trêve ou du pacte", a totalement éclaté et a été entièrement repensé : dorénavant, c'est au sein de chaque société, de chaque région que cette distinction est faite. La réaction des sociétés non musulmanes face à l'apparition de lieux de culte à leurs yeux inhabituels, comme les mosquées, la confrontation avec des pratiques différentes, la situation sociale et politique des minorités musulmanes disposant d'une information immédiate sur tout ce qui se passe dans le monde – ce qui permet des processus d'identification nettement plus diversifiés que par le passé –, la mise à disposition de chacun d'outils d'information d'une qualité variable mais d'un accès facile, sont autant d'éléments qui permettent de comprendre l'évolution historique du fait religieux musulman au début du XXI^e siècle, dans le cadre d'une individuation des pratiques, des identités et des croyances religieuses.

Les conséquences, dans le domaine des sciences humaines, de l'effondrement du bloc soviétique se font encore sentir. Le discrédit jeté sur l'histoire sociale et sur l'analyse des rapports sociaux, la valorisation de l'histoire des idées et des représentations et le retour en force de l'histoire politique et événementielle, ont conduit certains historiens à survaloriser les faits culturels et le fait religieux dans l'explication des événements. Par la brèche ainsi ouverte se sont engouffrés, à la suite de Samuel Huntington, les théoriciens du "choc des civilisations". De nombreux auteurs expliquent la situation économique et sociale, les crises politiques ou les relations extérieures des sociétés et des États du monde, en particulier musulmans, par la culture et la religion. Cette approche entraîne un appauvrissement important de la pensée et de l'histoire du fait religieux, considéré avant tout comme une causalité, en général la seule ; un appauvrissement dont l'islam, peut-être un peu plus que les autres religions, pâtit aujourd'hui.