

## LES FAITS FONDATEURS DE L'ISLAM

### I - LES CONDITIONS DE L'AVENEMENT DE L'ISLAM

L'islam est apparu en Arabie au début du VII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. De l'histoire de l'Arabie, avant cette époque, on connaît peu de choses sinon des fragments rapportés par les récits qu'on a commencé à écrire près d'un siècle après l'avènement de l'islam, lorsque la civilisation de l'écrit a fini par s'imposer face aux résistances d'une civilisation jusqu'alors dominée par l'orature. L'établissement de ces récits s'est appuyé sur le Coran, les témoignages oraux transmis de génération en génération dans le cadre de la mémoire des différentes tribus et la poésie attribuée à des poètes de la période antéislamique elle-même, jusqu'alors non écrite. C'est ce qui faisait dire aux maîtres de l'historiographie arabe que la poésie est le recueil (*dîwân*) permettant de connaître la vie et les moeurs des Arabes. Certains spécialistes en ont conclu que le Coran est un texte sans contexte(s) (au sens où nous n'avons pas de textes qui en sont contemporains et qui nous permettent de le contextualiser sans problème). Bien au contraire, c'est à travers son texte qu'on peut avoir une idée de son contexte.

Ce que l'on connaît avec certitude de l'Arabie antéislamique, c'est ce qui s'est perpétué à travers les traditions tribales, confirmé par les recherches archéologiques concernant le Nord et le Sud de l'Arabie. Dans ces régions, la sédentarisation, le développement de l'agriculture et les retombées du commerce lointain ont favorisé l'émergence d'une civilisation de l'écrit dont nous commençons à accumuler des traces suffisamment importantes pour rendre intelligible la préhistoire de l'Arabie qui a duré pratiquement jusqu'à l'avènement de l'islam.

Les différentes sources s'accordent pour dire que l'Arabie dans laquelle l'islam est advenu, vivait une période de transition d'une société dominée par les pasteurs nomades (les bédouins désignés par le terme *'A'râb*, et dont le Coran dit qu'ils sont "les plus mécréants") vers une société soumise à l'hégémonie d'une oligarchie citadine dont les intérêts dépendaient, de plus en plus, du commerce caravanier et du pèlerinage à La Mekke.

Cette transition était le fait de mutations qui bouleversaient les fondements de l'antique organisation tribale. Celle-ci reposait sur la solidarité de sang entre les membres d'une tribu liés par la reconnaissance d'un ancêtre commun, réel ou mythique. La tribu se trouvait assimilée à une grande famille soudée par des liens de parenté dont procédait un esprit de corps et une forte identification entre chaque membre et le groupe tribal. **Il en résultait une soumission totale des individus à la vie du groupe ; mais l'esprit de corps donnait à cette soumission.**

Le caractère d' "*une dépendance naturelle*" à "*l'égard des choses*" que Rousseau opposait à la "*dépendance sociale à l'égard des hommes*": "*la dépendance à l'égard des choses - dit Rousseau - n'ayant aucune moralité, ne nuit pas à la liberté et n'engendre point de vice, la dépendance des hommes étant subordonnée les engendre tous et c'est par die que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement*"'. Dans le système tribal, la liberté de l'individu se confond, en effet, avec celle de son groupe. Ses droits se confondent avec ceux que sa tribu impose - par sa force, sa cohésion et la solidarité de ses membres - aux autres.

Généralement, toute tribu est - ou aspire à être - une communauté autonome, sinon aux dépens d'autres tribus, du moins en échappant elle-même au sort qu'elle voudrait leur réserver. La forte identification à la tribu n'exclut pas l'appartenance à des groupes hétéronomes au sein du groupe tribal. Bien au contraire, elle s'inscrit dans un

emboîtement de solidarités concentriques se renforçant de proche en proche, selon l'adage tribal: *“Mon frère et moi, contre mon cousin, mon cousin et moi, contre les voisins !”* La communauté hétéronome la plus réduite est constituée par une famille ayant un ascendant commun, de sexe masculin, encore en vie. La disparition de celui-ci entraîne souvent l'éclatement de la famille dont il était le chef en autant de familles qu'il a de descendants de sexe masculin, sans ascendants vivants du même sexe. Les familles ainsi constituées forment entre elles un faisceau de solidarité face à d'autres faisceaux avec lesquels elles ont par ailleurs des solidarités qui les opposent toutes à un ou d'autres clan(s) distinct(s) du leur. Les différents clans, tout en faisant valoir leurs intérêts les uns par rapport aux autres, sont soudés par la solidarité tribale qu'exige la razzia, interdite au nom de la tribu, mais autorisée, voire obligatoire, à l'égard des autres.

Comme l'analyse Ibn Khaldoun dans sa fameuse *Muqaddima*<sup>2</sup>, l'esprit de corps qui cimente le groupe tribal se renforce ou/et s'affaiblit en fonction de plusieurs facteurs dont le sentiment de sécurité ou d'insécurité matérielle ou militaire : les périodes de sécurité sont favorables à un relâchement des solidarités qui peuvent aller jusqu'à l'épanouissement d'un certain individualisme hédoniste ; par contre, les périodes d'insécurité sont plus favorables à la xénophobie et, par là, au réveil des “solidarités mécaniques” fondées sur toutes sortes d'appartenances, dont la solidarité tribale. Ces comportements ne sont d'ailleurs pas une caractéristique propre au système tribal. La situation dans le village qu'est devenue notre planète nous fournit tous les jours des exemples très significatifs à ce sujet.

Le système tribal que connaissait l'Arabie, avant les mutations dans lesquelles s'inscrit l'avènement historique de l'islam, était caractérisé par l'absence de disparités sociales au sein de la même tribu. Celle-ci était à la fois une unité économique, sociale, politique et militaire où la solidarité - exigée par la razzia - et les conditions de vie difficiles ne laissaient pas beaucoup de place à l'enrichissement des uns au détriment, ou à l'exclusion, des autres. Le recours à l'esclavage, largement pratiqué par les civilisations voisines, était limité : la tribu comptait avant tout sur ses membres aussi bien pour l'activité économique, centrée sur l'élevage, que pour la guerre et la pratique de la razzia. Il n'en était pas de même au plan des relations hommes-femmes. Patriarcale, patrilinéaire et guerrière, l'organisation tribale donnait à la femme une place qui correspondait à son rôle essentiel de procréatrice et de gardienne de l'honneur de la tribu. Le caractère patrilinéaire et l'importance de la razzia pour la survie du groupe favorisaient, en outre, la polygamie : les techniques de guerre étant fondamentalement les mêmes, le nombre était un facteur décisif dans les rapports de force entre les tribus. Plus les membres masculins ont d'épouses - de la tribu et d'origine “étrangère”, peu importe puisque la seule filiation qui compte est celle du père - , plus nombreux sont leurs enfants et plus ils contribuent à la suprématie guerrière du groupe. Pour cela, il fallait non seulement avoir plusieurs épouses, mais aussi que celles-ci mettent au monde le plus grand nombre d'enfants, et davantage de garçons que de filles. C'est pourquoi la femme stérile, ou qui n'avait que des filles, n'avait pas le même statut que la “mère d'hommes”. Elle pouvait être répudiée comme elle pouvait voir son premier né, quand il était de sexe féminin, enterré vivant. Cependant, il est très difficile de généraliser cette situation faite aux femmes : les moeurs variaient d'une tribu et d'une région à l'autre. Dans certaines tribus, les femmes pouvaient avoir une place prééminente sans que cela remette en cause l'ordre patriarcal.

Au plan politique, la fonction principale était l'arbitrage des conflits entre les composantes de la tribu. Cette fonction était, selon les cas, exercée de façon collégiale par le conseil de la tribu ou par un *shaykh* (cheikh) - ou *sayyid* - choisi en fonction de paramètres liés à l'âge et à l'honneur ou la dignité. Les critères essentiels de l'honneur étaient le courage dans la défense du groupe, l'hospitalité à l'égard de l'étranger, valeur fondamentale dont

dépendait la renommée de la tribu, le respect de la parole donnée et l'impartialité dans le jugement. Le cheikh, ou les membres du conseil de la tribu, ne recevaient aucune rétribution pour la fonction qu'ils exerçaient bien au contraire, ils devaient donner d'eux-mêmes (courage), de leur temps et de leurs biens, pour honorer leur charge et donner l'exemple dans la défense de l'honneur et des intérêts de la tribu. L'adage en la matière est ce vieux proverbe arabe: "le seigneur (*sayyid*) des gens est leur serviteur (*khâdim*)" qui peut être lu dans les deux sens à l'instar de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel. C'est ce qui rendait leur autorité acceptable et vécue plus comme une nécessité naturelle que comme une domination tyrannique, même si, pour l'observateur extérieur, elle peut apparaître comme telle.

Le champ que recouvre l'autorité du conseil ou du cheikh, ne concerne que les relations inter-claniques et celles que la tribu - ou l'un de ses membres - a avec les autres. Les affaires intérieures au clan (entre les familles, par exemple) relèvent de l'autorité clanique. Il en est de même pour les affaires internes à chaque famille : deux personnes appartenant à la même famille ne peuvent en aucun cas recourir à l'arbitrage du clan, ni à celui de la tribu. Non seulement il est inadmissible, mais il est inconcevable de faire appel ou d'accepter l'arbitrage d'un "étranger" à la communauté. Si l'on en vient à un tel recours, c'est que la solidarité est rompue et que l'on ne relève plus de la "volonté de vivre ensemble" qui définit la communauté. De telles ruptures sont souvent graves de conséquences et elles ne sont admises que sous la contrainte ou la peur de conséquences plus graves encore.

La grande marge d'autonomie laissée aux communautés hétéronomes composant la tribu, peut, quand elle est préservée, permettre l'agrégation de plusieurs tribus dans une organisation supratribale dans laquelle chaque tribu occupe le statut d'une communauté hétéronome. Une telle évolution ne peut être acceptée que pour des raisons vitales et dans la mesure où la structure interne et les prérogatives concernant les rapports entre ses composantes sont préservées. Elle peut être le fait d'une convergence momentanée d'intérêts comme elle peut s'inscrire dans un processus irréversible de constitution d'une société segmentaire où les tribus représentent des segments, à côté d'autres, à l'instar de ce que l'Arabie commençait à connaître avant l'avènement de l'islam.

Ce mode d'organisation s'accommode très mal de toute forme d'inscription territoriale. Dès que les tribus nomades se sédentarisent, le système commence à subir des transformations qui peuvent lui être fatales. C'est la raison pour laquelle, jusqu'à nos jours, la soumission des tribus nomades à l'autorité de l'État passe par des politiques de sédentarisation plus ou moins autoritaires. C'est aussi ce processus qui était à l'oeuvre dans certaines régions d'Arabie, avant l'avènement du fait islamique sous l'effet de la sédentarisation autour des relais du commerce caravanier.

Au VI<sup>e</sup> siècle, ce processus s'est accéléré dans la région du Hijâz, et plus particulièrement à La Mekke, sous l'effet de la destruction du système agro-sédentaire de "l'Arabie Heureuse" (la fameuse *Arabia Felicia*) qu'était jusqu'alors le Sud de la presqu'île arabique avantaagé par les moussons et le passage des routes du commerce lointain entre l'Afrique, l'Asie et l'Europe, via le Proche-Orient. Au début du VI<sup>e</sup> siècle, le Roi du Yemen, Dhû Nawwâs (Domenios, dans les sources grecques), converti au judaïsme, et encouragé par les Sassanides perses, a cru de son devoir de venger les juifs persécutés par les Byzantins en persécutant les chrétiens de son pays. Cette politique a entraîné une intervention des Byzantins et de leurs alliés abyssins. Il s'en suivit une destruction dont cette région ne s'est jamais remise. On assista alors à un déplacement des populations et des routes du commerce lointain vers le Nord, renforçant ainsi le rôle de la région du Hijâz, et celui de La Mekke qui était déjà un important centre de commerce et d'échanges entre les différentes tribus d'Arabie. La présence de l'eau et de la mystérieuse Pierre Noire

- la Ka'ba - ont, depuis longtemps procuré à La Mekke une place importante au sein de l'Arabie. Les historiens situent au Ve siècle la décision d'installer autour de la Ka'ba les principales divinités de l'Arabie antéislamique pour en faire un sanctuaire inviolable. Cette décision est attribuée à Quçay, qui revendiqua pour sa tribu, Quraysh, le monopole de garder ce sanctuaire et d'organiser toutes les activités, aussi honorifiques que profitables, liées au pèlerinage. L'oeuvre de Quçay fut poursuivie et développée par ses descendants dont, en particulier:

- Hâshim, qui a obtenu pour les caravanes des tribus arabes, qui acceptent de s'allier à Quraysh, la garantie de commercer en toute sécurité, sur les territoires des puissances voisines;

- 'Ahd al-Muttalib, le grand-père de Muhammad, qui renforça le caractère spirituel et politique de son autorité, et celle de sa tribu, sur La Mekke et auprès des tribus alliées; 'Abd ai-Muttalib, selon différentes sources de l'historiographie musulmanes s'attribuait des prophéties relatives, entre autres, à des faits religieux comme l'ordre de creuser le puit sacré de Zimzim et le rôle exceptionnel qu'aurait, après lui, l'un de ses descendants.

La destruction de l'Arabie du Sud au début du VIe siècle et la victoire remportée par une large coalition de tribus arabes pour défendre La Mekke contre les troupes de l'Abyssin Abraha, en 570, ont consolidé la position de La Mekke et celle de la tribu de Quraysh. Les riches commerçants du Hijâz et de La Mekke voyaient dans ces événements un moyen d'élargir les alliances nécessaires, à la fois, pour se défendre contre les menaces des puissances voisines, et pour protéger les routes et les relais du commerce caravanier dont la région est devenue un carrefour incontournable. Pour mieux profiter de ce commerce, il fallait limiter la pratique de la razzia que s'autorisaient les tribus nomades en cas de nécessité. C'est pourquoi, les tribus, dont les intérêts étaient de plus en plus liés à ce commerce, essayaient de s'entendre pour imposer des périodes - déjà appelées les mois sacrés, dont le mois lunaire de ramadan - , puis des zones, où la razzia serait interdite. Dans cet objectif, des alliances, dans lesquelles les riches commerçants des relais tels que La Mekke occupaient une place importante, ont été nouées grâce aux sauf-conduits obtenus par Hâshim auprès des souverains des pays voisins.

Ce processus engendrait des mutations qui commençaient à ébranler les anciennes solidarités, en particulier au sein des tribus sédentarisées. Ainsi, à La Mekke, le système tribal, tel que nous venons de le décrire, a fait place à une configuration fortement marquée par les disparités générées par le mode de vie sédentaire fondé sur le commerce et des activités agricoles et artisanales marginales. Au sommet de l'échelle sociale, se trouvaient les grands propriétaires de biens immobiliers, de maisons de jeux, de maisons closes et de caravansérails. Ils vivaient à la fois du revenu de ces biens et du commerce auquel ils participaient avec leurs propres caravanes, de l'élevage confié à des bergers, de la culture dans les oasis où ils employaient des esclaves et des nomades ruinés, de l'usure, etc..

Au-dessous, se trouvaient les petits agriculteurs, éleveurs ou commerçants, liés au premier groupe auquel ils empruntaient pour participer au commerce caravanier. Outre l'usure, l'emprunteur était obligé d'hypothéquer, non seulement ses biens, mais aussi sa famille et sa propre personne. Souvent, ils finissaient par devenir des esclaves : les hommes servaient dans l'élevage, les travaux agricoles, la conduite des caravanes, l'armée ou les travaux domestiques; les femmes dans les maisons de joie, jusqu'à l'acquittement de la dette contractée.

Aux environs de La Mekke, vivaient les nomades ruinés, les vagabonds attirés par l'activité de la ville, proposant leurs services pour charger et décharger les marchandises, s'occuper des caravanes, servir dans l'armée-police dont les riches commerçants se sont dotés pour protéger leurs biens, ainsi que la Ka'ba, contre les "vagabonds" et les "pillards"

nostalgiques de la razzia, etc.

Au bas de l'échelle sociale, se trouvaient les esclaves noirs ramenés d'Afrique et faisant l'objet d'un commerce florissant. Marginal, voire inexistant dans l'ancien système tribal, l'esclavage commençait à devenir une véritable institution. On y distinguait les esclaves à vie, souvent des Noirs, et les esclaves momentanés, nomades et petits propriétaires de mines contraints à la condition servile le temps de s'acquitter de leur dette à l'égard des riches usuriers.

A ces disparités sociales, il faut ajouter celles qui existaient désormais entre la société et ceux qui avaient la charge des affaires communautaires. Cette charge n'était plus une simple question d'arbitrage exercé d'une manière collégiale ou par un cheik élu sur la base des critères traditionnels de l'honneur et de l'âge. Elle a évolué vers une forme de système oligarchique disposant d'une armée et d'une force de police. Elle était désormais une affaire exclusivement entre les mains des riches commerçants qui l'utilisaient comme un moyen d'accroître leur fortune et de consolider leur prééminence par rapport au reste de la société. Ainsi, dans le conseil incarnant l'autorité à La Mekke, appelé "gouvernement des notables" (*hukâmat al-mala'*), les différents clans n'étaient plus représentés que par les plus riches d'entre eux, indépendamment de tout autre critère et quel que soit leur âge: l'un des futurs compagnons du Prophète de l'islam, 'Abû Bakr, siégeait à ce conseil à l'âge de vingt-cinq ans parce qu'il était le plus riche du clan de Banû Tamîm. La répartition des tâches au sein du conseil dépendait également des mêmes critères : c'était au clan le plus riche que revenaient la présidence du conseil et les principales fonctions. Ainsi, le clan de Banû 'Umayya (Omeyyades) - qui, outre la richesse, avait, en la personne de son chef, 'Abû Sufyân, un grand stratège - monopolisait les fonctions de chef de la tribu, de gardien des clefs du sanctuaire, de centralisation et de distribution des dons de charité et de convocation du conseil de la tribu.

La situation semblait évoluer, ainsi, vers l'avènement d'une République de commerçants semblable à celle qu'ont connue, en d'autres temps, Carthage et Venise. Ces mutations, nous l'avons vu, ne profitaient pas à tout le monde. Elles généraient des discriminations jusqu'alors inconnues dans le monde tribal de l'Arabie. Les victimes de cette évolution aspiraient à un monde moins injuste et plus fraternel. Ces aspirations se nourrissaient d'une certaine nostalgie de l'ancien mode de vie tribal où les rapports étaient plus simples et plus solidaires. Un fond de désenchantement, de dépit et de révolte, développait une ambiance d'attente messianique qui n'était pas étrangère aux croyances que connaissait l'Arabie. Outre le judaïsme et le christianisme, assez bien implantés au Nord et au Sud de la presqu'île arabique, mais aussi au Hijâz et à La Mekke, toutes les autres croyances dont l'Orient a été une terre de prédilection étaient présentes :

les vieux polythéismes sémitiques, une vague monothéisme se référant - selon différentes sources - au Dieu d'Abraham sans toutefois se confondre avec le judaïsme et le christianisme, des formes d'animisme et des influences du mazdéisme et du manichéisme. Le commerce et le Pèlerinage et La Mekke offraient des occasions de rencontres, voire des polémiques, entre les adeptes de toutes ces croyances. Entre autres croyances les habitants d'Arabie adhéraient à l'idée d'un monde surnaturel peuplé de génies avec lesquels les êtres doués d'une sensibilité exceptionnelle, comme les poètes et les mages, pouvaient entrer en contact. On croyait que chaque poète avait son génie qui parlait par sa bouche. Beaucoup de sources, dont celles qui font autorité chez les musulmans<sup>3</sup>, attestent l'existence, à cette époque, de prophéties annonçant l'arrivée d'un sauveur qui assurerait à Quraysh la prééminence sur les Arabes et les autres peuples (*al-'ajam*).

Tels sont les principaux traits de la situation de l'Arabie dans laquelle l'islam est advenu.

Son message, autant par son contenu que par sa forme, n'était pas, nous le verrons, étranger aux valeurs, croyances, préoccupations et attentes liées à cette situation.

## **II - MUHAMMAD : DU DIGNÉ DE CONFIANCE ('AMIN) AU PROPHÈTE DE L'ISLAM**

Muhammad ibn. 'Abd Al-lâh ibn. 'Abd al-Muttalib - par rapport à la prophétie duquel se définit l'appartenance et la non appartenance à l'islam - est né dans la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> siècle, vers 570, au cœur des mutations dont nous avons vu les conséquences pour l'antique ordre tribal de l'Arabie. Lorsqu'il est né, son grand-père, qui en a eu très tôt la charge après la disparition de son père, était, comme nous l'avons vu plus haut, le chef de la tribu de Quraysh à La Mekke. Le clan des Banü Hâshim (les Hashimites, dont se réclame la monarchie jordanienne), dont il était le chef, n'a pas tardé à se voir déclassé au profit d'autres clans, dont celui des Banû 'Umayya (les Omeyyades) qui étaient plus riches. Son grand-père, puis, après la mort de celui-ci, son oncle 'Abû Tâlib, ont assuré à Muhammad une éducation semblable à celle de tous les jeunes Mekkois de son milieu et de son époque. Ainsi, il passa une partie de son enfance dans l'une des tribus nomades réputées pour la pureté de leur parler, dans le but de lui assurer une bonne maîtrise de la langue ainsi qu'une connaissance des traditions et des valeurs tribales considérées comme le patrimoine culturel que toute personne cultivée devait posséder. Puis, il fut initié à l'activité commerciale qui l'aurait amené, tout jeune, à accompagner les caravanes dans la région du Hijâz et jusqu'à Jérusalem et Damas. L'historiographie musulmane attribue à un moine chrétien du nom de Bahîra une prophétie concernant son avenir: celui-ci l'aurait rencontré lors d'un de ces voyages - les sources divergent quant à l'année et au lieu de cette prophétie - et reconnu en lui celui qui devrait venir rappeler le message de Jésus. Cela n'est pas sans rappeler Saint Jean-Baptiste disant à la vue de Jésus : "Es-tu celui qui doit venir ?" Les ambiances d'attente messianique sont propices à ce genre de prophétie. Ne possédant pas lui-même sa propre caravane, Muhammad faisait du commerce pour le compte d'une riche veuve de La Mekke que certaines sources disent de confession ou d'origine chrétienne : Khadîja. Satisfaite de ses loyaux services, elle finit par l'épouser. Alors que tout le monde voyait dans ce mariage une occasion pour Muhammad de devenir un riche commerçant, il se détourna de cette activité pour se consacrer, à la manière de son grand-père, à de longues retraites de méditations mystiques dans l'une des grottes avoisinant La Mekke : le fameux Ghâr *Hirâ'* où se rendait, de son vivant, son grand-père. L'origine familiale de Muhammad, sa loyauté et l'attitude qu'il adopta après son mariage avec Khadîja lui ont assuré la notoriété d'un "homme digne de confiance" (*'amîn*). C'est à ce titre qu'on sollicitait parfois son arbitrage dans différents litiges entre parties ne relevant pas de la même communauté d'arbitrage.

On situe en 610 le début de sa prédication à la suite de l'une de ses retraites dans la grotte de Hirâ où il avait l'habitude de se retirer pour méditer. C'est là qu'il eut une vision, que son entourage identifia comme étant l'ange Gabriel lui apportant un message de Dieu. Suivit une période de doute et d'angoisse pendant près de deux ans. Puis, les visions reprurent à un rythme de plus en plus soutenu, donnant lieu, à chaque fois, à des messages de plus en plus longs. Ces messages formeront le corpus coranique qui, pour les musulmans, n'est pas la parole de Muhammad, mais la parole de Dieu, révélée à lui par l'intermédiaire de l'ange Gabriel.

Ces messages intervenaient en rapport avec les interrogations et les problèmes que Muhammad, les siens et ses fidèles rencontraient lorsqu'ils les révélaient à leur entourage, puis à un nombre de plus en plus grand des habitants de La Mekke et de ses environs. Les riches commerçants voyaient dans la prédication de Muhammad et de ses fidèles, une menace pour les privilèges liés, en particulier, au Pèlerinage à La Mekke et aux

croyances que la nouvelle religion dénonçait. Ils multiplièrent les pressions, les menaces et les promesses pour dissuader Muhammad de continuer. Outre les membres de sa famille - en particulier son épouse Khadîja et son cousin 'Alî - les premiers adeptes se recrutaient parmi les victimes des mutations engendrées par le commerce caravanier : les clans que le critère de la richesse a déclassés au profit des Banû 'Umayya, et surtout, ceux que cette évolution réduisait au statut d'esclaves ou de vagabonds. Le message coranique répondait aux attentes messianiques de cette partie de la population, en particulier par ses diatribes contre l'injustice, la pratique de l'usure, "*ceux qui thésaurisent l'argent et l'or*" (9/34) et ne donnent rien, au nom de Dieu, aux nécessiteux, aux pauvres et aux orphelins, etc.. Les préceptes de la nouvelle religion sont constamment articulés sur un message de fraternité et de justice promettant aux pauvres et aux victimes de l'arrogance, le vicariat de Dieu sur la terre (2/30, 38/26, 6/165, 10/14, 35/39).

Ce message devenait de plus en plus intolérable pour les riches Mekkois. La persécution par laquelle ils répondaient à la prédication de Muhammad était limitée par la protection que celui-ci trouvait auprès de son oncle Abû Tâlib, siégeant au conseil de La Mekke au nom de son clan. La mort de ce dernier laissa Muhammad et ses fidèles sans protection. Pour échapper au sort que leur promettaient les riches Mekkois, une partie de ses fidèles se réfugia en Abyssinie avant que Muhammad ne décide lui-même de s'exiler, avec ses proches et le reste de ses fidèles à Yathrib, au Nord de La Mekke, en 622. Cette émigration (*hijra*, dont le mot hégire) représente un tournant dans l'histoire de l'islam naissant. C'est pourquoi elle marque le début de l'ère musulmane. Une certaine lecture de l'islam la surcharge d'une dimension symbolique : elle représente, aux yeux des partisans de cette lecture, la nécessaire rupture avec toute société impie qui ne peut être sauvée que par la guerre sainte (*jihâd*). Ce symbolisme est à l'origine de la Trilogie chère aux mouvements islamistes les plus intégristes de nos jours : *takfîr* (anathème), *hijra* (émigration ou rupture avec la société sur laquelle on jette l'anathème) et *jihâd* (combat interprété comme étant la nécessaire guerre sainte contre les impies).

Pour l'islam naissant, c'est le passage du statut de communauté minoritaire et persécutée, en quête de tolérance pour pratiquer et prêcher sa foi, à celui d'une communauté autonome, puis, hégémonique et conquérante.

A Yathrib, désormais appelée Médine (de l'arabe *Madînat An-Nabî* : la ville du Prophète), Muhammad devient le chef d'une communauté supratribale multiconfessionnelle, formée de clans musulmans (les *muhajirun*, c'est-à-dire ceux qui ont émigré à La Mekke avec lui, et les *Ançâr*, ceux des Médinois devenus musulmans et dont l'apport était décisif pour la victoire - *naçr* - de l'islam sur ses adversaires), de clans juifs (Banû Qaynuqâ', Banû Nadir, et Banû Quraydha), d'un clan de chrétiens et d'un clan d'Arabes qui n'étaient ni musulmans, ni juifs, ni chrétiens, mais qui adhéraient à la Charte (*saïffa*) de Médine. Cette charte prévoit une organisation inspirée de l'antique système tribal en conservant à chaque clan ses prérogatives pour tous les problèmes d'organisation interne. L'arbitrage communautaire, dont Muhammad avait la charge, ne concernait que les problèmes communs à tous les clans. Celui-ci n'intervenait dans les affaires internes à chaque clan qu'à la demande de ses instances et sur la base de ses normes propres. Il ne s'agissait donc ni d'une "*umma* musulmane", ni d'une théocratie, ni d'un Etat islamique comme on tentera de le faire croire plus tard pour transformer l'expérience historique de Médine en mythe, en utopie.

Médine devint très vite le point de départ d'expéditions contre les Mekkois, tantôt en réponse aux hostilités qu'ils déclenchaient, tantôt sous prétexte du droit de se rendre à La

Mekke en pèlerinage, comme toutes les tribus d'Arabie, mais surtout pour soumettre définitivement La Mekke, comme le reste de l'Arabie, à l'autorité incarnée par Muhammad. Plusieurs historiens voient dans l'expérience de Médine le prolongement et l'aboutissement des efforts entamés, au Ve siècle par Quçay, et poursuivis par ses descendants Hâshim et Abd al-Muttalib, les ancêtres de Muhammad dont nous avons vu le rôle dans l'Arabie pré-islamique <sup>4</sup>.

De 622 à 632, date de la mort de Muhammad, plusieurs batailles ont ainsi opposé les musulmans et leurs alliés de Médine, aux Mekkois : en 624, la bataille de Badr, remportée par les musulmans; en 625, la bataille de 'Uhud, remportée par les Mekkois ; en 627, la bataille de Khandaq qui permit aux musulmans de faire échec à une offensive mekkoise contre Médine ; en 629, la rupture par les musulmans de l'accord de Hudaybiyya instituant l'arrêt des hostilités entre les deux parties et permettant aux musulmans d'effectuer le pèlerinage à La Mekke. Cette rupture n'était qu'un prélude à l'entrée victorieuse des musulmans à La Mekke, la même année, sans rencontrer de grande résistance. Les notables Mekkois, notamment Abû Sufyân, jusqu'alors hostiles à l'islam, y adhérèrent en conservant leur statut social et leurs privilèges. Cette conversion s'explique-t-elle par l'institution du pèlerinage comme obligation pour les musulmans qui en ont les moyens ? S'agissait-il, de la part des Mekkois, d'une tactique pour réaliser, grâce à l'islam, les ambitions inaccessibles sans et contre l'islam? Qui était le vrai vainqueur : Muhammad, ses premiers fidèles et les Médiinois ou ceux qui, en renonçant à les combattre, sont entrés en islam en conservant leurs privilèges, pour créer, quelques trente ans plus tard, au nom de la religion qu'ils avaient combattue, leur Etat monarchique avec l'avènement de la dynastie des Omeyyades?

La conversion des Mekkois a accéléré l'adhésion des tribus nomades et de la plus grande partie des habitants des régions d'Arabie à la nouvelle religion. Une tentative d'expédition contre les Byzantins a échoué à Mu'ta, près de la Mer Morte, en 629. Cette période a été marquée par l'expulsion de Médine des tribus juives signataires de la Sahîfa en 624 et 625 ; la dernière tribu, celle des Banû Quraydha a fait l'objet d'une extermination, dont le souvenir a toujours pesé sur les relations entre juifs et musulmans.

Durant cette période, les préceptes de l'islam se sont précisés dans les différents domaines, non sans rapport avec les événements vécus par le Prophète et sa communauté naissante

Quelle est la part de la religion et la part de l'activité politique profane dans la conduite de Muhammad durant cette période ? Sa fonction de chef de Médine et les expéditions contre La Mekke et les autres contrées rentraient-elles dans le cadre de sa mission de Prophète de la nouvelle religion qu'il prêchait, ou faut-il distinguer les deux ? Cette question a toujours divisé les musulmans:

- les uns considèrent que la religion, conformément à certains versets coraniques, ne peut pas s'accommoder de la contrainte, que la mission du Prophète est de "rappeler" et non de "contraindre", de conquérir les coeurs et non de soumettre les corps. Ce point de vue a été parfaitement défendu par le théologien azhanite 'Ali 'Abd Ar-Râziq dans son célèbre *Islam et fondements du pouvoir* <sup>5</sup> où il dit explicitement que les fonctions politiques et les guerres menées par Muhammad et ses compagnons pour unifier les Arabes et leur donner un Etat afin de rivaliser avec les autres nations, ne font pas partie de la mission prophétique et de la religion. Il appelle ainsi, à distinguer dans le parcours de Muhammad

ce qui relève de la religion et qui engage les musulmans, et ce qui relève de son rôle et de son activité comme tout être humain, et qui n'a aucune valeur religieuse;

- les autres pensent, au contraire, que toute l'expérience de Muhammad fait partie de sa mission de Prophète et engage les musulmans au même titre que le Coran ; les tenants de cette thèse ne sont pas en mal d'arguments coraniques pour appuyer leur point de vue, même si leur démarche n'est pas exempte d'incohérences et de contradictions.

Entre ces deux thèses bien tranchées, plusieurs points de vue, plus mitigés, moins tranchés, partagent les musulmans et représentent autant de points de départ pour des voies différentes.

Ce qui est sûr, c'est que le texte coranique, que tous les musulmans considèrent comme la parole sacrée de Dieu et, en tant que tel, l'ultime référence, n'aide pas beaucoup à trancher ce problème. En effet, la nature de ce texte, sa structure, son style, son langage, les conditions qui ont entouré sa recension et sa fixation par écrit, ne permettent pas de répondre clairement à ce type de questions, pourtant essentielles, pour distinguer avec exactitude ce qui relève de la religion, de ce qui n'en relève pas. En cela aussi, l'islam est loin d'être une exception ! Tous les textes et faits fondateurs de toutes les religions et de toutes les grandes traditions présentent le même flou, les mêmes équivoques qui sont à l'origine d'autant de clivages et d'évolutions divergentes que celles que l'islam a connues. C'est peut-être là le secret qui en fait des réservoirs inépuisables de sens et de valeurs

### **III - LE CORAN DE L'ORATURE A L'ECRITURE**

Le contexte de civilisation orale dans lequel l'islam a vu le jour, a déterminé la structure du texte coranique. Il se présente, à la manière de la poésie arabe classique, sous la forme d'unités souvent indépendantes les unes des autres : les versets. La plupart des versets peuvent ainsi être lus séparément, déplacés ou retranchés, sans que cela ait une incidence sur la signification du message.

Les versets sont regroupés en cent quatorze chapitres (sourates) comme on a longtemps classé les poèmes d'un même auteur, par ordre décroissant de longueur, à l'exception de la *Fâtiha* (l'ouverture) placée en tête du texte.

L'ordre de la succession des versets n'est ni chronologique, ni thématique, même si, parfois, dans certains chapitres, on peut rencontrer une suite de versets traitant d'un même sujet, ou datant de la même période.

L'organisation du texte procède d'un ordre conventionnel de récitation tenant plus compte de la forme (longueur des sourates, longueur des versets, rimes, assonances) que du contenu.

Les titres de chapitres sont également conventionnels et ne réfèrent qu'à un aspect marginal du contenu : c'est plus un repère pour distinguer les chapitres qu'une indication thématique.

Du point de vue du contenu, le Coran comporte une mythologie dont les éléments sont puisés dans les croyances de l'Arabie préislamique et plus particulièrement dans la mythologie biblique. C'est ainsi que nous trouvons, dans le Coran, l'essentiel de la cosmogonie développée dans la Bible avec le flou, les imprécisions et les syncrétismes propres à toutes les traditions orales. En effet, nous y retrouvons, sans le souci de l'ordre

et de la précision chronologique qui caractérise la Bible, les grands traits de la mythologie véhiculée par celle-ci : le monde a été créé par un Dieu unique, celui-là même que la Bible identifie comme étant le Dieu d'Abraham (Ibrâhîm) ; ce Dieu s'appelle en arabe - pour les musulmans, comme pour les juifs, les chrétiens et les monothéistes dits hanifes de l'Arabie préislamique - allah. Ce terme est dérivé, avant l'avènement de l'islam, du mot arabe 'ilâh qui veut dire un dieu ou une divinité. Ce Dieu a créé, selon la mythologie biblo-coranique, le monde en six jours (7-54 ; 10-3 ; 11-7 ; 25-59 ; 32-4 ; 57-4). L'homme a été créé de terre et/ou d'eau ou d'argile (25-54, 55-3, 6-2, 30-20) ; le premier homme créé fut Adam ('Adim) dans lequel Dieu a insufflé l'esprit ; d'Adam, il créa son épouse ; le nom d'Eve (Hawâ') n'est pas mentionné dans le Coran, mais les autres sources admises par les musulmans l'ont ajouté. L'humanité entière descend de ce premier couple par les mêmes Kaen (Qâbil), Abel (Hâbîl) et leurs jumelles respectives que mentionne la Bible (également sans précision du nom de celles-ci). Adam et son épouse, tentés par Satan (Shaytân) ont commis le péché en goûtant au fruit interdit ; ils se repentirent. Dieu, clément et magnanime, leur pardonna, demanda aux anges de se prosterner devant Adam (et son épouse?) avant d'en faire son vicaire sur la terre. Tout ce qui existe dans le monde est mis au service de l'humain (al-'insân), terme générique désignant l'espèce humaine, sans confusion avec le sexe masculin désigné en arabe par le terme rajul, la femme étant désignée par le terme de 'mra'a : les étoiles pour se guider, la nuit pour se reposer, le jour pour travailler, des ressources dans la mer et sur la terre pour la satisfaction de ses différents besoins, etc..

Le monde est peuplé d'êtres visibles et d'autres invisibles : les anges (malâk, au pluriel malâ'ika) et des démons ou génies (jân ou jinn) parmi lesquels il y a, comme parmi les humains, des bons et des méchants (l'ange méchant étant le maudit Satan). Tous sont dans l'obligation d'adorer Dieu, au même titre que les humains, sous peine de châtiments, le jour du Jugement Dernier ou même dans ce monde.

Parce qu'il est juste, Dieu ne punit qu'après avoir rappelé ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas faire. C'est pour cette raison qu'il envoie des prophètes chargés d'un message à leurs peuples et/ou à l'ensemble de l'Humanité. Il en fut ainsi pour le peuple de Noé (Nûh) avant le Déluge, pour les peuples d'Abraham avant de demander à celui-ci de quitter, avec les siens, la terre des impies. Le Coran reprend le cycle de la Prophétie de la Bible (Ancien et Nouveau Testaments) en y ajoutant d'autres prophètes envoyés à des peuples historiquement non identifiés, tels que 'Ad et Tamûd (Coran, 7-69 et 7-74).

Au plan des cultes, le Coran institue au départ pour les musulmans, trois obligations:

- la profession de foi (*shahâda*) concernant l'unicité divine et la prophétie de Muhammad, en tant qu'il est le "sceau des prophètes" clôturant le cycle des "envoyés de Dieu" (les Prophètes de la Bible, Jésus et les prophètes signalés par le Coran et non mentionnés dans la Bible),
- la prière (*çalât*),
- et le jeûne (*çawm* ou *çiyâm*) "au même titre que les peuples qui (les) ont précédé" (2-183).

Au départ, la prière se faisait, comme pour les Juifs et les Chrétiens, en direction de Jérusalem, puis, à partir de 624, suite aux différents opposants juifs et musulmans à Médine, la direction est devenue La Mekke, considérée comme la ville choisie par Dieu pour Abraham et son fils Ismaël (*'Ismâ 'îl*). Il en est de même pour le jeûne qui correspondait au début au carême juif, avant de le fixer, pour les mêmes raisons, au mois

lunaire de Ramadan. Outre la démarcation avec les Juifs, ce choix s'explique par le fait que les musulmans ont remporté leur première victoire sur les Mekkois, et que les premiers versets coraniques sont advenus au cours de ce mois. Il est important de rappeler que ce mois faisait partie des mois sacrés de l'Arabie avant l'islam ; différentes sources rapportent que le grand-père de Muhammad consacrait ce mois à des actes de piété et de charité, ainsi qu'à la retraite de méditation dans la grotte de Hirâ'.

Par la suite, fut instituée l'obligation de l'aumône légale considérée comme une "purification" (zakât) des revenus en en soustrayant la part revenant à Dieu pour la donner à ceux qui en ont besoin (les pauvres, les orphelins, les prisonniers, les gens de passage, ou les oeuvres de charité prévues à cet effet).

Le pèlerinage à La Mekke (*hajj*) n'a été institué, pour ceux qui en ont les moyens, qu'en 628 (an 7 de l'Hégire).

Le Coran recommande, par ailleurs, "*le bien et la justice*", le respect des "limites" (*hudûd*) instituées par Dieu entre le licite (*halâl*) et l'illicite (*harâm*), avec des règles concernant les comportements de la vie quotidienne allant des interdits alimentaires, aux questions relatives à la vie en société et aux relations entre croyants, avec les incroyants et avec les fidèles d'autres religions.

Parmi les questions qui retiennent l'attention à ce niveau, il convient de s'arrêter sur ce qui est dit au sujet de la femme. Certes, le Coran ne met pas la responsabilité du "péché originel" sur le dos de la femme, même si la misogynie des juristes-théologiens musulmans a toujours préféré la version biblique à ce sujet. Certes, aussi, les droits de la femme sont souvent rappelés par des versets tels que "*elles ont des droits équivalents à leurs obligations selon ce qui est connu*" (2-228). D'autres versets précisent, à propos des droits, des obligations, des mises en garde et des promesses divines "*hommes et femmes*" (16-97, 40-40); ou encore : "*les croyants et les croyantes sont amis (ou responsables) (awliyâ') les uns des autres; ils recommandent mutuellement le bien et s'interdisent mutuellement le mal...*" (9-7 1), etc.. C'est d'ailleurs sur ce genre de versets que s'appuient les défenseurs du droit de la femme à l'égalité y compris au niveau de la responsabilité politique (en donnant, comme leurs contradicteurs, à la notion de "*wilâya*", mentionnée dans le précédent verset pour "*les croyantes et les croyants*", le sens de responsabilité dans quelque domaine que ce soit.

On ne peut pas non plus nier que le Coran a mis fin à certaines pratiques discriminatoires, dont on retrouve l'écho dans la Bible : ainsi, l'adultère a le même statut qu'il soit le fait d'un homme ou d'une femme. L'un des plus beaux passages du Coran concerne la condamnation de la pratique de certaines tribus arabes qui consiste à enterrer le premier enfant lorsqu'il s'agit d'une fille.

Cependant, on ne peut contester le fait que certaines discriminations trouvent leur fondement dans le texte coranique:

- il en est ainsi de la polygamie, certes, limitée à quatre épouses, et avec la condition d'être équitable entre les quatre, sinon une seule suffit (4-3), en précisant, dans un autre verset, que l'équité entre les femmes est impossible: ". . . être équitable entre les femmes même si vous vous efforcez de l'être" (4-135);
- il en est de même pour la discrimination en matière d'héritage (l'homme hérite du double de ce qui revient à la femme (4-176), du témoignage (celui d'un homme vaut celui de deux femmes (2-282);
- c'est également le cas pour la justification de la tutelle des hommes sur les femmes (4-

34).

Le symbole de la prééminence masculine reste, en islam comme dans le judaïsme et le christianisme, la primauté dans l'ordre de l'existence de l'homme sur la femme : c'est d'Adam que fut créée son épouse et non le contraire.

Un autre problème que soulève le contenu du texte coranique concerne l'attitude par rapport aux non musulmans désignés par différents termes "impies" (*kâfir*, au pluri *kuffâr*), associateurs (*mushrikûn*), souvent distingués des "gens du livre" (*ahl al-kitâb*) avec les spécifications de juifs (*yahud*) et chrétiens (*naçârâ*). L'attitude recommandée à leur égard n'est pas toujours la même. Parfois, il faut les "combattre jusqu'à la mort et jusqu'à ce que toute la religion Soit celle de Dieu" (2-193, 8-39) ; certains versets précisent que "la religion pour Dieu est l'islam" (3-19). Parfois, le combat ne concerne que les "associateurs" et les "impies", "les amis de Satan" qu'il faut "tuer là où on les trouve" (9-5, 2-191, 4-9 1). Parfois c'est le respect de la liberté de conscience et le refus de la contrainte en matière de religion (10-99, 2-256).

Le combat "sur la voie de Dieu" est présenté tantôt comme une obligation de repousser une agression (2-191), tantôt sans référence à aucune autre condition que l'incroyance (9-29). Par ailleurs, l'attitude par rapport aux "Gens du Livre", parfois spécifiés comme étant les Juifs et les Chrétiens, parfois sans précision, n'est pas sans poser de problèmes. Certains passages insistent sur la proximité, la recherche du dialogue, "de la meilleure façon qui soit" (16-125) et la continuité : l'islam se définit comme un rappel des révélations faites aux précédents prophètes, et plus particulièrement à Abraham, Moïse et Jésus. Parfois, le ton est plus polémique et plus vindicatif, allant jusqu'à parler d' "impies parmi les Gens du Livre" (98-1) promis à la même perdition que les impies. Tout en se référant, comme nous l'avons vu, à la Thora, à l'Évangile et à la prophétie de Moïse et de Jésus, le message coranique justifie sa mission de "rappel de la Religion de Dieu", de La "Tradition d'Abraham" (22-78) en accusant les juifs et les chrétiens d'avoir altéré le message légué par les prophètes. C'est là un point de discorde sur lequel échappent les tentatives de rapprochement entre les adeptes du Dieu d'Abraham. Il n'a d'équivalent que le refus des juifs et des chrétiens d'admettre, de leur côté, La prophétie de Muhammad, longtemps, pour ne pas dire toujours, considéré comme un imposteur, un antéchrist ; ou encore l'opposition entre les juifs et les chrétiens sur la question de Jésus.

Outre ces questions problématiques, il convient de s'arrêter sur la nature et la portée de la norme coranique. Quelle signification faut-il donner aux recommandations et aux interdits concernant les différents domaines de la vie : l'alimentation, la manière de s'habiller pour les femmes et filles du Prophète et des croyants (59/33), Les sanctions à appliquer pour un certain nombre de délits et crimes, la manière de se conduire par rapport à ses parents, à son prochain, à l'autorité, etc. ; l'héritage, le prêt d'argent, le commerce, la conduite à adopter par rapport aux "ennemis" en temps de guerre et en temps de paix, etc.. Ces recommandations et ces interdits ne sont pas toujours formulés de la même manière : parfois on a l'impression qu'il s'agit d'un impératif catégorique impliquant une sanction immédiate ; d'autres fois, le ton est moins catégorique et fait davantage penser à un conseil ; souvent il est difficile de trancher.

Même pour les sanctions qu'on appelle *hudûd* (limites) : de quelles limites s'agit-il? Est-ce des limites à la transgression des frontières (également *hudûd*) entre le licite et l'illicite ? Ou des limites à la sanction elle-même au sens où on n'a pas le droit d'infliger une sanction supérieure ? Ce qui milite en faveur de la deuxième interprétation, c'est le pardon

souvent mentionné après l'évocation de ces *hudûd* (12 fois) avec la précision: "*pardonner c'est encore plus pieux*" (2-237).

Par ailleurs ces recommandations données souvent en réponse à des interrogations et des préoccupations contemporaines des faits coraniques, ne sont pas toujours les mêmes: s'agit-il d'une évolution ? Si oui, pour quelles raisons ? Si c'est pour tenir compte de la situation à laquelle le Prophète et les premiers musulmans avaient à faire face, pourquoi alors arrêter cette évolution avec l'avènement du fait coranique? Si l'on considère que ces indications constituent la matrice d'une législation d'essence divine, comment expliquer que la recommandation de juger (*hakama*) selon ce qui est connu (*ma'rûf*) ou selon la coutume (*'urf*) revienne plus souvent que la recommandation de juger selon la "révélation" (plus de 40 fois contre moins de 10 fois)? Comment concilier la tendance à considérer la "norme révélée" comme "valable pour tous les lieux et pour tous les temps" avec la prise en compte des coutumes et de ce qui est connu dans chaque société et à chaque époque?

L'ensemble de ces problèmes se trouve compliqué par la nature du texte coranique. On a beaucoup écrit sur les "procédés rhétoriques" et le caractère "miraculeux" du style coranique qui se situe entre la poésie et la prose édifiante. Régis Blachère parle à ce sujet d'une "*structure stylistique d'un genre si remarquable*" qu'on pourrait rapprocher des "*vaticinations des voyants*" ou "*kahîn d'Arabie préislamique*" en ajoutant "*le rapprochement ne doit cependant pas être poussé trop loin, car le verset coranique s'impose par une ampleur ou un condensé, par une musicalité et une vigueur de l'expression jamais atteinte avant le Coran*"<sup>7</sup> Le même Régis Blachère parle d'un "*texte hérissé de difficultés, riche par ses obscurités mêmes, surprenant par son style elliptique, souvent allusif*". M. Arkoun parle, de son côté, d' "*un langage de structure mythique* ", d' "*une vaste construction symbolique*"<sup>8</sup>. Ces caractéristiques, ajoutées à l'absence de sources écrites contemporaines de l'avènement du fait coranique qui nous permettraient d'en saisir, avec certitude, la logique, les intentions et les circonstances exactes de chacun des messages qui le composent, constituent autant d'obstacles à l'analyse de la compréhension de son contenu.

D'autres facteurs rendent encore plus problématique l'approche de ce texte. Il est important de savoir, à cet égard, que sa fixation par écrit, n'a pu se faire qu'après la mort de Muhammad. L'attachement à la tradition orale et la peur que la civilisation de l'écriture n'altère ce qui faisait, jusqu'alors, l'une des spécificités de la culture des Arabes, ont été à l'origine d'une grande hostilité par rapport à la tentation de l'écrit. Certains traditionalistes attribuent à Muhammad, à cet égard, des hadîths (dits du Prophète qu'il ne faut pas confondre avec le Coran, considéré par les musulmans comme la Parole de Dieu révélée par le biais de l'ange Gabriel) mettant en garde contre cette tentation : "*ceux qui vous ont précédés ont été égarés par l'écriture.*" Cette résistance au passage à l'écrit a duré tout au long du premier siècle (VIe-VIIIe siècle) qui a suivi l'avènement de l'islam. Le premier Calife, 'Abû Bakr (632-634) est allé jusqu'à s'opposer à la volonté de réunir le texte coranique et à sa fixation par écrit en prétextant qu'il n'allait pas "*faire quelque chose que le Prophète n'a ni faite ni ordonnée*"<sup>9</sup>. Il a fallu la mort de plusieurs centaines de compagnons parmi ceux qui connaissaient le Coran par coeur, dans les batailles contre les tribus nomades s'opposant au califat de 'Abû Bakr, pour que celui-ci réalise le danger de ne pas consigner le Coran par écrit. Il ordonna alors de commencer à en réunir les fragments auprès des différents compagnons. L'opération s'est poursuivie sous ses successeurs et n'a pu être achevée que sous le règne du troisième Calife, 'Uthmân, en

653/32.

Le contexte politique qui a entouré l'établissement de la vulgate 'uthmanienne (du nom du Calife régnant au moment de son établissement) a été à l'origine de résistances quant à son acceptation comme l'unique référence. L'exclusion de certains compagnons considérés comme une source digne de foi en la matière, comme Ibn Mas'ûd, la décision de faire brûler les autres versions, et le contexte d'oppositions politiques et de révoltes contre l'autorité du Calife et de ses gouverneurs accusés de népotisme, de corruption, voire d'impiété, ont permis à ces résistances de perdurer jusqu'au Xe/IVe siècle. C'est en 935/322<sup>10</sup> que les derniers exemplaires, autres que la version dite 'uthmanienne, ont été définitivement éliminés. La disparition de toutes les versions autres que celle à laquelle se réfèrent, sans exception, tous les musulmans de nos jours, ne permet pas de savoir sur quoi portent les différences. On est obligé pour cela d'en juger uniquement à travers ce que rapportent les sources consacrées. On attribue aux adeptes d'une fraction khârijite qui n'existe plus, les *'ajârîda*, la contestation de l'authenticité de tout un chapitre qu'ils jugent indigne des préoccupations divines : il s'agit du chapitre 12, relatant l'histoire de Joseph. On attribue également à certaines fractions shî'ites une accusation à l'égard du Calife 'Uthman selon laquelle il aurait fait disparaître un certain nombre de versets relatifs à l'imâmât. Ibn An-Nadîm (m. en 977/367) signale, dans son *Fihrist*, sans plus de précisions, qu'il a vu dans une bibliothèque de Kûfa deux versions du Coran, différentes de la vulgate 'uthmanienne, par le nombre des versets, l'ordre et certains titres de sourates. Que faut-il en conclure par rapport à l'authenticité du texte coranique? Il est difficile d'apporter une réponse à cette question sinon que ceci ne représente plus, depuis fort longtemps, un problème aux yeux des musulmans. Toutes les obédiences, tous les rites, tous les penseurs musulmans sont unanimes quant à l'authenticité du texte tel que le donne la vulgate 'uthmanienne même si certains déplorent les interventions politiques qui ont amené à imposer une seule version<sup>11</sup>.

Pour toutes ces raisons, le texte coranique, tel qu'il se présente dans la seule version que nous avons, laisse sans réponse un grand nombre de points d'interrogations qui concernent tous les niveaux de son message. Comment distinguer ce qui est descriptif de ce qui est prescriptif ? Les énoncés qui le composent ont-ils tous la même valeur du point de vue de ce qui est constitutif de la religion et qui s'impose à tout musulman ? Faut-il prendre ses énoncés à la lettre ou faut-il le considérer comme un texte où le symbolisme et la structure mythique du langage, selon les termes de M. Arkoun, exigent une démarche interprétative ? Comment faire, en sachant tout ce que nous avons vu quant aux caractéristiques du texte et des conditions de son établissement, quand on se trouve devant des énoncés contradictoires?

Ainsi, au niveau de la cosmogonie et de la mythologie coranique, nous avons les mêmes problèmes que par rapport à la Bible, ou n'importe quelle autre mythologie de n'importe quelle religion : certains croyants attribuent à cet aspect des textes religieux le statut d'un savoir indépassable; ils n'hésitent pas pour cela à rejeter les découvertes et les nouveautés scientifiques contredisant le "savoir" ; quitte à les admettre après, lorsqu'ils arrivent à réinterpréter leur sacré de manière à les intégrer. D'autres préfèrent y voir des métaphores, interpellant la conscience humaine qui doit les interpréter en fonction des problèmes qui se posent à eux : dans cette perspective, le sens attribué aux éléments mythologiques n'est jamais donné une fois pour toutes; il est à rechercher et à actualiser en fonction de la sensibilité, des aptitudes et du besoin de chaque croyant et de chaque situation.

Pour les uns et pour les autres se pose la question de savoir, qu'est-ce qui - dans tout cela - constitue les dogmes intangibles de la Foi et qu'est-ce qui, pour une raison ou une autre, est susceptible d'interprétation, de quelle manière et selon quelle technique de lecture?

Ni le Coran, ni la tradition consacrée du Prophète n'ont résolu ces interrogations de façon claire et tranchée. Les réponses qu'elles auront au fil du temps, donneront autant de voies qui cohabitent ou s'affrontent au nom de l'islam.

Il en est de même pour tous les autres aspects. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de savoir s'il faut accorder la même valeur à tous les énoncés qui composent le texte coranique, en les mettant sur le même plan, ou s'il faut y distinguer un noyau constitutif de la religion, conformément, d'ailleurs, au verset coranique stipulant: *"C'est lui qui t'a révélé le Livre comprenant des versets c/airs (bien établis) qui en constituent la matrice (ou la base) et d'autres qui sont équivoques. Ceux qui ont un mauvais penchant dans le coeur suivront ce qui est équivoque par amour de division et pour l'interpréter; Dieu seul en connaît l'interprétation. Les enracinés dans le savoir diront: nous croyons; tout provient de Dieu."* (3/5). Qu'est-ce qui est clair et qui constitue la matrice du Livre ? Qu'est-ce qui est équivoque et qu'il ne faut pas suivre pour ne pas être de ceux qui ont *"un mauvais penchant dans le coeur"* désirant la division et l'interprétation de ce qui relève de *"l'omniscience divine"* ?

Les plus *"enracinés dans le savoir"* eux-mêmes, s'ils sont reconnus comme tels, n'ont pas une réponse unanime et certaine, à cette interrogation. On ne peut trancher la question que par des interprétations qui sont forcément divergentes puisque la réponse dépend, en dernière instance, *"de l'interrogateur et de tout ce qui déclenche l'interrogation"*, selon l'expression de M. Arkoun I2~

Par delà cette question essentielle, comment faire - en sachant tout ce que nous avons vu quant à la nature du texte coranique, à son organisation, à son style, aux conditions qui ont entouré sa recension et l'établissement de sa version définitive - quand on se retrouve devant des énoncés contradictoires, ou du moins d'implications différentes, comme ceux qui ont divisé très tôt les musulmans au sujet de la liberté de conscience ou l'obligation de combattre les impies, du libre arbitre humain ou de la prédestination, du pardon ou de l'inévitable sanction de toute action bonne ou mauvaise, etc. ? Faut-il tout relativiser? Ou faut-il considérer certains énoncés comme la règle et les autres l'exception? Si oui, selon quels critères? Même quand on suit les juristes qui se réfèrent à l'ordre chronologique pour distinguer les énoncés coraniques en *"abrogeants"* et en *"abrogés"* (*nâsikh et mansulkh*), il est impossible de résoudre tous les problèmes, ne serait-ce que pour deux raisons : la première concerne le doute quant à la chronologie du texte coranique ; les sources musulmanes les plus anciennes et les plus fiables divergent sur ce sujet ; la seconde concerne la nature des questions envisagées : on ne peut pas, par exemple, décider que la liberté de conscience est intangible, ou que l'homme est libre et justiciable de ses actes, pour dire ensuite le contraire ! Il en est de même de l'exégèse précoce fondée sur la relativisation de l'énoncé Coranique par rapport à ce qu'on appelle *"les causes de la révélation"* (*asbâb an-nuzull*) définies comme étant *"les circonstances les plus précises de l'avènement de chaque verset coranique sans lesquelles il est impossible de saisir leur signification de façon adéquate"*.

Outre le fait que les juristes théologiens ont fermé la porte aux possibilités que pourrait ouvrir cette démarche en décidant que *"Ce qui compte c'est le sens général du terme et non la spécificité de la cause"* ~ les incertitudes concernant la chronologie et les circonstances en question, par rapport à la plus grande partie des versets Coraniques limitent énormément ces possibilités.

Ces interrogations relatives au texte coranique s'ajoutent à celles qui concernent le statut

et le contenu de la Tradition attribuée au Prophète.

On peut dire que par rapport aux faits fondateurs de l'islam, dans lesquels se reconnaissent tous les musulmans, les seuls points d'accord sans problème sont:

**1 - la foi en un Dieu unique qui est à l'origine du monde.**

**2 - la foi en la prophétie en général, et en celle de Muhammad.**

**3 - la foi dans le fait que le Coran, l'Évangile (les musulmans en pane au singulier) et la Thora sont des Livres de Dieu.**

**4 - croire au Jugement Dernier.**

Tout le reste, qu'il s'agisse des modalités de l'existence de Dieu et de son rapport au monde, du rapport de l'humain à l'univers et au sacré, du sens de la vie, du bien et du mal, du statut, de la signification et de la portée de la norme religieuse, bref du contenu du Coran et de la prophétie en général, les musulmans peuvent - au vu de la nature des faits fondateurs de l'islam - diverger quasiment à l'infini. C'est ce qui a nécessité très tôt l'avènement d'autres faits fondateurs qui seront à la base de la diversité des voies en islam.

#### NOTES

1. J.J. Rousseau, *Emile*, dans l'édition de ses œuvres complètes, t. 2, P. 52.
2. Ibn Khaldun, *al-muqaddima*, dâr al-qalam, Beyrouth, 1981 (ce classique de la littérature arabe existe dans plusieurs autres éditions; Il a été traduit en français par V. Monteil sous le titre *Introduction à l'histoire universelle*, éd. Sindbad, Paris, 1979).
3. Comme la célèbre *Sira* d'Ibn Hishâm, l'Histoire de Tabari, les *Tabaqât* d'Ibn Sa'd, etc.
4. En particulier les travaux des Egyptiens Sayyid Mahmûd al-Qumnl, Khalil Abd al-karim.
5. Ouvrage paru en 1925, dans le cadre des débats suscités par l'abolition du califat en 1924, sous le titre *al-islam wa 'çill al-hukm*; une traduction récente de ce livre est parue chez La Découverte, Paris, 1994, sous le titre *Islam : fondements du pouvoir*.
6. Il est donc faux de considérer Allah comme le Dieu exclusif des musulmans contrairement à ce que laissent entendre divers titres tels que "A l'Ouest d'Allah", "Les soldats d'Allah" ou "Le soleil d'Allah brille sur l'Occident", etc.
7. R. Blachère : *Le Coran*, P.U.E, 1966, p. 28.
8. M. Arkoun : "Comment lire le Coran", préface à la traduction du Coran par Kasimirski, Garnier Flammarion, Paris. 1970, pp. 20-22.
9. Al-Fihrist, P. 24...
10. Il s'agit de l'interdiction intervenue à cette date, des versions d'Ibn Mas'ud, d'Ibn 'Ubay, de Ya'q-b Al-Attâr et celle attribuée à Khalaf, Ibn 'tJbayd et Ibn Sa'dân.
11. M. S.'Ashmâwl, *al-khilâfa*, éd. Dâr Slnâ, Le Caire, 1990.
12. M. Arkoun, op. cit., p.15.
13. An-Nisâbürl, *Asbâb-an-nuzûl*, Dâr al-Fikr, Beyrouth, s.d., p. 4.
14. C'est grâce à cette règle que les différents juristes ont pu défendre des points de vue contradictoires en s'appuyant sur des énoncés coraniques ou des hadiths déconnectés de leur contexte.