



HAL
open science

**La production du savoir : formes, légitimations, enjeux
et rapport au monde de l'héritage colonial et sa
continuité à travers la mise en avant de quelques
pratiques musulmanes et quelques pensées
arabo-musulmane**

Soufian Al Karjousli

► **To cite this version:**

Soufian Al Karjousli. La production du savoir : formes, légitimations, enjeux et rapport au monde de l'héritage colonial et sa continuité à travers la mise en avant de quelques pratiques musulmanes et quelques pensées arabo-musulmane. La production du savoir : formes, légitimations, enjeux et rapport au monde, Sep 2019, Nice, France. halshs-02422257

HAL Id: halshs-02422257

<https://shs.hal.science/halshs-02422257v1>

Submitted on 21 Dec 2019

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.

La production du savoir : formes, légitimations, enjeux et rapport au monde de l'héritage colonial et sa continuité à travers la mise en avant de quelques pratiques musulmanes et quelques pensées arabo-musulmane

Al Karjousli Soufian, Linguiste et chercheur en islamologie appliqué. Enseignant de langue et de civilisation arabo-musulmane, Chercheur associé, EMAM UMR CNRS 6173 CITERES, Tours.

Certaines représentations de l'islam telles que reprises actuellement et défendues par un certain nombre de musulmans sont en fait une appropriation voire une intégration de la pensée dominante de l'époque coloniale appliquées sur l'islam. Du coup, nous pouvons parler des imprégnations de la pensée musulmane actuelle par la pensée dominante de l'époque coloniale. Par exemple « L'œuvre musulmane de la France » dans son élan pour le protectorat du Maroc et de la Tunisie a été traduite par une sélection et une mise en avant d'un des visages le plus stéréotypé et le plus radicalisé de la religion musulmane, du fait qu'il répondait au besoin économique et idéologique voire sécuritaire fixé par les administrateurs coloniaux. Nous pouvons par exemple parler de la loi coloniale sur l'interdiction aux chrétiens d'entrer dans les mosquées et dans les lieux saints. Ceci aurait lieu grâce à une compréhension particulière du traité du Bardo (Maroc et Tunisie). Peut-être que la pensée de l'époque coloniale, qui était pour une forme d'universalité, se retrouvait proche d'une vision de l'islam proche de la pensée universelle. Du coup, cet islam de tendance universaliste devient le « vrai islam ».

C'est cet islam qui va se marier plus tard avec une seule forme de la mondialisation qui est « la mondialisation sous la forme économique capitaliste, voire sauvage ». Quelles sont les bases de cet islam adaptif à la pensée universaliste de l'époque coloniale voire à la mondialisation « sous sa seule forme économique capitaliste voire sauvage ». Nous allons chercher les bases de la pensée universelle et celle de la mondialisation « sous sa forme économique capitaliste voire sauvage » dans l'islam. Ainsi, notre champ de recherche est le texte coranique et ses interprétations et ses

traductions, puis les hadiths et, enfin, les différentes approches voire les bricolages des musulmans. Nous prendrons des idées bien ancrés dans la conscience populaire de beaucoup de musulmans et de non musulmans, comme celle de l'interdiction de la fréquentation des mosquées par les non musulmans, ou la mise en avant de l'idée dominante tels les cinq piliers de l'islam pour être un « vrai musulman ».

Nous voulons repartir du texte coranique et des hadiths pour voir si les décisions prises par des administrateurs de l'époque coloniale au sujet du contrôle de la fréquentation des mosquées peuvent s'appuyer sur des recommandations coraniques ou si elles sont pures manœuvre politique du colonisateur. Cela nous amènera à étudier la façon dont certaines pratiques musulmanes dominantes ont intégré des recommandations du pouvoir de l'époque coloniale et comment elles se sont même étendues à d'autres régions. Au-delà, il nous intéresse de montrer en quoi ces décisions peuvent participer à un contrôle de la religion musulmane par une extension du sacré et comment ces options ont pu être récupérées par certains musulmans, qui brandissent ces règles comme des enseignements coraniques incontournables. Dans le cadre d'une lecture pluraliste de l'islam, nous voulons rouvrir ce débat qui est parfois totalement fermé, voire tabou. Il nous paraît intéressant de faire la part des pratiques, la part de la pensée religieuse et philosophique (interprétations coraniques), la part du texte coranique lui-même et surtout la part des représentations mise en avant par les colonisateurs et la façon dont ces dernières peuvent être récupérées par certains musulmans eux-mêmes. La réussite flagrante venant de la mise en avant des cinq piliers de l'islam trouve ses origines à la fois dans une partie de la pensée arabo-musulman et à la fois par sa correspondance avec le stéréotype de la pensée coloniale. Les applications massives par une grande partie des musulmans pratiquants qu'est cette forme de l'islam des cinq piliers montre la force du mariage entre pensée coloniale dominante et certaines idées dominantes de l'islam. Nous pensons donc réinterroger le rôle du législateur colonial dans l'organisation du culte et de la représentation de l'islam et ses retombées jusqu'à l'heure actuelle. Nous confronterons les options prises par les administrateurs coloniaux avec les enseignements islamiques dominants afin d'observer comment les uns et les autres ont pu survaloriser le sacré et instaurer une lecture rigoriste favorisant la ségrégation.

Nous pensons nous appuyer sur une approche pluraliste et comparatiste concernant la position des musulmans vis-à-vis de l'interdiction ou de la permission de rentrer dans les mosquées pour les non musulmans. Quelques exemples géographiques concrets : la position permettant aux non musulmans de rentrer comme le cas de la mosquée des Omeyyades à Damas, en Syrie où perlines chrétiens rendre visité au tombeau de Jonas :



Cliché Al Karjousli Soufian, Mosquée des Omeyyades, 2010

Et la position de la mosquée de l'Azhar et de Husayn au Caire, en Egypte avec la position interdisant aux non musulmans d'entrer comme à la Grande mosquée de Marrakech au Maroc et à la mosquée de Djenné au Mali :



Cliché Al Karjousli Soufian, 2006.

Les différentes politiques nationales et les divers systèmes d'appropriations locales de la pensée musulmane à travers les époques ont leur rôle dans la construction d'un islam pluraliste et ouvert mais aussi les différentes approches de la part des administrateurs coloniaux qui, ont laissé leurs empreintes dans un complexe héritage colonial.

1. Les rapports ambigus de l'administration coloniale à l'islam

Les modes de gestion de l'administration coloniale vis-à-vis de l'islam ont été multiples, reflétant la personnalité des administrateurs, mais aussi la versatilité des politiques de la France vis-à-vis des leaders et des mouvements musulmans. Ces modes de gestion ont aussi varié selon les époques, les contrées contrôlées et les intérêts du moment. D'une manière générale, ils ont été marqués par deux tendances qui se retrouvent de façon récurrente : un attrait vis-à-vis d'un univers peu connu doublé d'une méfiance vis-à-vis d'un monde susceptible de contrecarrer l'entreprise coloniale. Les options prises par les administrateurs ont successivement été faites de tâtonnements et de pragmatisme.

Dans le contexte de la colonisation, le fait que l'administration laïque s'opposait souvent au pouvoir des missions religieuses joue en faveur d'une politique de développement de l'islam dans certaines contrées, comme en A.O.F.. C'est alors une occasion pour les autorités coloniales d'affirmer leur autorité. Quelles qu'aient été leurs positions vis-à-vis de l'islam, les politiques coloniales ont durablement marqué les espaces contrôlés et même parfois influencé les comportements des musulmans jusqu'à nos jours.

1.1 Séduction et méfiance des administrateurs vis-à-vis de l'islam

La découverte, puis la prise de possession de territoires nouveaux, structurés par l'islam, a suscité des comportements divers de la part des administrateurs. Le monde musulman s'est révélé à la fois mystérieux et attractif pour des administrateurs en charge de la gestion de territoires fortement imprégnés par la culture de l'islam, que ce soit à travers les structurations territoriales ou les organisations sociales. L'islam a tantôt fonctionné comme élément d'exotisme, tantôt comme épouvantail. Les espaces de l'islam étaient marqués à la fois par des éléments construits remarquables, qui parfois ont séduit les administrateurs coloniaux et par des structurations originales de sociétés habituées à se définir par rapport à des appartenances politiques et religieuses. Certains administrateurs coloniaux ont effectivement éprouvé un émerveillement, sans doute mêlé d'incertitudes, devant des éléments et signes d'appartenance identitaires particuliers aux sociétés vivant sur des territoires qu'ils devaient contrôler. Ces sociétés, fortement imprégnées par la culture musulmane, restaient grandement méconnues et

l'utilité de pénétrer les formes d'organisation de l'islam s'est très tôt imposée. Il est rapidement apparu nécessaire au conquérant de définir des stratégies de contrôle efficaces, soit à travers des systèmes d'alliances, soit au contraire par le biais de systèmes de répression. La nécessité de mieux connaître l'islam s'est imposée pour nombre d'administrateurs qui avaient en charge l'administration des territoires conquis. Le besoin de mettre en place des structures prenant en compte cette dimension s'est traduit par l'institutionnalisation de structures spécifiques à l'islam au sein du Ministère des colonies et à la commande de rapports détaillés auprès des administrateurs. Le récit d'Eugène Mage envoyé sur les traces d'Al Hadj Umar par le gouverneur Léon Faidherbe en quête de traités commerciaux décrit, par exemple, l'ambiguïté des élites françaises à l'égard de l'islam¹.

« En 1923, le gouverneur du Niger, Brévié, chef de service des affaires politiques du Soudan, fort de vingt années d'expérience, publie, lui, une critique de la politique coloniale qui favorise l'islam au détriment des autres religions en contradiction avec l'idéologie de neutralité religieuse. Il s'insurge contre le développement de l'enseignement coranique au Soudan, à l'initiative de la France qui fonde effectivement des écoles musulmanes avec des maîtres arabes pour former des jeunes gens aptes à servir d'intermédiaires dans l'administration »².

Maurice Delafosse, administrateur colonial au Soudan, qui est un orientaliste et arabisant, disqualifie plutôt l'islam noir. Sa rédaction du « Haut-Sénégal-Niger (1912) s'appuie notamment sur une littérature en langue arabe alliée à des enquêtes orales. Cet ouvrage, qui lui vaut sa réputation d'historien officiel de l'Afrique, éclipsant à l'époque Charles Monteil³, est une commande administrative. Il y réduit, chiffres à l'appui, l'importance de l'islam au Haut-Sénégal-Niger, qui désigne à l'époque le Soudan français et la future Haute-Volta »⁴. Au Maroc, Liautey, « ce grand lord colonial de la III^{ème} République [est] allergique à la religion civique républicaine [et donc à] l'idéal d'un

¹ Mage E., 1868, repris dans Jonckers D., 2006, Résistances africaines aux stratégies musulmanes de la France en Afrique occidentale, in Luizard P. J. (dir.), 2006, Le choc colonial et l'islam, La découverte, Paris, pp. 283-299.

² Jonckers D., Résistances africaines aux stratégies musulmanes de la France en Afrique occidentale, p. 294, in Luizard P. J. (dir.), 2006, Le choc colonial et l'islam, 2006, La découverte, Paris, pp. 283-299.

³ Triaud J. L., Haut-Sénégal-Niger, un modèle positiviste ? De la coutume à l'histoire : Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine, in Amselle J. L. et Sibeud E. (dir.), Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926), 1998, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 210-232.

⁴ Jonckers D., opus cité, p. 295.

islam républicain »⁵. Il est totalement séduit par une vision idyllique des sociétés locales musulmanes et veut exclure au maximum le colonisateur de la cité musulmane et des lieux sacrés, ce qui lui vaudra l'appellation de « maréchal de l'islam ». Il préconise une « politique d'association avec les peuples indigènes. [...] Cette manière de mettre l'islam avec soi [...] reçoit l'approbation admirative des experts⁶ de la commission interministérielle des Affaires musulmanes créée en 1911. [...] Cette politique] devient, au cours des années 1920, un article et non plus un alinéa du credo colonial qui triomphe lors de l'exposition coloniale de Vincennes »⁷. Très vite, il est apparu, dans la majorité des régions à administrer, que la composante musulmane n'était pas homogène, mais qu'il existait différents courants de pensée, compliqués par la variété des situations locales. Les configurations historiques des régions concernées, la capacité à s'imposer de leaders plus ou moins charismatiques, le type d'ancrage de l'islam dans les espaces concernés venaient rendre multiple un monde musulman complexe à décrypter. Il existait autant d'islams locaux que d'écoles de pensée ou de chefs charismatiques. Un certain nombre d'administrateurs se sont alors rendu compte qu'il était préférable d'avoir avec eux des dignitaires musulmans reconnus, plutôt que de les avoir contre eux. Ils ont œuvré, avec plus ou moins de finesse, selon leurs compétences et, avec plus ou moins de bonheur, pour appuyer l'une ou l'autre tendance. Des systèmes d'alliances et de contre alliances se sont ainsi mis en place, évoluant au gré des nécessités et des opportunités.

Du côté des sociétés locales et de leurs représentants, les réactions ont été aussi diverses et ont dépendu de multiples facteurs, dont l'appartenance à tel ou tel courant de l'islam et en conséquence la plus ou moins grande propension à coopérer avec le nouveau pouvoir.

Les différentes écoles de pensée musulmane ont chacune leur vision du pouvoir et cela pouvait, du côté musulman, motiver leurs adeptes à composer ou non avec le pouvoir colonial.

⁵ Rivet D., Quelques propos sur la politique musulmane de la France de Lyautey au Maroc (1912-1925), p. 255, 269, in Luizard P. J. (dir.), Le choc colonial et l'islam, 2006, La découverte, Paris, pp. 255-270.

⁶ Par exemple, le célèbre orientaliste Louis Massignon est un des inconditionnels de Lyautey.

⁷ Rivet D., opus cité, p. 267.

1.2 Politique musulmane et écoles de pensée de l'islam

Les relations complexes que les écoles de pensée musulmane entretiennent entre islam, pouvoir et pratiques ont influencé la façon dont les politiques musulmanes ont été reçues par le monde musulman lui-même⁸. Les écoles de pensée musulmane ont toujours eu des interprétations originales et leurs engagements philosophiques ont sans aucun doute influencé les relations d'un monde musulman multidimensionnel avec les différents pouvoirs, que ce soient les Mongols, les Ottomans ou encore l'Occident. En simplifiant, il est possible de suivre ces positionnements théologiques et philosophiques complexes à travers deux grands courants qui constituent la toile de fond de la pensée musulmane : l'école mutazilite et l'école acharite. Les uns prônent une séparation stricte entre islam et pouvoir, entre islam et politique ; les autres font directement le lien et ne conçoivent l'islam que dans une relation avec le politique. L'islam confrérique, quant à lui, très présent en Afrique, emprunte des éléments à ces deux écoles de pensée pour se forger une identité locale affirmée.

L'école mutazilite

Le mutazilisme (*mu'tazilah*), bien qu'il soit resté longtemps en marge de l'orthodoxie islamique, est un courant significatif traversant la théologie musulmane. Influencé par la philosophie grecque⁹, c'est le seul mouvement qui ait réellement tenté de concilier foi et raison dans l'islam, ce qui a des conséquences sur la façon dont il envisage la relation entre pouvoir et religion. La systématisation des traductions en arabe des textes philosophiques grecs a, à l'époque, favorisé les ponts entre la pensée grecque et la pensée musulmane¹⁰. Le mutazilisme (de *mu'tazil*, « celui qui s'isole »), apparu à la fin du califat des Omeyyades¹¹, s'est développé sous les Abbassides. C'est alors qu'a été développée la pensée logique¹². Le mutazilisme apparaît comme le premier mouvement théologique à tenir compte et à insister sur la raison et la logique rigoureuse.

⁸ Al Karjousli, S., Le discours institutionnel dans le monde arabe : entre religieux et politique, in Schuwer Martine (dir.), Parole et pouvoir, enjeux politiques et identitaires, 2005, PUR, pp. 49 à 64.

⁹ Fakhry M., A History of islamic philosophy, éd., Columbia University 1970, Press, New York and, p. 78, London.

¹⁰ Mazzoli Guintard C., Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du 10e au milieu du 13e siècle, 2000, Messène, p. 103.

¹¹ Wasil ibn Ata' (mort en 748) et 'Amr ibn Ubayd (mort en 762) en sont considérés comme les fondateurs.

¹² Elamrani J., Logique aristotélicienne et grammaire arabe, 1983, éd Libraire philosophique J. Vrin, Paris.

Lors de son âge d'or, au IX^{ème} siècle, la théologie des mutazilites est établie comme doctrine d'État par le calife abbasside Al-Ma'mun (827). Elle est conservée comme telle par ses deux successeurs Al-Mu'tasim (833-842) et Al-Wathiq (842-847). Mais, à partir du milieu du IX^{ème} siècle, il est fortement critiqué par ses adversaires théologiques, et il est finalement délaissé par la majorité des croyants, même si certains de ces fondements ont continué à influencer la pensée arabo-musulmane. Certains principes mutazilites, construits sur des concepts théologiques, ont prévalu jusqu'au XIX^{ème} siècle et continuent à imprégner une partie de la pensée musulmane actuelle. Ils ont constitué un terrain favorable à l'entreprise napoléonienne. Le fait que chez les mutazilites, la justice divine exige une libre volonté humaine a, en effet, pu permettre à certains musulmans de se ranger aux côtés de la modernité, même si elle était portée par les chrétiens.

Dans cette façon de voir, la récompense et la punition ne peuvent avoir de sens que si l'individu est libre de choisir entre le bien et le mal. Les mutazilites acceptent ainsi une troisième voie, celle de *fasiq*, qui permet au musulman ayant commis des péchés de demeurer dans la communauté musulmane la *Umma islamiyya*. Ceci a permis à des musulmans de traiter avec des non musulmans, ce que refusent par exemple les pensées kharijite et acharite¹³. C'est ce fonds philosophique mutazilite qui a permis à un certain nombre de musulmans, dont de grands savants¹⁴, de voir à travers l'expédition de Napoléon Bonaparte une possibilité de dépasser l'idée du *mektoub* et de se positionner librement. Cela leur a, par exemple, permis de dénoncer le retard technologique du monde musulman sous les Ottomans et de considérer les Français comme porteurs d'un souffle de liberté et de progrès pour l'Égypte. Lorsque Napoléon s'est, à ses débuts, rangé aux côtés de Muhammad Ali Pacha¹⁵, que ce soit pour construire la flotte moderne égyptienne ou, en accueillant les étudiants égyptiens pour les former aux nouvelles technologies, il a été soutenu par ce fond de pensée mutazilite sensible au progrès et à la liberté de l'homme. Curieusement, Napoléon a pu aussi profiter du contexte entretenu

¹³ Ces derniers rangent parmi les infidèles (kafir) tous ceux qui ne suivent pas la voie de l'islam orthodoxe.

¹⁴ Jabarti, par exemple, a travaillé avec des administrateurs coloniaux.

¹⁵ Muhamed Ali Pacha était devenu l'ami de la Grande-Bretagne et de la France, mais à partir de 1820, il se montre plus confiant et plus amical avec la France, ce qui lui cause la rivalité des Britanniques qui vont l'empêcher plus tard, de réaliser son grand rêve d'un empire s'étendant du Soudan à l'Arabie et la Grand Syrie. <http://www.aly-abbara>, dynastie Muhamad Ali.

par un autre courant dominant dans la pensée musulmane, celui porté par l'école acharite.

L'école acharite

Cette école¹⁶ est hostile à la modernité portée par le progrès humain. Elle place, au contraire au premier plan le concept de la prédestination, *mektoub*. Elle dénonce toute collusion entre sciences, progrès et islam. Cette école qui a lutté contre toute forme mystique de l'islam et contre les mouvements confrériques a eu le vent en poupe à différentes périodes. Au 13^{ème} siècle, Ibn Taymiya¹⁷ s'est illustré dans sa lutte acharnée contre le célèbre mystique andalou Ibn Arabi, et de manière générale dans son combat contre la philosophie grecque et musulmane. L'école acharite a ensuite inspiré différents courants de l'islam, tels que le wahhabisme et l'actuel mouvement des frères musulmans et les salafistes. Un des ses fondements essentiels est d'enseigner que ce qui nous arrive est déjà écrit avant que nous n'ayons été créés. Rien ne pourrait donc être changé. L'administration coloniale a également trouvé des avantages dans cet islam acharite puisque l'argument de la prédestination pouvait appuyer l'idée que la présence des Français répondait non à un intérêt spécifique des colonisateurs, mais à une volonté divine qui les aurait choisis malgré eux. Un certain nombre de musulmans ont accepté l'arrivée de Napoléon au nom de cette théorie du *mektoub*. Tout aurait été écrit et les Français n'auraient été que les exécuteurs de la volonté d'Allah, ce qui enlèverait alors aux Égyptiens la légitimité de lutter contre cette volonté. L'un ou l'autre courant de l'islam a donc pu trouver des justifications à l'avancée coloniale. Par la suite, l'installation des anglais a nettement favorisé l'islam acharite, dans sa forme wahhabite. L'entreprise coloniale anglaise s'est alors clairement positionnée contre l'œuvre de Muhammad Ali, détruisant sa flotte, mais aussi portant un coup très dur à sa vision d'un islam progressiste. Muhammad Ali avait en effet adopté un islam plus ouvert au progrès et proche des idées de Saint Simon sur la philosophie du progrès et la politique de l'éducation pour l'Égypte. Le non soutien du pouvoir colonial de l'époque à l'entreprise de Muhammad Ali que l'on pourrait presque nommer d'« islam saint-simonien » a été une réelle entrave au développement de cet islam progressiste. L'ordre colonial de

¹⁶ Son maître à penser se nomme Achari. Il est né à Basurah en 260 de l'hégire.

¹⁷ Né en 1263, mort en 1328.

l'époque a finalement appuyé l'islam wahhabite montant de l'Arabie qui se situait dans la lignée acharite depuis que le roi Al Saoud avait décidé en 1745 de consolider son pouvoir en s'alliant à un religieux, Abdul Wahab (1703-1792). Ce dernier, créateur de l'école wahhabite, prêchait par le sabre le retour à un islam pur et dur. Le pouvoir saoudien lutte alors contre les formes confrériques de l'islam et contre la pensée patriotique et nationaliste arabe. L'alliance avec les Anglais lui permet de s'imposer. L'actuel mouvement des frères musulmans en Égypte qui est né sous le commandement de Sayed Qutub¹⁸, puis a été indirectement soutenu par les Anglais à l'époque de Nasser, est aussi issu de la même école acharite. Si l'entreprise coloniale a pu, tour à tour, profiter des différentes écoles de pensée musulmane, elle a ensuite plus nettement pris partie pour un islam se plaçant dans la continuité de l'école acharite en Égypte et dans la péninsule arabique. Par contre, au Maghreb et en Afrique noire, elle a très vite soutenu l'islam confrérique.

L'islam confrérique

Du côté du Maghreb et en Afrique noire, la donnée était celle d'un islam confrérique, populaire et fortement implanté. L'entreprise coloniale a encouragé les *zawiyas*, l'islam maraboutique et a soutenu les cultes locaux, notamment autour de la vénération des saints. Dans ces régions, la faveur des administrateurs est donc allée au soutien des pratiques locales, exprimées par exemple à travers des pèlerinages sur les tombeaux et mausolées vénérés, l'embellissement des lieux sacrés et divers agissements (sacrifices d'animaux, incantations spécifiques...).

Le soutien de l'administration coloniale pour cet islam confrérique et de *zawiya*¹⁹, qui préexistait, a été bénéfique à la pluralité d'expression de l'islam, mais il a aussi permis d'élaborer une stratégie de contrôle de la part des conquérants. L'entreprise coloniale a trouvé dans la diversité des confréries un intérêt, celui de la possibilité de soutenir certaines d'entre elles contre d'autres²⁰. La pluralité de l'islam et la diversité des pratiques des musulmans ont finalement offert à l'administration coloniale l'opportunité de semer la zizanie, non seulement entre confréries, mais aussi entre l'islam confrérique

¹⁸ Sayyid Qutb est né le 8 octobre 1906. Il est le principal théoricien de l'islamisme moderne. Finianos Gh., *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, p. 62, 2002, Presses universitaires de Bordeaux, 381 p.

¹⁹ Al Akhdar L., *Al islâm al turuqî*, (« L'islam confrérique »), 1993, éd., suras, Tunis, p. 50.

²⁰ Al Akhdar L., opus cité.

et les branches d'un islam réformiste hostile à toutes appropriations locales, considérées comme hérésies. La politique coloniale s'est finalement traduite par des mesures très diverses encourageant l'expression de certaines pratiques musulmanes et favorisant certaines appartenances aux dépens d'autres.

2. La question des appartenances : héritages et débats

Les différents pouvoirs ont toujours pensé à encadrer les populations. Dans ce but, la question des appartenances s'est donc très tôt imposée. Elle s'est posée en termes d'appartenances tribales, ethniques et/ou religieuses²¹, l'une ou l'autre configuration ayant été privilégiée selon les époques, les ambitions et les pouvoirs en place.

2.1 L'importance de la *Umma islamiyya*

A l'appartenance tribale prévalant pendant la période préislamique a succédé avec l'islam la construction de la *Umma*, signifiant une appartenance à une nation musulmane trans-ethnique. A la naissance de l'islam, ces questions sur l'appartenance occupaient donc une place centrale chez les musulmans. Par exemple, chez les Arabes, à l'époque antéislamique, la fierté était l'appartenance à la tribu. Avec l'islam, un changement profond s'est imposé. L'appartenance n'est plus ni pour la tribu, ni pour la famille, mais une appartenance à Dieu. La construction de la *Umma* s'est donc faite en transcendant les anciennes identités pour une appartenance à l'islam. C'est sur cette identification à l'islam que Napoléon a joué lors de son arrivée en Égypte. L'histoire telle qu'elle est enseignée dans le monde arabe est souvent un mélange de réalité et de mythe. Il est ainsi couramment rapporté que Napoléon se serait converti à l'islam par la prononciation de la profession de foi, la *chahada*. On insiste sur le respect profond de l'islam par Napoléon et on affirme qu'il a commencé son discours adressé aux cheikhs et aux imams d'Égypte par cette *chahada* :

achhadu an la ilaha illa allah wa anna muhammadan rasulul lallah

« Il n'y a d'autre divinité que Dieu et Muhammad est son prophète ».

Ce discours en arabe littéraire leur était adressé en tant que représentants des musulmans. Il est rapporté ainsi par un chroniqueur de l'époque²² :

²¹ Al Karjousli S., 2005, opus cité.

²² Yusef A., Le journal de l'Ahrâm, 28/10/2006, n°131 repris sur le site internet http://www.coptichistory.org/new_page_772.htm

Aiyuhâ-l Machayekh wa-l a'yimas, Qulû liummatikum anna al faransawiya hum aydan **muslimûn** mukhlisûn wa ithbâtu dhalika annahum qad nazalû fy Roma al kubra wa kharrabû fyhâ kursî-l Pâpâ al-ladhi kâna dâyman yahithu-l nasâra alâ muhârabati-il islâm thumma qasadû jazirata Malta wa taradû minha al kwalyriyh al-ladhina kânû yazumûna anna-l lâha taâla yatlubu minhum muqâtalata-l muslimîn Wa maa dhalik faina-l faransâwiya fy kulli waqt min-al auqât sârû muhbyn mukhlisyn li hadrati-il Sultân al uthmânî adâma-l-lâhu mulkahu adâma-l lâhu ijlâl al Sultâ al uthmânî adâma-l lâhu ijlâl al askar al faransâwî Laana-l lâhu al Mamâlyk Wa aslaha hâl al umma al masriya

« Ô Cheikhs et Imams. Racontez pour votre nation que les Français sont aussi des **musulmans** fidèles. Nous avons attaqué Rome et détruit le trône du Pape car ils ne cessent de pousser les chrétiens contre les musulmans. Puis nous avons attaqué l'île de Malte pour punir l'ordre de chevaliers de Malte, car ils prétendent que Dieu leur demande d'attaquer les musulmans. Les Français ne cessent de rappeler leur sympathie et fidélité envers le Sultan Ottoman. Que Dieu protège le Sultan Ottoman. Que Dieu garde l'armée française. Que Dieu maudisse les Mamluks. Que Dieu améliore la situation de la nation égyptienne. ».

La polysémie du terme *muslimun*²³, terme utilisé dans la première phrase de ce discours, rend la compréhension ambiguë. Ce terme peut tout à la fois signifier « musulman » et « soumis à Dieu », dans le sens de « croyants des religions monothéistes ». Mais, la compréhension dans ce discours en a été pour la majorité des adeptes de l'islam de « musulman », convertissant ainsi Napoléon et les français à la religion musulmane. Or, le terme coranique de *muslimun* peut aussi faire référence aux juifs et aux chrétiens. On peut donc traduire la première phrase par : « Racontez pour votre nation que les Français sont aussi des **croissants** fidèles ». Ce discours reste essentiel pour valoriser l'appartenance à la *Umma* comme élément de cohésion entre croyants. En témoin de l'époque, le penseur cairote, Abd Al Rahman Jabarti, a observé tous les discours des administrateurs coloniaux. Son *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition d'Égypte - 1798-1801*²⁴ montre qu'il se compte parmi ces notables. Ils jugent que les Français sont venus fouler la terre des Pharaons pour damer le pion aux Anglais et défendent donc l'Égypte et l'islam²⁵. Comme beaucoup d'intellectuels arabes, il est partagé entre l'admiration pour les Français, leur savoir, leur progrès et la dénonciation de la liberté des femmes et du comportement des Français en Égypte, sur ce sujet. L'expédition de Napoléon Bonaparte en Égypte, même si elle a échoué

²³ Al Karjousli, S., La polysémie et le Coran, 2006, éd Anri, thèse à la carte, Lille, p. 138.

²⁴ Jabarti A., Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française d'Égypte (1798-1801), Albin Michel (Paris), 430 p.

²⁵ Jabarti A., retravaillé par Al Ansârî Nâser, Mazhar al taqdis, (« La figure de la sacralisation »), 1998, éd., d'ar al kutub al masriya, Le Caire.

militairement et politiquement s'est révélée être une secousse pour l'Égypte, permettant à Muhammad Ali de s'inspirer de la vision occidentale et de reconsidérer le lien entre religion et politique. Si l'appartenance à la *Umma* restait essentielle, il s'agissait aussi pour Muhammad Ali et son fils Ibrahim de rénover la nation arabe et de séparer le religieux du politique. Ainsi, Muhammad Ali « soumet l'institution religieuse al-Azhar à des transformations essentielles, la nomination de son recteur relevant désormais seulement de la compétence de l'autorité politique »²⁶. Une des ambitions de Muhammad Ali²⁷ et de son fils Ibrahim était de « rénover la nation arabe en unifiant tous ceux qui parlaient l'arabe en une seule entité »²⁸. C'était aussi une des hantises du pouvoir colonial.

2.2 Appartenances multiples

Le pouvoir colonial a toujours été conscient de la force de l'identification à la *Umma* et de la vigueur d'autres appartenances, telle que celle à l'arabité. Il savait qu'il lui fallait à la fois composer avec la réalité de l'empreinte de l'islam sur les nouveaux territoires conquis et jouer de la diversité des situations. C'est ainsi qu'il a souvent essayé de réintroduire des biais dans l'affirmation de la « nation musulmane » et de l'expression panarabe, craignant bien évidemment d'être contré par une tentative panislamiste et/ou panarabe. L'entreprise coloniale s'est distinguée par son travail de construction des catégories d'identification en valorisant notamment des identifications ethniques, jouant par exemple sur la distinction Arabes / Berbères ou parfois même en inventant des ethnies²⁹. L'administration coloniale n'a pas inventé ce débat des appartenances identitaires, mais elle l'a sans conteste rechargé de nouvelles catégories d'identifications et a relancé le débat sur l'identification, permettant des recompositions identitaires, donnant la possibilité aux uns et aux autres d'en jouer et éventuellement de composer avec le pouvoir colonial³⁰. Des questions fondamentales ont ressurgi, telles que celles de savoir si l'affirmation d'une autre identité remettait en cause l'identité

²⁶ Finianos Gh., opus cité, p. 33.

²⁷ Muhammad Ali est albanais d'origine, mais un des plus fervents défenseurs de l'arabité.

²⁸ Finianos Gh., opus cité, p. 33.

²⁹ Amselle J.L., M'Bokolo E., 1999, Au cœur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique, La Découverte, 228 p. et Chrétien J.P., Prunier G., 2003, Les ethnies ont une histoire, Karthala, 440 p.

³⁰ L'identité au miroir du droit le statut des personnes en Egypte fin du XIX^{ème}-milieu du XX^{ème} siècles, <https://journals.openedition.org/ema/263>

musulmane ou si le musulman appartenait d'abord à une référence ethnique ou confrérique avant d'être musulman, ou encore si l'on pouvait concilier l'appartenance à l'islam et une autre identité. Toutes ces questions se sont trouvées reposées au musulman et ont suscité un certain nombre de réaffirmations identitaires. Le débat a par exemple été reposé à propos du mouvement nationaliste arabe. Plusieurs auteurs musulmans estiment ainsi que le nationalisme arabe est une conspiration sioniste contre l'unité de la *Umma* qu'incarnait l'empire musulman ottoman. D'ailleurs, le patriotisme voire le nationalisme arabe oppose à l'islam une laïcité. Il vise comme objectif l'édification d'une grande nation arabe unie et régie par un système laïc où l'islam ne serait pas le facteur essentiel d'identité. Les pouvoirs en place ont dû composer avec toutes ces possibles appartenances et les tiraillements qui en résultaient. Les décisions politiques et les recompositions identitaires y ont été sensibles, mais d'autres éléments sont aussi venus interférer.

3. Pratiques coloniales et justifications musulmanes

La personnalité des administrateurs a aussi sans aucun doute beaucoup joué sur le type de décisions prises par une administration coloniale qui a, sans conteste, marqué les territoires conquis sur le double plan spatial et social. Certaines décisions datant de cette période ont directement concerné la gestion du patrimoine local. C'est le cas des actions et réglementations à destination des édifices religieux. Des actions concrètes ont par exemple favorisé certains éléments bâtis apparaissant comme remarquables par des opérations de conservation, de restauration ou même de reconstruction. D'autres décisions ont abouti à réglementer la fréquentation de certains espaces. C'est le cas des espaces urbains où une stricte séparation est opérée entre « ville blanche » et « ville indigène », créant une ville ségréguée. Pour les lieux de cultes, c'est au nom de la protection et du respect de l'islam que des mesures d'interdiction d'entrée dans certaines mosquées ont ainsi été édictées, créant par la même occasion une séparation entre chrétiens et musulmans. Les décisions ont été différentes selon les zones d'administration. Ces positions de l'administration coloniale ont laissé des traces lisibles jusqu'à l'heure actuelle. Certaines d'entre elles, comme l'interdiction d'entrer dans les mosquées ont conforté l'islam radical qui a tendance à se développer de nos jours et qui,

paradoxalement, puise parfois ses arguments, sans le savoir, dans des décisions de l'époque coloniale.

3.1 La mosquée : élément emblématique des politiques musulmanes

L'architecture remarquable des mosquées a été repérée très tôt par les voyageurs européens, puis par les administrateurs de l'époque coloniale. Ils ont découvert des civilisations qui leur apparaissaient exotiques, ou totalement nouvelles pour certaines d'entre elles comme en Afrique subsaharienne et ont été souvent fascinés par les architectures locales. Même s'il n'existe pas vraiment de politique officielle de pratiques conservatoires, le développement chez certains militaires et administrateurs civils d'une sensibilité esthétique vis-à-vis de ces architectures est incontestable. Ce sont les voyageurs, missionnaires et chroniqueurs qui ont donné les premières descriptions enthousiastes, tel Félix Dubois envoyé par le Figaro en 1894-95 pour rendre compte de la victoire d'Archinard au Soudan et pour décrire cette nouvelle région française. Il obtient un prix de l'Académie française après sa publication de « Tombouctou la mystérieuse »³¹, puis est nommé en 1899 Commissaire pour le Soudan de l'Office Colonial, structure qui vient d'être créée par le Ministère des colonies. Félix Dubois est finalement chargé de participer aux préparatifs de l'exposition coloniale de 1900.

Certains administrateurs, eux aussi, nous ont directement livré leurs études. Signalons, parmi eux, Charles Monteil, administrateur dans la région de Djenné en A. O. F., qui publie en 1903 une étude sur Djenné³², aboutissement de ses trois années de recueil d'informations sur le terrain. Dans les colonies françaises, l'identification d'un patrimoine artistique local a servi à produire un art colonial et une architecture propre à chaque territoire³³. La production d'une telle architecture propre à chaque domaine colonial s'inscrit dans le prolongement de la logique selon laquelle chaque colonie était entendue comme une région spécifique de la nation. Elle portait néanmoins des enjeux différents selon les destinataires. Par ailleurs, cette vision n'était pas partagée par tous les colonisateurs, notamment les militaires, très présents jusqu'au début du 20^{ème} siècle dans l'appareil politique et administratif. Ces derniers étaient la plupart du temps

³¹ Dubois F., *Tombouctou la Mystérieuse*, in 8°, 1897, Flammarion, 420 p.

³² Monteil C., *Une ville soudanaise, Djenné*, Tulle, 1903, éd Tulle, Republié à l'occasion de l'exposition coloniale de 1931.

³³ Bayard E., *L'art de reconnaître les styles coloniaux en France*, 1931, Garnier, Paris.

soucieux d'imprimer un modèle unique d'établissement à toutes les possessions³⁴. L'architecture coloniale fait l'objet actuellement de classement dans différents pays (Le Caire ou encore Alep, Damas, mais aussi Alger, Saint-Louis du Sénégal...). En France même, un certain nombre d'édifices rappellent les architectures orientales. Les mosquées du Maghreb ont ainsi servi de modèles pour la construction de la Grande mosquée de Paris³⁵. Les expositions coloniales ont bien sûr servi de relais. A Djenné au Mali, c'est l'administration coloniale qui a pris la décision de reconstruire la grande mosquée qui était tombée en ruine. C'était une prise de position pour une branche de l'islam contre une autre. C'était en l'occurrence prendre parti contre Cheikou Ahmadou et symboliquement tourner la page de la *dina*, l'Empire peul théocratique du Macina. Cette mosquée reconstruite par les maçons de Djenné dans un style renouvelé est redevenue une fierté pour les Djennenke en tant que joyau de l'architecture soudanaise et musulmane et symbole de l'affirmation de « l'unité retrouvée de l'islam djennenké ». On a là un bel exemple de réappropriation d'une mosquée reconstruite sur décision coloniale. Elle est devenue le symbole de l'identité locale, faisant presque oublier que sa reconstruction est due à une décision coloniale. Dans certains territoires, l'interdiction de l'accès aux mosquées pour les non musulmans se donne pour argument le respect de la religion musulmane. Cette idée suit le sentiment d'un certain nombre d'orientalistes et la vision de Lyautey d'un islam dominé par le sacré et des pratiques indigènes qui seraient intouchables. Au Maroc, Lyautey est radical, appliquant à travers l'interdiction d'entrée dans les mosquées sa vision sacralisée de l'islam. Il s'inscrit dans la lignée « des indigénophiles les plus perspicaces qui, eux également relient la revendication d'interdire aux Européens l'accès à la mosquée à l'injonction faite à l'étranger de respecter le gynécée »³⁶. C'est une sorte d'obsession de la sacralité qui guide ces décisions. Au nom du respect de la religion musulmane, de l'inviolabilité de lieux saints, une interdiction a frappé les chrétiens en les empêchant de pénétrer dans les mosquées et dans tous les lieux saints musulmans.

³⁴ Sinou A., Dispositifs et enjeux du processus de mondialisation du patrimoine bâti, HDR, 2001, Université Paris 8.

³⁵ L'architecture de la Grande mosquée de Paris est inspirée de la Mosquée El-Qaraouiyyîn de Fès, une des plus importantes mosquées du Maroc. Toute sa partie décorative et en particulier les mosaïques ont été confiées à des artisans spécialisés d'Afrique du nord avec des matériaux traditionnels. Le minaret de 33m est inspiré de celui de la Grande mosquée de Kairouan en Tunisie. http://fr.wikipedia.org/wiki/Mosqu%C3%A9e_de_Paris

³⁶ Rivet D., opus cité, p. 261.

3.2 Réappropriations musulmanes et radicalisation

On peut, peut-être aussi, lire dans cette interdiction une formalisation de la politique indigène de séparation entre colons et indigènes, l'argument étant, certes pour Lyautey, de ne pas « profaner » l'islam. La base idéologique de tels décrets coloniaux appuie une vision très partielle et radicale de l'islam et est loin de refléter la pluralité de la pensée et des pratiques musulmanes. En effet, dans de nombreux autres espaces de l'islam, chrétiens, musulmans et juifs ont continué à pouvoir entrer dans les lieux de cultes musulmans. En Syrie, en Egypte, en A. O. F., de telles mesures n'ont pas été prises, ou rarement. Il a ainsi toujours été possible pour un chrétien de rentrer dans la grande mosquée des Omeyyades à Damas, de visiter la mosquée d'Al-Azhar au Caire ou encore de pénétrer dans les mosquées subsahariennes. Cette politique musulmane de la France, telle qu'elle a été appliquée au Maroc, a en tout cas soutenu un stéréotype qui marque jusqu'à présent les esprits et continue à alimenter tout un courant de survalorisation du sacré³⁷ en ce qui concerne l'islam. L'islam radical qui se développe actuellement profite de cette vision excluante imposée dans certaines contrées par le colonisateur lui-même. Cette interdiction faite aux chrétiens d'entrer dans les mosquées et dans les lieux « saints » de l'islam a fonctionné comme moteur d'un processus d'enfermement des musulmans sur eux-mêmes et a favorisé une lecture restrictive de l'islam, pourtant non justifiable par le texte coranique. Un certain nombre de musulmans se sont réapproprié ces décisions coloniales au sujet du contrôle de la fréquentation des mosquées au nom de l'islam par des réinterprétations exclusives ou détournées du texte coranique et des hadiths, bien qu'aucune ne vienne abonder dans le sens de l'interdiction. C'est ainsi que l'imam de la **mosquée** de Kairouan comme celui de la grande mosquée de Marrakech justifient leur interdiction d'entrer pour les non musulmans sur un registre théologique. Ils se retranchent dans une interprétation radicale du Texte coranique en s'appuyant sur le verset coranique suivant :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ

³⁷ Al Karjousli S., L'effacement de la polysémie dans la langue arabe : les couleurs dans le Coran comme base de stéréotypage, in Boyer Henri (dir.), « Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène », 2007, L'Harmattan, tome 4, p. 14-25.

فَإِذَا يَتَقَرَّبُونَ إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا

وَإِنْ حُفَّتُمْ عَلَيْهِ

فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ

إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ³⁸

Ya ayiuhâ_l ladhyna âmanû

inama-lmuchrikûna najasun

fal□yaqrabû-l masjida-l harâm bada âmihim hâdhâ

wa in khyftum ylatan

fasaûfa yughnîkum Allah-u min fadlihi in châ

ina Allaha alymun hakîmun

Ce verset coranique est compris par les tenants de l'exclusion par :

« Ô vous qui croyez ! Les associateurs **ne sont qu'impureté** : qu'ils ne s'approchent plus **de la Mosquée sacrée**, après cette année-ci. Et si vous redoutez une pénurie, Allah vous enrichira, s'Il veut, de par sa grâce. Car Allah est Omniscient et Sage »³⁹.

Cette traduction exclut une interprétation du sens pour ne retenir qu'une traduction au premier degré. La survalorisation d'un sens uniquement littéral empêche d'accéder au sens métaphorique. Un amalgame est ainsi réalisé entre « **la pureté du cœur** » et la « **propreté du corps** ». En ce nom, est énoncé comme vérité intangible le fait que les non musulmans seraient des gens non propres, qui saliraient les lieux où ils passent. La traduction du terme al *masjida-l harâm*, par « la Mosquée sacrée », montre une volonté de sacralisation alors qu'il est seulement fait référence ici à la mosquée de La Mecque, appelée « la mosquée interdite », interdite, à l'époque du Prophète, à ceux qui ne respectaient pas l'islam. L'école wahhabite a étendu l'interdiction à tous les non musulmans et à l'ensemble de mosquées. L'interprétation, issue de l'islam radical, a désormais ses adeptes en Afrique subsaharienne. C'est ainsi que certaines mosquées veulent maintenant se fermer aux non musulmans au Mali. Le débat est vif par exemple au sujet de l'ouverture ou non de la mosquée de Djenné aux étrangers (photo Mosquée),

³⁸ Coran, sourate 9, verset 28.

³⁹ La présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques de l'Ifta', Le Saint Coran, p. 191.

ou encore des mosquées de Sankoré et de Djingareyber à Tombouctou, toutes classées au patrimoine mondial de l'humanité. Dans ces villes⁴⁰, d'autres éléments viennent alimenter ces débats et rendre parfois les situations explosives. Le classement au patrimoine des mosquées a engendré un regain d'intérêt de la part de bailleurs de fonds occidentaux qui ont souvent à l'esprit ce même principe de sacralisation qu'avait Lyautey à propos de l'islam, soit par « péché d'exotisme », soit par méconnaissance. Il est ainsi curieux que les imams deviennent les interlocuteurs privilégiés et parfois exclusifs des financeurs, même quand ils ont perdu leur crédit auprès des populations locales. Ainsi, à Djenné, une émeute a eu lieu en septembre 2006 lors de l'intervention d'experts occidentaux sur la mosquée provoquant un mort, de nombreux blessés et une cinquantaine d'arrestations. Notre analyse de la situation locale pointe trois failles majeures, qui ont amené à un tel débordement. Deux d'entre elles sont directement en lien avec la vision restrictive de l'islam. Celle portée par des bailleurs occidentaux guidés par un exotisme peu renseigné qui leur fait survaloriser le statut de l'imam et celle qui est guidée par les interprétations de l'islam radical qui surfe sur le mécontentement et les frustrations des populations. Effectivement, la violente réaction des manifestants a été en grande partie guidée par le sentiment d'être dépossédé de la manne apportée par le classement au patrimoine mondial. L'argument qui camoufle les problèmes de fonds reste celui de l'entrée ou non des « non musulmans » dans la mosquée. Il faut bien sûr maintenant lire derrière cette volonté de contrôle de l'entrée dans la mosquée, les enjeux économiques sous-jacents. Les expressions actuelles au sujet de l'islam reprennent certains héritages, mais semblent aussi enfourcher des idées divulguées dans le cadre de la mondialisation, notamment celles portées par un courant radical.

3.2 La mise en avant des piliers de l'islam

La base commune qui regroupe la pensée dominante de l'islam et la pensée de l'époque coloniale se retrouve dans la mise en avant des cinq piliers de l'islam. Ces cinq piliers sont diffusés par différentes formes de médias ou de multimédias. La mise en avant de ces cinq piliers de l'islam a comme fonction première de gommer la différence entre deux vocables l'un est « l'islam », qui signifie soit la soumission à Dieu sans aucune

⁴⁰ Toutes ces observations font suite à des entretiens réalisés personnellement dans ces villes en 2007.

obligation soit être un simple membre de la religion musulmane, soit être un croyant pratiquant. Et le deuxième vocable qui est « al iman », qui est avoir de la foi intime en Dieu. Du coup il y a les cinq piliers de l'islam et les cinq piliers d'iman. Ce qui a permis aux musulmans d'être pratiquant ou non. Les manuels scolaires d'histoire de cinquième qui traitent la naissance de l'islam et qui est comme une forme de média raflaient selon nous la pensée dominante de l'islam mais aussi une partie de la pensée coloniale. Nous parlons ici de la mise en avant des cinq piliers de l'islam à travers la répétition des phrases simples comme : « Les cinq piliers de la foi : telles sont les règles simples que le musulman doit observer » (Magnard, 1982), etc. Quelques-uns, les plus récents, à partir de 1987, chez Hatier et Magnard par exemple, donnent même leurs noms en arabe : *shahada* pour la profession de foi, *sala* pour la prière et *qibla* pour la direction de la prière. Ils reconnaissent quelques variations cependant. Les uns montrent que les cinq piliers sont vraiment obligatoires : « Le Coran indique les cinq devoirs essentiels imposés à tout bon musulman : croire en Dieu, prier, jeûner pendant le mois de Ramadan⁴¹, neuvième mois de l'année lunaire dans le calendrier musulman, du lever au coucher du soleil, faire l'aumône, faire le pèlerinage de La Mecque » (Plandé, 1966). Les autres attirent l'attention sur le fait que le pèlerinage à La Mecque ne peut être fait que si l'on a les moyens (Nathan, 1987). Si l'on regarde maintenant la façon dont les manuels présentent la prière, il s'avère qu'ils donnent souvent quelques indications spécifiques supplémentaires. « Le musulman fait la prière en arabe » (Hatier, 1982). Cette affirmation dénie toute reconnaissance du local et ne pose pas la question de la non-compréhension des prières par les non-arabisants. C'est une forme de réduction de l'islam à l'arabe, la « langue sacrée » ; cela joue sur le même registre que celui de la messe en latin. « Les cinq prières quotidiennes se font entre l'aurore et la nuit, à l'appel du muezzin » (Magnard, 1982). Quel encouragement pour un islam de France qui en demanderait l'application ! Pour Nathan, 1958, « l'acte essentiel est la prière ». On a ici une pure invention, peut-être banalement la projection d'une représentation personnelle. Un peu plus dangereux, Hatier, 1997, sélectionne sans en donner la source, un précepte énonçant que les musulmans doivent observer strictement les heures de la

⁴¹Dominique Sourdel, L'islam, le ramadan semble n'avoir été institué qu'à Médine, l'an Deux de l'hégire, en remplacement du jeûne primitif d'achoura (dixième jour) imité des juifs. C'est à cette époque de l'année que Mahomet déclare avoir reçu le message ou la révélation, p.52, éd Que sais-je, 2009

prière : « Heureux sont les croyants qui font la prière avec humilité et qui observent strictement les heures de la prière ». On a ici une interprétation particulièrement stricte et reprise par les wahhabismes, interprétation assez étonnante de la part d'un manuel français à l'époque où beaucoup de pays musulmans eux-mêmes se sont affranchis de telles contraintes. Beaucoup de musulmans de par le monde, n'arrêtent pas leurs activités⁴² pour prier mais font un assemblage. Il est tout à fait possible dans l'islam de regrouper les prières. Il existe tout un savant calcul de rattrapage qui peut être personnalisé. Nathan, 1987 dit que

« le musulman doit prier cinq fois par jour si possible à la mosquée...c'est le muezzin qui appelle à la prière du haut du minaret. Le vendredi, tous les hommes doivent aller prier à la mosquée sous la présidence de l'imam ».

Ce manuel opte également pour une version stricte, très limitative, reliant la prière à la mosquée et en en faisant une obligation le vendredi. C'est l'interprétation la plus stricte car rien n'est en fait plus libre que l'endroit où se fait la prière. Là où la représentation à fournir dans le cadre de l'éducation devrait insister sur la marge de liberté, on observe le contraire de la part de certains manuels qui préfèrent présenter comme universelles des spécificités locales ou s'engagent directement dans la retransmission des interprétations les plus étroites, en les montrant comme la seule interprétation possible. Les cinq piliers, présentés comme si évidents ne font pas l'approbation unanimes des chercheurs. Par exemple, Al Nayhoum Al Sadek insiste sur le fait que là se trouve une des difficultés de l'enseignement classique de l'islam. Cette théorie, d'après lui, n'a jamais trouvé appui dans les versets coraniques. Tout au plus, peut-on lui trouver une source au travers d'un des hadiths de Abou Houraïra rapportant les paroles du prophète : « Etant interrogé par un bédouin sur la définition de l'islam, le Prophète aurait répondu : l'islam, c'est que tu crois en Dieu, que tu ne l'associes point avec un autre, que tu fasses les prières écrites, que tu paies l'aumône qui est obligatoire et que tu jeûnes durant le mois de Ramadan »⁴³. Cela montre la difficulté qu'ont les théoriciens à faire prouver par l'islam ce que les traditions ont parfois imposé. Pour Al Nayhoum Al Sadek, se rabattre systématiquement sur les cinq piliers permet de mettre en veilleuse des piliers tout aussi dignes tels que l'égalité et la justice. Dans la

⁴² Un hadith dit : « Le travail est un acte de croyance » *al âmal 'ibada*

⁴³Al Nayhoum Al Sadek, 1995, *Al islam fi al assr*, Damas (L'islam en captivité), citation traduite par moi-même en français.

perspective des manuels, énoncée ci-dessus, musulman signifie croyant et croyant signifie pratiquant. Par déduction, musulman signifie pratiquant. Ce que nous avons pioché dans les manuels d'histoire ne montre qu'une façon de voir les choses. En aucun cas cela ne peut être représentatif d'une pensée musulmane plurielle. Croire qu'en appliquant les cinq piliers de l'islam on rentre au paradis d'Allah, n'est qu'une pensée naïve. Dans la pensée musulmane, il n'y a aucune garantie, aucune recette sûre pour aller au paradis. Aller au paradis est une décision de Dieu et ne suit aucune logique ni règle. Il n'existe aucun mode d'emploi pour aller au paradis. Allahou a'lam : « Dieu seul sait ».

Revenons justement à la façon dont les cinq piliers actuels ont été mis en avant en tant que « piliers de l'islam ». Pour cela, repartons le hadith rapporté par Muslim⁴⁴ qui définit ne pas seulement ces cinq piliers de l'islam mais aussi les cinq piliers de « l'iman ».

Ce choix de coupure de ce hadith qui nous intéresse ici ainsi le choix de nombres⁴⁵ de cinq de ces piliers puis la marginalisation des cinq piliers de la foi « l'iman » qui montre cette envie de mettre que les piliers qui sont plutôt spectaculaires en avant. Peut être parce qu'ils se marie avec « la société de spectacle »⁴⁶ dans laquelle nous vivons. Le hadith revient sur une question que l'ange Gabriel, apparu sous la forme d'un homme vêtu de blanc, aurait posée au Prophète :

« Ô Muhammad, qu'est-ce que l'islam ? »

Le Prophète aurait répondu : « L'islam c'est :

que tu témoignes que Dieu est la seule divinité,

que tu témoignes que Muhammad est son messenger,

que tu célèbres la prière,

que tu effectues l'aumône,

que tu jeûnes pour le mois du Ramadan, que tu effectues le pèlerinage vers

la maison (de Dieu) si tu en as les moyens. »

L'homme aux vêtements blancs (Gabriel) aurait alors dit au Prophète : « Ce que tu as dit est juste. ». Et l'homme de reprendre : Informe-moi au sujet de la foi (al-Iman).

44 Muslim, Sahih Muslim, recueil des hadiths par Muslim., p. 29.

45 Hasan ibn Farhân al Mâlikî Quelle est l'origine des 5 piliers de l'islam ?
<https://voieduhanif.com/nos-articles/la-sunnah/le-hadith/dou-viennent-les-5-piliers-de-lislam-arkan-al-islam/>

46 Guy Debord La société de spectacle, 1967, éd Buchet/Chastel

C'est, répliqua le prophète : de croire en Dieu, en Ses Anges, en Ses Livres, en Ses apôtres, au Jour Dernier et de croire dans le destin bien ou mal. L'homme aux vêtements blancs (Gabriel) aurait alors dit au Prophète : « Ce que tu as dit est juste. ». Ces piliers de la foi ne sont ni visibles dans l'espace public ni spectaculaire et en plus ils cassent le stéréotype qui ne crée pas des ponts entre les religions ni entre leurs livres. C'est ce qui était à notre sens dernier leurs exclusion de la part de la majorité des musulmans et de la part des administrateur coloniaux.

Conclusion

L'ambition coloniale a toujours été de contrôler les différentes formes du savoir de l'islam afin de tirer profit. L'œuvre musulmane de la France s'inscrit dans cette logique. Elle a su profiter de l'existence de certaines écoles de pensée ou de certaines confréries pour renforcer sa domination. L'administration coloniale a ainsi réussi à s'appuyer sur des structures qui pouvaient lui permettre de mieux gérer populations et territoires. Une tendance a pu être valorisée à un instant précis, en un espace donné et contrée dans un autre contexte. Les alliances coloniales ont donc été versatiles et ont été recomposées selon les considérations du moment. Les politiques du colonisateur ou le positionnement personnel d'administrateurs ont pu déboucher sur des interdictions, telles que celle de l'interdiction de l'entrée dans les mosquées et les lieux saints pour les non musulmans et celle de la mise en avant des cinq piliers de l'islam qui facilité la reconnaissance faciale des musulmans dans l'espace public. Cette dernière décision a ensuite été récupérée par certains musulmans eux-mêmes au nom de la religion et participe finalement à une nouvelle mise en spectacle de la religion musulmane dans l'espace public. Actuellement, cette manière de penser s'est étendue à des régions où pourtant la tolérance et la cohabitation pacifique étaient de mise. Certaines conceptions de l'histoire mêlées à des intérêts spécifiques ont pu conditionner ces revendications actuelles. Il semble qu'un certain nombre de représentations coloniales sur l'islam, associées à certains enjeux actuels, aient participé au renforcement du courant de l'islam radical.

Bibliographie

Al Akhdar L., *Al islâm al turuqî*, (« L'islam confrérique »), 1993, éd., suras, Tunis, p. 192.

- Al Ansârî Nâser, Al Jabarti, *Mazhar al taqdis*, (« La figure de la sacralisation »), éd., dâr al kutub al masriya, 1998, Le Caire.
- Al Karjousli S., *L'effacement de la polysémie dans la langue arabe : les couleurs dans le Coran comme base de stéréotypage*, in Boyer Henri (dir.), « Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène », 2007, éd., L'Harmattan, tome 4, p. 14-25.
- Al Karjousli S., *La polysémie et le coran*, éd., Anri, thèse à la carte, 2006, Lille, 351pp.
- Al Karjousli S., *Le discours institutionnel dans le monde arabe : entre religieux et politique*, in Schuwer Martine (dir.), *Parole et pouvoir, enjeux politiques et identitaires*, 2005, PUR, Presses universitaires de Rennes pp. 49 à 64.
- Amselle J.L., M'Bokolo E., *Au cœur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, 1999, La Découverte, 228 p.
- Bayard E., 1931, *L'art de reconnaître les styles coloniaux en France*, Garnier, Paris.
- Chrétien J.P., Prunier G., *Les ethnies ont une histoire*, 2003, Karthala, 440 p.
- Dubois F., *Tombouctou la Mystérieuse*, in 8°, 1897, Flammarion, 420p.
- Elamrani Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, éd Libraire philosophique J. Vrin, Paris, 1983.
- Finianos G., *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, 2002, Presses universitaires de Bordeaux, 381 p.
- Jabarti A., *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française d'Egypte (1798-1801)*, 1977, Albin Michel (Paris), 430 p.
- Jonckers D., *Résistances africaines aux stratégies musulmanes de la France en Afrique occidentale*, in Luizard P. J. (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, 2006, La découverte, Paris, pp. 283-299.
- Guy Debord *La société de spectacle*, 1967, éd Buchet/Chastel
- La présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques de l'Ifta, *Le Saint Coran*, 1410 de l'hégire, Arabie Saoudite, p. 604.
- Fakhry M., *A History of islamic philosophy*, 1970, éd., Columbla University Press, New York and, London, p. 519.
- Mazzoli Guintard C., *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du 10e au milieu du 13e siècle*, 2000, Messène, p. 175
- Monteil C., *Une ville soudanaise, Djenné*, Tulle, 1903, éd Tulle, Republié à l'occasion de l'exposition coloniale de 1931.
- Muslim, « *al-Musnad al-Sahîh* » recueil des hadiths de Muslim, éd Dâr Tyba, 2006.
<https://maqraa.islamacademy.net/images/files/68680704.pdf>
- Rivet D., *Quelques propos sur la politique musulmane de la France de Lyautey au Maroc (1912-1925)*, p. 255, 269, in Luizard P. J. (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, 2006, La découverte, Paris, pp. 255-270.

Sinou A., Dispositifs et enjeux du processus de mondialisation du patrimoine bâti, 2001, HDR, Université Paris 8.

Triaud J. L., Haut-Sénégal-Niger, un modèle positiviste ? De la coutume à l'histoire : Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine, in Amselle J. L. et Sibeud E. (dir.), Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926), 1998, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 210-232.

Webographie

http://www.coptichistory.org/new_page_772.htm Ahmad Yusef, *Le journal de l'Ahrâm*, 28/10/2006, n°131 repris sur le site internet.

<https://journals.openedition.org/ema/263>

L'identité au miroir du droit le statut des personnes en Egypte fin du XIXème-milieu du XXème siècles.

http://fr.wikipedia.org/wiki/Mosqu%C3%A9e_de_Paris

La Grande mosquée de Paris.

http://www.aly-abbara.com/voyages_personnels/egypte/dynastie_Muhamad_Ali/Muhammad_ali_pasha.html Muhamed A., Dynastie de Muhamed Ali Pacha.

<https://voieduhanif.com/nos-articles/la-sunnah/le-hadith/dou-viennent-les-5-piliers-de-lislam-arkan-al-islam/> Hasan ibn Farhân al Mâlikî Quelle est l'origine des 5 piliers de l'islam ?