

La culture du vivre-ensemble

Benamar Yezli

PID_00177415



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. L'Islam des cultures savantes	11
1.1. Les arabes avant l'islam : diversité et identité	11
1.1.1. La période préislamique : les conflits idéologiques	11
1.1.2. La notion de <i>jahilia</i>	14
1.2. De la religiosité en Arabie jahilienne	15
1.3. L'islam et la poésie : les frontières et les limites	16
1.3.1. Système social, système de communication	17
1.3.2. La poésie, mal considérée en islam	20
1.4. Sciences et savoir en islam	21
1.4.1. Les arabes et l'écriture	22
1.4.2. L'Islam et l'écrit	24
1.5. L'Islam et les « gens du Livre » : le dialogue ouvert	29
1.5.1. Les enjeux de la « réécriture » de l'oralité (<i>Tadwine</i>)	31
1.5.2. L'enregistrement du hadith : la rigueur méthodologique	33
1.6. L'Islam, l'intelligentsia et la « renaissance »	38
1.6.1. Les musulmans et l'acculturation	38
1.6.2. La renaissance du monde musulman	40
2. L'Islam du vécu	45
2.1. L'art de vivre ensemble en islam	45
2.2. Le beau et la beauté en islam	46
2.3. L'amour de la beauté	47
2.4. Chanter en islam : le sacré et le profane	50
2.4.1. Chants et éthique	51
2.4.2. Les psalmodies et les chants sacrés	53
2.5. L'art de contourner l'art	55
2.6. Islam et cultures autochtones : les formes pacifiques d'articulation	57
2.6.1. L'islamisation pacifique	58
2.6.2. Les pratiques et le sacré	60
2.6.3. Rites et vénération	61
2.7. Musiques et chants « sacrés »	62
2.7.1. Le <i>Gnaoui</i>	63
2.7.2. Les <i>meddahates</i> : les panégyriques féminisés	64
2.8. Poésie et chant populaire : l'interaction des formes et des contenus	66
2.8.1. La poésie populaire : langues et identités	66
2.8.2. Langues et dialectes : les interférences linguistiques	69

Résumé.....	72
Bibliographie.....	73

Introduction

La culture du vivre-ensemble dépend du lieu et du temps dans lequel elle évolue. Elle n'est pas une recette préconçue et abstraite, mais le mélange d'un tout dont tout être humain essaye de se doter en employant pour cela mille manières aussi différentes les unes des autres, et fondées sur un esprit et une vision conceptuelle où se mêlent objectivité et subjectivité, exploitant pour cela des outils ou « ustensiles », ainsi que des « épices » diverses au gré de leur appréciation individuelle.

Vivre, pour l'être humain, c'est vivre ensemble. D'ailleurs, la différence entre la notion de vie et celle de la mort, c'est bien ce lien avec l'autre. La mort, c'est la séparation d'avec autrui.

Donc toute civilisation, quel que soit le degré de son développement, possède ses propres outils de vivre, comme elle possède ses propres « vivres ».

Civilisation

D'ailleurs, cette échelle de valeur n'est pas scientifique : le degré de la civilisation reste propre à chaque société, groupe ou « civilisation », auquel revient le droit de se juger. Il est extrêmement sensible de juger les autres avec ses propres règles de valeurs. En islam, comme dans toutes les religions monothéistes, le seul juge est le Grand créateur. Tous les humains, quelles que soient leur race, leur couleur, leur langue, sont égaux et sensés être « fils de Dieu », comme dit le hadith.

Quand on dit que ceux qui se querellent finissent par s'aimer, on fait la synthèse de tous ces processus historiques à travers le monde entier qui ont engendré les civilisations actuelles et ont façonné les dimensions universelles de ces cultures.

Certes, cette culture mondiale, et cette civilisation actuelle, suscite et suscitera toujours des critiques, du refus, de la résistance passive ou même active, mais personne ne peut nier la collaboration et la participation de toutes les nations du monde y compris les tous les petits groupes humains d'Amazonie, d'Australie ou d'Afrique équatoriale, à qui « on » attribue le titre d'« autochtones », d'« aborigènes » ou d'« indigènes »...

La culture du vivre-ensemble dans cet espace arabe et cette extension musulmane dans le temps et dans l'espace ne peut pas être comprise uniquement dans ses moments les plus forts, à la recherche du dialogue avec « l'autre » (quel qu'il soit, voisins proches ou lointains), à travers cette épopée de l'oralité et « l'oralité écrite », comme on ne peut la comprendre uniquement à travers ces heurts douloureux à la recherche d'un mode de vie qui leur est propre, embelli et « assaisonné » par les différents « ingrédients » des voisins les plus proches jusqu'aux plus lointains. On ne peut comprendre ce « bouillon de

culture » qu'à travers tous ces facteurs et d'autres encore qui sont entrés en scène durant ce long processus souvent mal compris, ou bien mal distingué, ou parfois mal apprécié.

Cette culture du vivre-ensemble, de paix, d'acceptation de la différence, de dialogue avec l'autre, n'est pas un costume à enfiler ni un remède instantané. C'est le fruit de plusieurs générations qui se sont battu, entretuées, avant d'arriver, de gré ou de force, à cohabiter ensemble, à accepter l'autre et son rapprochement, sans que cela ne compromette les « différences ». Les appartenances identitaires resteront mais s'accommoderont au fur et à mesure, avec le temps et l'intégration.

Le monde arabo-musulman, comme on va le constater, s'inscrit aussi dans cette logique de l'évolution (se quereller pour s'aimer). La marche sociale et l'évolution se fait au fur et à mesure, sans que l'on s'en rende compte. On ne constate cette évolution que lorsqu'on s'éloigne du point du départ : un point virtuel que personne ne peut voir ni s'apercevoir.

À la recherche d'un dialogue pluriel, large, oral puis écrit, d'un espace vital, d'un expansionnisme économique, le monde arabe avant l'islam se partageait l'accord et le désaccord pour des buts finalement vitaux. Or, ce but sera reclassé en dernier chez les musulmans premiers. Les normes vont être changées, bouleversées. Désormais, l'ego va être rétréci. Le partage est primordial. Partage de tout ce qui est cher au « moi ». Partager le mal et le bien, fraterniser, humaniser des relations auparavant basées principalement sur l'intérêt. Cette mise en œuvre de l'*Ihsan* (la bonté), qui est la troisième phase de l'évolution chez le musulman après *El Iman* (la croyance) et *El Islam* (la soumission), ne tarda pas à fléchir, mais pas à tous les niveaux. Certes, le niveau politique a été le premier à revenir aux normes primitives, à l'intérêt vital.

Mais l'islam en tant que conviction et code humain restera avec ses fidèles, prônant la tolérance, le partage, le dialogue calme, la justice et l'égalité pour tous les humains, les libertés individuelles humaines, le pluralisme linguistique culturel et le droit à la différence. Certes, la force matérielle paraît l'emporter, mais le spiritualisme et le raisonnement sauront comment orienter la réflexion vers la réalisation et la construction de ce monde où règne le pouvoir de l'intelligence divine, l'intelligence créatrice au profit de « l'homme sans profit », l'homme complet (*Al Insan Al Kamil*).

Ce module s'articule autour de deux formes et systèmes culturels et religieux dans la civilisation arabo-islamique :

- Les cultures populaires, coutumes et traditions orales ou l'oralité (oralité « écrite » et pratiques religieuses).

- La culture qualifiée de « savante » (culture de l'écrit dit *tadwine*) comme expression du vouloir vivre ensemble.

À travers une approche anthropologique, historique et socioculturelle, nous évoquerons la genèse de l'islam dans ses dimensions universelles visant à instaurer un système de cohabitation civilisé entre matériel et spirituel, et entre êtres humains différents.

L'islam, en tant que religion monothéiste, ne peut être compris que dans un contexte socio-historique défini par son champ spatio-temporel qu'est l'Arabie des IV^{ème} et V^{ème} siècles de l'ère chrétienne, une région qui était fragilisée par des guerres intestines entre tribus, mais aussi, des guerres entre les grandes puissances (économiques) voisines.

La culture de la paix ne peut être considérée uniquement à travers l'échange passif, l'interculturel et l'entente pacifique. Le dialogue a aussi été le fruit de conflits et de guerres sanglantes, de prises de position et d'appartenances d'ordre identitaire, poussées vers l'avant par les intérêts individuels des « leaders » ou des communautés ethniques.

Nous saurons comprendre à travers l'évolution de l'espace arabo-islamique pourquoi et comment les cultures, les langues, les pratiques religieuses, les sectes et les normes peuvent être considérées comme étant le fruit d'une accumulation, d'échanges de gré ou de force, d'acculturation, de transfert, d'apprentissage ou de partage.

La tolérance, dans cet espace qui a pris le nom de « monde arabo-islamique » (ou « moyen-Orient » par la suite), n'a jamais cessé d'être un outil pour « se distinguer » et se doter d'un statut spécifique qui fait de l'appartenance ethnique, linguistique et religieuse un atout identitaire. Cependant, le monde arabe et les musulmans n'ont jamais considéré cet atout identitaire comme un moyen de lutte ou d'expansionnisme économique et politique, ce qui ne peut empêcher l'existence de dépassements survenus dans des moments de crises où la tendance s'éloigne de la trajectoire normale.

L'islam et les musulmans : on a souvent associé ces deux sujets, comme on a souvent associé le judaïsme aux juifs et le christianisme aux chrétiens, sans toutefois faire de distinction entre ce qui représente le « permanent » (la religion) et le « temporel » (l'homme). L'homme a souvent essayé d'instrumentaliser et de déjouer la religion en sa faveur. L'égoïsme a toujours été un facteur de surenchères et de supercheries affectant la religion, quelque soit le lieu ou le moment.

En vue de comprendre ces relations dans leurs dimensions socioculturelles, nous examinerons d'un point de vue scientifique, rationnel et objectif toutes les trames culturelles occasionnées par les différentes formes de pratique de

l'islam durant sa grande marche depuis la péninsule Arabique jusqu'en Andalousie, ainsi que les différentes formes d'acculturation et d'interculturalité avec les civilisations voisines, notamment les civilisations occidentales.

Nous aborderons la relation de l'islam avec ce qu'il appelle « les gens du Livre », la complémentarité entre différentes religions, l'entraide culturelle, économique et même politique, au sein de la nation de l'Islam comme en dehors de ses frontières, sans pour autant ignorer des moments historiques difficiles.

Le monde arabo-musulman d'aujourd'hui est le résultat d'un long processus socio-historique, qui s'est fait façonner pour arriver à fonder une civilisation et se situer dans un contexte historique établi.

Nous visons à travers ce module à atteindre deux principaux objectifs :

- Sur le plan de l'« approche » :
 - Nous allons essayer de **situer le monde arabo-musulman**, non pas géographiquement, mais **culturellement**. C'est dire que nous allons focaliser nos remarques et analyses sur les aspects socioculturels de la « situation géographique » du monde arabo-musulman : les différentes cultures auxquelles les arabes d'avant l'islam se sont heurtés, mais aussi avec lesquelles ils se sont croisés et ont « dialogué », notamment les perses, les grecs, les byzantins, les coptes, les mésopotamiens, les abyssiniens. Nous n'allons pas être « historicistes » : notre **approche** est **socio-historique**, c'est-à-dire que nous allons essayer de porter notre attention sur les « faits » et non sur les « évènements ».
 - Nous passerons à l'étude des **systèmes de communication interne et externe** à travers lesquels les arabes, et les musulmans ensuite, s'entretenaient et dialoguaient entre eux et avec « les autres » – les autres cultures et religions. Pour éclaircir ce point, nous aborderons deux formes de communication : « l'oralité orale », c'est-à-dire la capacité d'apprentissage et de transmission orales, puis « l'oralité écrite », liée à la période postérieure à la révélation, que l'historien Ahmad Amine évoque en la subdivisant en trois sous-périodes traitées dans trois de ses ouvrages : *Fajr el Islam* (aube), *Dhoha el Islam* (matinée) et *Dhohr el Islam* (zénith).
- Sur le plan du « contenu » . Deux volets sont proposés pour l'étude des systèmes de communication (ou formes de dialogues politiques, culturels et religieux), le volet de la « **culture orale** » et le volet de la « **culture savante** », comme outils du vivre-ensemble.

Nous allons étudier les **différentes formes de culture dites « savantes » liées au « religieux »**, sans que cela ne nous mette à l'écart de l'historicité, c'est-à-dire à l'écart du processus historique qui a généré l'écriture de « l'oral ». Notre objectif est de montrer que les systèmes de communication, de dialogue et d'interculturalité, et d'acculturation entre peuples mu-

sulmans arabes et non arabes et avec les civilisations voisines, ont revêtu une forme orale plutôt qu'écrite. Nous analyserons ses impacts sur la langue arabe parlée, sur les pratiques religieuses et sur le vécu partagé, l'art de vivre ensemble et le brassage des cultures.

1. L'Islam des cultures savantes

1.1. Les arabes avant l'islam : diversité et identité

Dans cette première introduction à la compréhension de la vie culturelle religieuse de l'Arabie d'avant la révélation, nous allons aborder contexte socio-historique : les enjeux de l'époque, notamment politiques, économiques et sécuritaires.

L'Arabie formait un ensemble de tribus qui n'étaient pas toujours dans le même camp. On peut distinguer deux grands groupes de tribus : les tribus du sud dites *Kahtania*, et les tribus du nord appelées *Adnania*. Dans les guerres fratricides qu'ont toujours généré ces conflits, les puissances de l'époque ne tardèrent pas à s'introduire pour soutenir les tribus alliées face à leurs « frères rivaux », eux-mêmes alliés à une autre puissance. En l'occurrence, les ghasanides et les lakhmides en Syrie et en Irak, qui étaient soutenus par les byzantins et les perses, ces deux puissances qui se livraient des luttes dans un objectif d'expansionnisme économique et de contrôle des axes du commerce mercantile.

Cette situation est à l'origine de notions culturelles et religieuses telles que *oummia* (l'analphabétisme), *jahilia* et *chou'oubia* (le chauvinisme), amplement évoqués dans les textes des historiens et écrivains arabes et des orientalistes.

1.1.1. La période préislamique : les conflits idéologiques

Le chauvinisme culturel

La période préislamique en Arabie, appelée période « jahilienne », ne peut pas être liée uniquement, du point de vue terminologique, au seul facteur du chauvinisme culturel.

Le « dialogue adversaire » entre perses et arabes

Précisons ici que le sentiment de supériorité de l'élément culturel perse vis-à-vis de l'arabe était très répandu et régnait même après que la Perse eut embrassé l'islam, ce qui a engendré ce conflit silencieux du chauvinisme des deux côtés – arabes contre perses, et vice-versa. On constate cependant que cela ne réduisait en rien l'échange commercial, culturel et religieux entre les deux espaces culturels, ce qui nous fait parler de « dialogue adversaire ».

Il faut également prendre en considération la dimension de l'« intérêt », qui s'est développée avec l'évolution des bourgeoisies monétaires, précoces en Arabie. Ceci intervient principalement au cours des deux derniers siècles avant

l'islam. Durant cette période, on constatera la naissance et l'évolution de quelques noyaux urbains chez les himyarites, les sabéens, les ghassanides et les lakhmides (*El Manadira*).

Cette dimension purement économique est à l'origine du conflit idéologique et politique qui opposait les bourgades qui se disputaient le contrôle des voies de commerce entre le sud et le nord à travers deux routes principales, est et ouest.

Les deux routes prirent comme point de départ le noyau commercial sud de Hadramaout. La première route s'étendait jusque dans la Syrie actuelle, passant à travers le golfe Persique (que les arabes nomme actuellement « le golfe Arabe »), alors que la seconde arrivait aussi jusqu'en Syrie, mais *via* la mer Rouge, en passant par l'Égypte. Ce dernier itinéraire faisait de La Mecque son dernier grand centre de commerce, avant que cette dernière ne devienne le plus important centre de commerce de toute l'Arabie.

Nous constatons donc que la naissance des villes commerciales (dont les grandes rencontres économiques et culturelles, connues sous le nom de *Oukase* et *Di Imajez*, s'étaient sur quatre mois de l'année) a fortement poussé la concurrence économique entre les communautés d'est à l'ouest et du nord au sud : Yémen, Syrie, Perse, Éthiopie et même avec les Byzantins, comme le souligne Orly dans son ouvrage *Les Arabes avant Mohammed*, dans lequel il évoque l'existence de maisons à La Mecque que les romains utilisaient à des fins commerciales mais qui servaient aussi à espionner les affaires des arabes.

L'émergence de cette bourgeoisie commerciale précoce a donc engendré une concurrence culturelle et idéologique à travers les deux axes commerciaux. L'évolution du rôle de La Mecque au niveau de l'axe ouest, grâce aux deux caravanes d'hiver (vers le sud) et d'été (vers le nord) a certainement contribué à la restauration d'un pouvoir supérieur et incontournable de l'axe ouest et à consolider le pouvoir économique culturel et religieux de La Mecque.

C'est à ce moment-là que s'instaure le climat idéologique anti-perses et anti-arabe connu sous le qualificatif *chou'oubia*, qui à l'origine n'est pas d'ordre ethnique ou racial.

À l'origine, ce symbole de concurrence et de querelles ethnoculturelles est le produit des aristocraties persane et arabe (dont les origines ont été attribués à la « populace »). L'appareil idéologique est lié aux deux grands pouvoirs politico-économiques, par le biais des intellectuels, généralement des poètes et généalogistes qui propageaient ces formes de conflits idéologiques parmi les couches populaires des noyaux urbains ou des tribus bédouines. Ces canaux, qui jouaient le rôle des *mass media* d'aujourd'hui, ont d'autre part contribué à l'instauration du conflit interne bédouins/citadins.

Référence bibliographique

Ahmed Amine (1964, 3^e éd.).
L'aurore de l'Islam. Éd. le Caire (p. 13).

On constate ainsi que le conflit, qui était purement politico-économique, a pris, par le biais de ces canaux idéologiques, la forme d'un conflit ethnique et racial, à la fois au niveau externe et interne.

Au niveau culturel, ce conflit a produit de longues « histoires », poèmes, paraboles, blagues contre « l'autre », (arabe ou non arabe ; les non-arabes, on les nommait *a'ajim*.). On trouve même des récits qui racontent que des tribus arabes mangeaient la chair humaine, telle la tribu houdayl, et que d'autres mangeaient les chiens, telle la tribu assad.

Ces récits, avec bien d'autres, jouaient le rôle de « guerre froide » entre les tribus. Notons que l'écrivain El Jahiz, qui est à l'origine de cette petite histoire tirée de son livre *Le livre des animaux*, était lui aussi qualifié de *chou'oubi* (raciste, chauvin).

La bédouinité méprisée

La mentalité arabe, dont la forme bédouine lui a généralement été collée, ne représentait pas le modèle de pensée stéréotypée, même si le pastoralisme constituait le mode socio-économique dominant. Pour des raisons climatiques évidentes, un certain mode agricole s'est développé autour des points d'eau, et les plantations dans des palmeraies représentaient l'économie agricole oasisienne. Le pastoralisme constituait donc le mode socio-économique principal. Les prairies du nord et celles qui s'étendaient autours des centres urbains de La Mecque, Médine et Taïf regroupaient les grandes tribus nomades : les hélaliens, les bani soulim, *maakil*, etc.

La vie nomade a fait de ces dizaines de milliers de bédouins des hommes rudes, forts et sans scrupule. Ils n'hésitaient pas à entrer en guerre ou à s'allier à une puissance voisine dans le but d'acquérir plus d'espaces pastoraux, lesquels constituaient pour eux une question de survie (ce qu'ils ont fait en s'alliant avec les carmâtes au II^{ème} siècle de l'hégire contre la coalition abbasside-fatimide).

Cette vie de nomade est à l'origine du qualificatif, méprisant, de *A'arabi* (« bédouin »). Or les bédouinités n'étaient pas l'unique mode de vie social, économique et culturel, car les bédouins ne constituaient pas tous des tribus rurales. Il faut d'ailleurs **différencier les tribus rurales des tribus pastorales**. Le mot français « bédouin » ne fait pas la distinction. En arabe, on trouve d'une part le terme de *badaoui* (d'où vient le mot « bédouin »), qui désigne l'habitant de la *badia* (la campagne), celui qui vit de l'agriculture et de l'élevage, et d'autre part le mot *a'arabi*, qui désigne le nomade qui vit uniquement du pastoralisme.

Référence bibliographique

Abd el mouniim Majid (1981). *Pour quelle raison l'Islam est apparu en Arabie*. Beyrouth : Ed. Dar el jalil (p. 78).

L'émergence des centres urbains à caractère commercial comme La Mecque ; Médine, par contre, restait un centre urbain avec un mode économique reposant surtout sur l'agriculture oasienne et l'élevage, ce qui a développé des valeurs morales humaines et les vertus « bédouines », chose qui n'a pas été connue que chez les « Mecquois », qui étaient plus matérialistes, étant donné leurs domaines d'intérêt : le négoce et le commerce monétaire – la *riba* (le prêt à intérêt), que l'Islam a farouchement condamné et aboli ; l'orientaliste Henri Lamence évoque un pourcentage allant de 40 à 100% exigé par les emprunteurs mecquois.

Les termes de *a'rabi* (bédouin nomade), *chou'oubi* (raciste, chauvin), *oummia* (analphabétisme), les formes de mépris vis-à-vis des perses et vice-versa, ainsi que les histoires satiriques ou poèmes *hija* (de satire et dérision), reflètent une atmosphère identitaire déchirée, fragmentée mais aussi multiple et en « dialogue adversaire » omniprésent.

1.1.2. La notion de *jahilia*

Le mot *jahilia* vient certes de *jahl* qui veut dire « ignorance » mais n'a pas rapport à l'ignorance mais aux comportements et pratiques liés à la dureté de la vie farouche des gens. Ce terme n'indique donc nullement la qualité intellectuelle ou le bas degré d'instruction. C'est la tendance chauviniste qui lui a attribué ce sens. La *jahilia* ne signifie donc pas « l'ignorance », bien que ses historiens et rapporteurs arabes ont eu du mal à faire la distinction, comme c'est par exemple le cas de Ibn Koutiba.

La connaissance de la lecture et de l'écriture a bel et bien existé. Le Coran le mentionne clairement dans *Al-Furqan*, 5 et *Al-Isra*, 93.

La notion de la *jahilia* n'est donc pas une question liée à la notion de *oummia*. Il s'agit d'un constat et de la description d'un mode de pensée, de pratiques culturelles et socio-psychologiques accumulées au fil du temps.

Les habitants de cette région sont le produit d'un long processus socio-historique qui est à l'origine de ce mode de pensée, de comportements, de pratiques, de cette dureté auxquels on attribua l'épithète de *jahili* (« le dur », « le farouche »). Entre autres, on compte sur l'impact des civilisations avoisinantes – les grecs, les romains, l'Égypte pharaonique, les perses, les byzantins, les abyssiniens, l'Inde, les civilisations mésopotamiennes – toutes ont contribué à la formation de cette culture, avec ses modes de vie, de culte et de pensée.

Cette diversité des sources d'acculturation, d'apprentissage, de conflits permanents entre les différentes identités, fut le résultat de l'évolution du système d'échange commercial, de modes de production et modèles d'exploitation économique.

Référence bibliographique

Abd el mouniim Majid (1981). *Pour quelle raison l'Islam est apparu en Arabie*. Beyrouth : Éd. Dar el jalil (p. 140).

Références bibliographiques

Nasser Eddine el Assad. *Les sources de la poésie pré-islamique* (en langue arabe).

Djafar Dak el Bab. *La théorie linguistique arabe contemporaine*.

Djafar Dak el Bab (1996). *La théorie linguistique arabe*. Damas : Éd. Union des écrivains arabes.

Certes, on ne peut dissocier les sphères épistémologiques : le religieux ne peut être compris que dans le culturel et le culturel ne peut être compris que dans l'épistémologique.

1.2. De la religiosité en Arabie jahilienne

Les pratiques religieuses chez les arabes avant l'islam semblent être un mélange de totémisme, d'idolâtrie et de monothéisme. Certes, le judaïsme et le christianisme étaient des religions monothéistes distinctement présentes. Les qoraychites, en fait, n'étaient pas de pures idolâtres. Ce n'était pas la religiosité à l'image grec ou romaine. La religion des qoraychites est d'origine monothéiste. N'oublions pas qu'Ismaël, fils d'Abraham, a été à l'origine de la religion monothéiste dans la région. Cette religion dite *Hanafia* ou *Islam* (qui veut dire en arabe « la soumission ») a été au cours des temps certainement influencée par l'idolâtrie des civilisations avoisinantes, endoctrinées par les représentations matérialisées de la divinité, est finalement arrivé à accumuler tous les formes de croyances pour en former une seul mais au pluriel.

L'Arabie a connu durant ce long processus historique de différentes modes socio-économiques, allant de l'agriculture au pastoralisme et arrivant au stade artisanal, commercial et monétaire. La divinité a émigré en tant que représentation et le mode de vie économique et notamment géo-climatique a eu un impact indiscutable. Ce qui a émigré, c'est aussi le nom de Dieu.

La religion en tant que pratique n'a pas été le souci majeur des arabes bédouins, principalement les nomades. Cette remarque de Philippe Hatti dans *Histoire des Arabes* repose sur le système socio-économique vécu qui est le nomadisme et la transhumance. La religiosité est liée donc à la citadinité, étant donné que la religion est un système de valeurs pour la gestion des groupes sociaux et des conflits qui en découlent. C'est ce qu'on constate chez les habitants des centres ruraux, La Mecque en premier lieu. Cela a été le cas chez les grecs ou les romains et bien d'autres civilisations. D'ailleurs on a toujours constaté que les villes et les cités formaient le foyer de la religiosité et le lieu de l'émergence et l'envoi des messagers divins et les prophètes.

Les dieux, pluriels, chez les arabes, n'étaient considérés en fin de compte que comme un relais entre les adorateurs. Les idoles ne représentaient pas la divinité absolue mais des formes matérialisées de la divinité sur terre. C'est pour cette raison que le Coran les nomma *mouchriline* (les païens qui associent d'autres formes de divinité au Dieu unique).

La notion d'Allah existait, ainsi que *Rab* (le mot vient du syriaque ; *Rabbi* veut dire « Seigneur » ; on retrouve ce terme en araméen, hébraïque, phénicien, arabe et berbère.)

Ainsi, la religion et la divinité en Arabie diffèrent largement de celles connues dans la civilisation gréco-romaine, bien que le mot « Dieu » ait été emprunté par les grecs aux chaldéens, à travers les phéniciens.

L'adoration du soleil, qui représentait Dieu, donc « la lumière », a donné naissance au mot *Dia* (lumière). La langue arabe est qualifiée de « langue du *Dhadh* » ; c'est une lettre alphabétique emphatique spéciale (ض), extraite du mot *Dhaou* ou *Dhiyaa* qui veut dire « lumière ». Sa forme calligraphique ressemble à la lettre *samekh* ou « même » en hébreu (ו, ם). À l'origine, cette lettre ne portait pas de point au-dessus, avant de prendre à un moment donné un point au milieu ; ainsi, elle ressemblait au chiffre zéro, avec un point à l'intérieur ! C'est le symbole astronomique actuel du soleil. Ce mot *Dhia*, emprunté par les grecs aux phéniciens, prit une autre forme sonore, « Zeu », d'où « Zeus », puis « Dei » en latin, et finalement « Dieu » et « Dios » en français et en espagnol (en anglais, la déformation est plus forte : « God »).

1.3. L'islam et la poésie : les frontières et les limites

La société arabe avant l'islam et jusqu'à une certaine période après la révélation, était une société « orale », sans que cela exclue pour autant l'existence de l'écrit et de l'écriture à une échelle réduite.

La poésie, fortement répandue et hautement distinguée, représentait les médias de grande envergure de l'époque. La poésie relatait la façon de vivre, le mode de pensée, dessinait les traits des tribus, leurs affinités, les oppositions à d'autres appartenances, les événements appelés *Ayam el Arab*, bref, elle constituait ce que les arabes appellent eux-mêmes *diwan el arab* (« le registre des arabes »).

La poésie jahilienne, en tant que poésie, est donc de la littérature et non de l'histoire, était donc subjective, bien que les faits objectifs y étaient présents. Il s'agit en quelque sorte de médias partisans, où il est difficile de distinguer le vrai du faux, « l'info de l'intox » comme on dit dans le jargon actuel des médias.

Chez les arabes, la poésie par ses rimes, sa musique interne et son rythme, (qui facilitaient son apprentissage et sa mémorisation), représentait la chanson de l'époque. Le poète ou le *rawia* (narrateur) était « le porte parole » de sa tribu, mais aussi « un poète » tout court. Elle comportait sa subjectivité, ses sentiments d'amour, d'orgueil, de chevalerie, de mépris à l'égard de l'adversaire.

La langue utilisée était une langue unifiée, avec quelques mots ou expressions d'usage « local », c'est-à-dire spécifiques à telle ou telle tribu. Cette langue, on peut la connaître à travers la langue du Coran, où l'on retrouve des mots, des expressions utilisés par les tribus ou même des pays voisins comme la Perse ou l'Abyssinie.

Les thèmes poétiques en tant que « réceptif » culturel tournaient autour de la poésie chevalière, l'errance, le vin, ou l'amour platonicien (qu'on appelait *chiir el Odhri*, de la tribu odhra, connue pour ses poètes qui allaient contempler les jeunes filles de la tribu qui ramenaient l'eau d'un point d'eau avoisinant, et en faisaient la description submergés et enflammés par l'amour propre).

Citation

« [...] La poésie arabe se distingue par son raffinement dans le choix des mots et la maîtrise de la langue, mais aussi dans sa compréhension qui la rend accessible à tous les lecteurs et ses métaphores qui frappent l'imagination. Les thèmes abordés aussi sont bien particuliers, on note une largesse d'esprit et une grande liberté de ton que ce soit sur les sujets d'amour, de désir ou de guerre. Elle nous parle des cieux, des gazelles, des femmes, de l'amour pur, des sentiments les plus forts que peuvent éprouver des peuples entiers. La poésie arabe est une poésie forte, exposante de vérités et tremblante de sensations. Un peu à l'image de sa nation. »

<http://www.mejliss.com/showthread.php?t=416683>

En engageant une recherche anthropologique du quotidien de l'époque à travers ce registre, on retient ce mode de vie qui a engendré ce modèle de pratiques et de pensée appelé *jahilia*, qui n'exclut nullement des vertus incontestées comme la générosité (*el Karam*), la noblesse (*Shahama*) et bien d'autres.

1.3.1. Système social, système de communication

La nature, la géographie, le mode de vie, ont tous contribué à faire de l'oralité et de la poésie un système de communication très pratique. Il fallait qu'un poète, à travers quelques vers, « insulte » un autre, une autre personne connue ou une tribu entière, ou relate un lien « amoureux » avec telle ou telle femme ou fille de telle ou telle tribu ou famille, que tout le monde soit au courant, et cela dans un temps limité.

Cela est dû à cette capacité d'apprendre et de se souvenir. Apprendre et réciter un poème entendu une seule fois, qu'il soit long ou court, était l'outil et le support de la communication. Cela avait de l'influence évidemment sur la version originale et le narrateur, qui lui aussi était poète quoique dans une moindre mesure et pouvait intervenir en ajoutant, déformant ou supprimant des mots, des images ou même des vers, et l'authenticité du poème risquait d'être atteinte. C'est ce qui a amené Margoliouth et Taha Hussein à remettre en cause une grande partie de cette poésie dite « jahilienne ».

Ce pouvoir allait se rajouter à d'autres « dons » dans la gestion des relations sociales et individuelles. (Notons que l'individu n'était individu que dans sa vie privée, mais que tous les individus étaient des individus socialement liés à la tribu.) C'est cette capacité de lire les traits du visage (*el Firassa*) et identifier la personne et son appartenance sociale ou tribale, ou encore cette possibilité chez les plus doués de mettre en évidence des faits en l'absence de preuves

matérielles (*el Kifaya*). On pouvait suivre les traces d'une personne perdue dans le désert, d'une caravane, d'un troupeau de moutons ou d'un dromadaire égaré rien qu'en analysant les traces laissées sur l'itinéraire.

L'histoire du chamelier et du Bédouin

On relate ainsi l'histoire de ce chamelier qui avait perdu un dromadaire et trouva un bédouin sur sa route, alors qu'il était parti à la recherche de sa bête. Il lui demanda s'il avait vu son dromadaire. Le bédouin lui demanda si la bête était borgne de l'œil droit et si elle avait une queue courte et boitait. Le chamelier lui répondit affirmativement et le pria de bien vouloir lui montrer ou il pouvait la retrouver. Le bédouin lui répondit qu'il ne l'avait jamais vue et qu'il la décrivait d'après les traces laissées sur le sol : la bête broutait l'herbe uniquement du côté gauche, ce qui indique qu'elle ne voyait que de l'œil gauche, et le crottin sur le chemin qu'elle avait emprunté n'était pas dispersé par le mouvement de sa queue, ce qui amène à déduire qu'elle avait la queue courte, et puis les traces d'une patte semblaient être moins profondes sur le sable, ce qui voulait dire qu'elle boitait.

La mémoire arabe, étant donné la simplicité du paysage, des couleurs, la monotonie, le temps élargi par cette lenteur de la cadence de la vie, s'est familiarisée avec ce décor et cette vie simpliste qu'elle s'est approprié. C'est une forme d'humanisation de la nature. Quand on trouve un bédouin, aveugle, profondément éloigné de la civilisation, étroitement lié et accroché à son espace vital, luttant pour la survie, non pour « vivre la vie », jusqu'à arriver à sentir l'odeur d'une poignée de sable pour se situer et se positionner, sans qu'il soit obligé de s'orienter à l'aide d'une boussole ou du moins à l'aide des étoiles, on comprend qu'on est devant une culture et un savoir-faire. C'est le génie humain, encore présent dans le grand Sahara arabe.

Cette description nous amène à comprendre la rationalité arabe, la déduction et l'intelligence acquise sous forme d'équations logiques, qu'on appellera plus tard en islam *el Kiass*. Mesurer, comparer : aidé par la mémoire saine et large, l'arabe pouvait arriver à résoudre les plus grands problèmes d'ordre physique ou métaphysique. C'est ainsi qu'un bédouin, quand on lui demanda comment il avait découvert l'existence de Dieu, il répondit dans des phrases en prose poétique : les traces indiquent le chemin, le crottin indique le chameau, un ciel aussi vaste, des vagues aussi fougueuses, comment donc ne pas croire en l'existence du Créateur ?

Le symbolisme et la sémiologie des choses et des faits, ont façonné la manière de penser et de raisonner chez l'arabe de telle sorte que **la mémoire est devenu l'outil incontournable**, non seulement dans la communication orale, interne ou externe, mais aussi par la suite un outil de réinscription de l'histoire orale. Cela avait ses avantages – passer de l'oralité à l'écrit permet d'emmagasiner et de sauver une grande partie du patrimoine culturel oral – et ses inconvénients – réduire le raisonnement au simplisme, ce qui peut mener à la paresse de la raison.

C'est dans cette vision des choses qu'on peut inscrire la tendance « transportatrice » (*Nakl*) face à l'école de la raison (*Akl*). Toutes les deux ont collaboré au mouvement culturel et religieux dans la période pre-islamique, avec leurs divergences et leurs différentes approches méthodologiques, parfois assez rudes, sans pour autant négliger l'impact politique sur ce dialogue culturel religieux.

Le religieux, quant à lui, ne comptait pas beaucoup pour les arabes bédouins, surtout parmi les nomades. Cette hypothèse est soutenue par Philippe Hatti et bien d'autres. On perçoit cette faible religiosité des bédouins nomades d'après les diverses histoires du nomadisme, et on peut la percevoir encore jusqu'à présent chez ces tribus dans le monde arabe. D'ailleurs, le Coran les a bien cités dix fois, notamment dans ces deux versets :

« Les Bédouins sont plus endurcis dans leur impiété et dans leur hypocrisie, et les plus enclins à méconnaître les préceptes qu'Allah a révélés à Son messager. Et Allah est Omniscient et Sage. »

Al-Tawba, 97.

« Les Bédouins ont dit : "Nous avons la foi". Dis : "Vous n'avez pas encore la foi. Dites plutôt : Nous nous sommes simplement soumis, car la foi n'a pas encore pénétré dans vos cœurs. Et si vous obéissez à Allah et à Son messager, Il ne vous fera rien perdre de vos œuvres". Allah est Pardonneur et Miséricordieux. »

Al-Hujraat, 14.

La religion étant un système de pensée, d'idées et un ensemble d'outils et de compréhension, de conception du monde métaphysique, est un système de règles, de lois, de commandes pour l'organisation individuelle de l'individu, mais aussi pour la gestion de la société, la société complexe en premier lieu. Cette complexité des relations humaines et d'intérêts n'est pas très développée dans la bédouinité pastorale, par contre elle est plus importante dans les sociétés urbaines à caractère commercial, artisanal (La Mecque), où la religion est passée de l'individu au social, c'est-à-dire de mode de pensée, de croyances individuels à un système d'organisation et de gestion d'intérêts des groupes d'individus (familles) ou des groupes de communautés (tribus).

Cela imposait un certain *establishment* qui saura assurer ce rôle : mais que ce rôle va bientôt devenir un pouvoir et ce groupe de gestion du « religieux social » par le biais des rituels, de la division du travail (la *Rifada*, c'est-à-dire l'assurance de l'hôtellerie durant le pèlerinage, et la *Sikaya*, la délivrance d'eau aux pèlerins, et la *Sadana*, la responsabilité de la gestion de la Kaaba) va se spécialiser au fur et à mesure pour constituer un clergé proprement religieux mais fortement lié à l'établissement des grands maîtres qui l'ont établi (l'aristocratie bourgeoise mecquoise).

Ce mode de vie, de gestion de la société, n'était pas le même chez les bédouins, encore moins chez les bédouins nomades. Le mode de vie sociale imposait une certaine culture et une certaine religion, propre et spécifique. C'est cette diversité de modes de vie et de modèles économiques qui a fait que ce dialogue

de religions et de cultures soit omniprésent dans cette grande étendue appelée Arabie. Cette diversité n'a jamais été soumise à des épreuves de guerre ou de conflit d'ordre religieux tant que les jeux d'intérêts n'ont pas été touchés.

Les juifs vivaient en paix, à côté des païens, des chrétiens, des hanafites et probablement d'autres religions des civilisations avoisinantes. Ils participaient et collaboraient ensemble dans un même système social et économique, dans le respect de l'autre.

L'Islam, par ses principes anti-intérêts, ne partageait pas cette vision et cette règle de jeux de clanisme et de ce système social distinctement loin de l'équitable ; ne participant pas à ce jeux d'intérêts, à ces règles de la gestion du pouvoir social et économique, sera repoussé par cette aristocratie et ce pouvoir dominant mais il sera très vite embarrassé par les couches les plus basses du système social et économique : les esclaves, les pauvres et les proches de la fraction hachémite.

1.3.2. La poésie, mal considérée en islam

La poésie était donc loin d'être une représentation du religieux à l'instar des odyssées et les tragédies, mais une forme de communication et de description littéraire, artistique du quotidien individuel et collectif. La langue, les métaphores, le poétique semblaient être le défi des poètes.

L'arabe, connu par sa langue, très riche et très variée, par sa rhétorique et sa sémantique, faisaient de la poésie une arme et du poète un chevalier. Défier un poète, c'était le défier pour le détrôner, et détrôner un poète, comme vaincre un cavalier de l'armée adverse, faisait la gloire de la tribu entière.

L'islam naquit dans cette atmosphère et ce climat linguistique, guerrier, concurrentiel. Le Coran allait être l'adversaire de tous les moyens de communication et de réflexion.

Le Coran va défier tous les poètes d'être à sa hauteur au niveau de la forme et du contenu. Ce que nous allons étudier, ce n'est pas cette rhétorique ni ce miraculeux langage coranique qui a défié les plus célèbres poètes.

Bien qu'il contienne des éléments à la fois de prose et de poésie (ce qui le rapproche du genre littéraire saj' ou prose rythmique), le Coran est considéré comme une œuvre unique qui n'entre pas dans ces classifications littéraires. Le texte est compris comme une révélation divine et il est considéré comme éternel et incréé. Cette approche particulière a conduit à l'apparition de la doctrine du *i'jaz* ou « inimitabilité du Coran », selon laquelle personne ne peut copier son style littéraire ni même tenter de le copier. En proscrivant les écrits d'inspiration coranique, cette doctrine du *i'jaz* a peut-être un peu limité l'impact du Coran sur la littérature arabe. Le Coran contient lui-même une

critique des poètes dans la sourate intitulée « Al-Shuara ». On lit ainsi : « [...] quant aux poètes, ce sont les égarés qui les suivent » (224), même si dans un autre verset une différence est faite entre les poètes croyants et les autres.

Ceci a probablement exercé une pression sur les poètes préislamiques du VI^{ème} siècle, dont la popularité auprès du peuple les mettait en concurrence avec le Coran.

On a bien vu des tentatives d'imitation de ce genre de avec Musaylima, dit « le menteur », devenu un objet de satire !). L'objectif était de discréditer ce texte en le banalisant ou encore en le diabolisant comme étant le discours d'un sorcier, d'un charlatan qui émane d'un diable ou d'un *Djinn* (fantôme). Le Coran pour eux qui sont des spécialistes en la matière (la langue, la poésie), semblait les impressionner. C'est ce *i'jaz* qui mena un bédouin à décrire ce langage que « Mohammed prétendait être émanant de Dieu » en disant : « il [Mohammed] parle de notre langue, dans notre langue ; par ce qu'il n'existe pas dans notre langue ».

Le peu de considération dont jouit la poésie en islam ne concerne pas seulement la forme mais aussi le contenu.

La sourate An-Nahl nous indique la raison pour laquelle les poètes sont mal considérés en islam : c'est leur comportement et non leur vocation qui est en cause. C'est le comportement « jahilienne » que l'islam combattait. La prise de position de l'islam vis-à-vis de la poésie et une prise de position vis-à-vis des poètes.

L'islam avait une approche morale de toute forme culturelle, littéraire ou artistique. On constate par conséquent un manque manifeste de poètes dignes de ce nom jusqu'au VIII^{ème} siècle. Une exception notable est cependant à relever : il s'agit d'Hassan ibn Thabit, qui composa des poèmes à la gloire de Mohammed et fut connu comme le « poète du Prophète ».

La poésie n'était pas bien considérée en elle-même mais « pour elle-même ». La forme ne compte pas en islam, c'est le contenu qui compte. C'est un principe qui s'applique en islam à toutes les affaires de la vie courante. Comme l'écrivit l'émir Abdelkader, s'appuyant sur un hadith : « Dieu, en effet, ne considère pas vos formes extérieures mais seulement vos cœurs – qui sont les "faces divines" propres à chacun de vous. Ce sont elles qui, en vous, "contiennent" Dieu ».

1.4. Sciences et savoir en islam

Dans cette partie, nous allons voir comment la notion de « science », *Ilm* en arabe (d'où le mot *oulama'a* qui signifie à la fois « intellectuels religieux » et « savants »), a été liée aux « sciences religieuses » sans pour autant exclure les autres savoirs.

Site web

Voyez l'article de *Wikipédia* consacré à la littérature de langue arabe.

Site web

Voyez l'article de *Wikipédia* consacré à la littérature de langue arabe.

La notion de « science », dans le discours culturel arabo-islamique, désigne la connaissance des lois de phénomènes exotériques, religieuses et profanes. Cette notion diffère ainsi de celle du « savoir », liée à la connaissance de lois ésotériques et cachées. Les deux notions ont été utilisées dans ce discours, sachant que la question de la connaissance de lois exotériques et ésotériques est considérée comme fondamentale en matière d'apprentissage et de savoir, du fait que ça a été fortement lié à la religion et au religieux, notamment dans les deux autres religions monothéistes connues avant l'islam, le judaïsme et le christianisme.

Le terme d'« analphabétisme », utilisé dans les langues latines, provient des lettres hébraïques araméennes *Alef* et *Bet*, que l'alphabet arabe a également empruntées. Le mot *oummi*, dérivé de la racine *oummia*, est l'équivalent d'« analphabète », c'est-à-dire celui qui ne sait ni lire ni écrire. Le Coran l'a d'ailleurs utilisé pour parler du prophète Mohammed. Or le mot *oummi* n'est rien d'autre qu'une dérivation du mot hébraïque *goyim*, qui désigne tout individu (ou ensemble d'individus) qui ne sait pas lire ni écrire la Torah. Dans la langue hébraïque, ce qualificatif a été par la suite attribué à toute personne ou ensemble de personnes, ou même nation, qui ne sont pas d'origine juive. En d'autres termes, le mot *oummia*, largement répandu dans toute l'Arabie, comportait deux sens : un premier sens dérivé de l'origine hébraïque *goyim*, et un second sens tiré de la langue arabe et qui signifie « analphabétisme ».

Cependant, le degré de cet « analphabétisme », souligné dans les récits des historiens, ne doit pas être amplifié au point de nier toute forme d'existence de « connaissance » d'écriture ou de formes de lecture. Alfred-Louis de Prémare le souligne bien dans son ouvrage *Les Fondations de l'Islam : écriture et histoire*. D'ailleurs, les sept poèmes appelés *Mouaallakat* (« Les Suspendus »), qui sont de grands chefs-d'œuvre de la poésie arabe qu'on suspendait sur les murs de la Kaaba¹ pendant la période préislamique et qui relataient, entre autres, des récits appelés *Ayyam al arab* (« les jours des Arabes » ou « actualité arabe »), ont joué en quelque sorte le rôle de la presse écrite ou des gazettes d'aujourd'hui. Suspendus sur les murs de la Kaaba, les *Mouaallakat* ont eu un statut de quasi-sainteté, étant tout près des quelques 360 divinités arabes de l'époque.

⁽¹⁾ La Kaaba est le monument qui représente le plus haut symbole religieux des habitants de La Mecque et de l'Arabie.

1.4.1. Les arabes et l'écriture

La langue syriaque (ou *suryàyà* selon la prononciation originale), est considérée comme une langue sémitique et l'une des variantes de l'araméen. Le syriaque était très répandu dans le Hijaz en Arabie et dans le nord de la péninsule (l'hébreu étant écrit en araméen). Il est devenu une langue entière à partir du Ier siècle en Syrie, Mésopotamie, Turquie et Arménie, avant de se propager grâce au christianisme (Jésus parlait syriaque) et aux conquêtes d'Alexandre le Grand dans cette région. Et c'est comme forme de résistance à ce dernier que

Site web

Voyez la page de *Wikipédia* consacrée au syriaque.

le syriaque est devenu une langue écrite. Cette langue, qui s'écrit de droite à gauche, sans points sur les caractères, est considérée comme étant à l'origine de la calligraphie arabe.

Selon Al Djahiz (691-787) – l'un des plus grands écrivains arabes à tendance « scientifique » du II^{ème} siècle de l'hégire –, ce qu'on a pu connaître de la poésie arabe classique de l'ère préislamique (ou *Jahiliyya* en arabe) ne va pas au-delà de 150 années avant l'avènement de l'islam. Ainsi, il n'y a qu'une partie du patrimoine littéraire de cette époque qui a pu être sauvegardée. La perte d'une importante partie de ce patrimoine est due au mode de transmission et de sauvegarde oral de la poésie à cette époque-là.

Rappelons nous

La poésie « jahilienne » se conservait et se propageait grâce à la mémoire individuelle et collective d'Arabes qui apprenaient par cœur, dès la première écoute, des poèmes de plusieurs dizaines de vers. Cette capacité d'apprentissage oral a été la voie par laquelle nous sont arrivés des centaines de poèmes, de contes, de récits historiques (*Ayyam al arab*). Ceci ne nie pas complètement l'existence de poèmes et de récits écrits datant de la période préislamique. Comme mentionné précédemment, les *Mouaallakat* sont des poèmes qui ont eu le « sacré » privilège d'être écrits puis suspendus sur la Kaaba – chose qui leur a conféré, mais aussi à leurs auteurs, gloire éternelle.

Cette hypothèse a cependant suscité un grand débat, surtout à la suite de la publication en 1926 du texte de Taha Hussein *De la poésie jahilienne*, regroupant des cours qu'il avait donnés à l'Université du Caire en 1925, texte dans lequel il remet en cause l'idée faisant l'unanimité parmi l'opinion littéraire arabe depuis des siècles selon laquelle les *Mouaallakat* datent de la période préislamique. Taha Hussein a même été jugé et radié de l'université pour avoir remis en cause l'originalité et l'authenticité historique de la poésie « jahilienne », alors qu'en réalité, il n'a fait que reprendre la thèse de l'orientaliste anglais Margoliouth.

Cependant, il est nécessaire de souligner que cette poésie, ou du moins une partie (sans doute les chefs-d'œuvre des poètes des différentes tribus), a été retranscrite sur des peaux de chèvre, ou des omoplates de dromadaire. Donc même si l'oralité a été un mode de vie culturel dominant, rien n'empêchait l'existence de l'écriture. Et cette question a été traitée, du moins, théoriquement. Deux hypothèses ont été avancées à cet égard :

- La calligraphie utilisée était celle dite *Arabique Hijazi*, c'est-à-dire une calligraphie arabe spécifique à l'Arabie et indépendante du syriaque. Elle est semblable à la forme calligraphique arabe actuelle appelée *Naskh* (*Naskh* en arabe veut dire « copier »).
- La calligraphie utilisée dans l'écriture des poèmes est la même que celle qui a été utilisée pour écrire les premières copies du Coran. Or, comme le prouve la toute première copie manuscrite complète du Coran, cette forme d'écriture dite *Mos'haf Othmane* ressemble fort aux caractères syriaques.

Référence bibliographique

D. S. Margoliouth (1925). « The Origins Of Arabic Poetry ». *Journal Of The Royal Asiatic Society* (pp. 417-449).

Il est donc clair que l'écriture et l'écrit ont bel et bien existé dans l'Arabie de la période préislamique, même si ce n'était qu'à une échelle réduite. Il faut souligner que, malgré n'avoir des chiffres « officielles », en avançant le nombre d'environ 1,5 million pour toute l'Arabie, nous nous trouvons vraisemblablement en-deça de la réalité. Ce nombre repose sur des estimations de Léon l'Africain (Hassan el Ouazane) dans son ouvrage *Description de l'Afrique du Nord*, à propos de l'invasion des tribus bédouines (les hilaliens) au Maghreb au XI^{ème} siècle. Léon parle de « la moitié de la population de l'Arabie » qui a été transférée au Maghreb et donne des chiffres de ces tribus allant jusqu'à un million de personnes !

1.4.2. L'Islam et l'écrit

Le premier document écrit connu juste après la révélation, pendant que le Prophète Mohammed était encore à La Mecque, est *Wathikat el Moukata'a*, ou **Traité du blocus**. Les sources islamiques relatent les événements et les conditions survenues après le refus des qoraychites de la « nouvelle » religion de Mohammed, et leur décision unanime de le mettre, lui, sa tribu banou hashim et ses compagnons, en quarantaine, en se donnant force de loi à travers ce document écrit et suspendu sur les murs intérieurs de la Kaaba.

Selon les historiens musulmans, le blocus fut rigoureusement appliqué pendant trois ans et se solda par un échec. Après s'être aperçus que Mohammed devenait de plus en plus puissant, et que ses compagnons étaient de plus en plus nombreux et importants, les qoraychites s'aperçurent aussi que le texte, écrit sur du parchemin, avait été dévoré par des insectes, et que seule la phrase du début du texte avait été épargnée : « *Bismika Allahoum* », qui signifie « Au nom de Ta Divinité ».

L'oralité avait donc jusque-là représenté le système de communication dominant. C'était le moyen par lequel les arabes, et les musulmans par la suite, s'entretenaient et dialoguaient entre eux et avec « les autres » (autres cultures et religions), et l'écrit et l'écriture existaient cependant mais à une échelle réduite.

Nous allons voir maintenant comment avec l'avènement de l'islam et la révélation, le Coran et la sunna, l'écrit et l'écriture, l'apprentissage et le dialogue « écrit » et « oral » avec les autres cultures et religions, vont acquérir une importance primordiale chez les musulmans, ce qui va permettre l'éclosion de la civilisation.

Les musulmans : Lecture et écriture

Le Coran, *el Kor'ane*, est tiré du mot *Kira'a* qui signifie « lecture », d'où le verbe à l'impératif *Ikra'a*. Ce même verbe à l'impératif a été le premier mot du Coran que l'archange Gabriel a retransmis au prophète Mohammed dans la grotte de Hira'a, où il méditait, en lui disant : « *Ikra'a !* », c'est-à-dire « Lis ! ».

La racine *Kira'a* (lecture) en arabe est la même en araméen et en hébreu (*Kiraya*). Par ailleurs, le mot en arabe qui désigne l'« écriture » est aussi le même utilisé en araméen et en hébreu : *Ketba* (prononcé en hébreu *Ketva*). Dans cet ordre d'idées, le Coran, *el Kor'ane*, veut dire « langage absolu », ou, en quelque sorte, la langue parlée par Dieu. On doit noter ici que l'orientaliste allemand Schwally, dans son *Histoire du Coran*, mentionne que le mot *Kor'ane* vient du syriaque *qery#n#*, qui veut dire « lecture et étude du livre sacré »

Référence bibliographique

Friedrich Schwally (1909). *Geschichte des Qorans*. Leipzig : Verlag der Dieterichschen Buchhandlung (pp. 1-32).

Le Coran, invitation à la lecture et à l'écriture

Le Coran incite donc, d'après la racine linguistique de son nom, à la lecture, orale au départ, mais aussi à l'apprentissage de l'écriture. L'incitation de la révélation à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture a mis en évidence l'incitation à l'apprentissage et à l'enseignement des « sciences » et de la connaissance – connaissance « du créé et du Créateur ». C'est dans cette optique qu'il faut situer les deux notions de « science » *Ilm*, et de « connaissance » *Maarifa*.

Il est donc clair que la science et les « hommes de sciences » ont toujours été liés au religieux, et que la science elle-même « était religieuse ». On peut constater la même chose dans d'autres cultures, religions et civilisations, notamment dans l'Europe féodale, ou chez les romains, entre autres.

Ainsi, au cours de 23 années continues de la révélation, l'islam n'a cessé d'inciter les compagnons de Mohammed à apprendre à lire et à écrire l'arabe, mais aussi l'hébreu et le syriaque. Les arabes devaient être multilingues, et il n'a jamais été question de traducteurs, mais de connaisseurs d'écritures.

L'histoire musulmane, nous révèle que plusieurs compagnons du Prophète liaient et écrivaient, et que la mission d'écrire le Coran leur a été confiée par le Prophète. Citons notamment : Ali Ibn Abi Talib, Mouaawia Ibn Abi Soufiene, Khalid Ibn el Walid, Zaïd Ibn Thabit, Oubey Ibn Kaab, Omar Ibn el Khattab et Hafsa (femme du Prophète et fille de Omar), et d'autres encore. Le Prophète, quant à lui, n'écrivait pas, étant *oummi* (analphabète).

Les compagnons, des « scribes compositeurs »

Les deux principaux secrétaires du Prophète, chargés par les califes de fixer le texte du Coran, à savoir Ubayy Ibn Ka'b et Zayd Ibn Thâbit, savaient écrire, et Zayd écrivait l'arabe

et l'hébreu. Selon A.-L. de Prémare, « nous ne sommes pas ici dans un univers de traditions orales, mais dans un univers de scribes compositeurs »

Après la mort du Prophète, le premier calife, Abû Bakr, a donné l'ordre de rassembler tous ce qui avait été écrit du Coran. Cette décision est apparue d'une grande importance, surtout après le déclenchement de la rébellion menée par le mouvement de l'apostasie (ou *ridda*), au cours de laquelle 70 compagnons parmi ceux qui avaient appris le Coran directement du Prophète ont trouvé la mort. La tâche de **rassemblement du Coran** a été supervisée par Zaïd Ibn Thabit, en compagnie d'autres, tels que Abd Allah Ibn Zoubêir, Abdarrahman Ibn al Harith Ibn Hicham et Saïd Ibn el A'asse. Les copies rassemblées ont été confiées par la suite à Hafsa.

Le troisième calife Othman a achevé la mission en recopiant toutes les copies confiées à Hafsa en une seule copie dite *Mos'haf*. Sept exemplaires ont été réalisés et envoyés aux principales régions de l'État : Koufra et Bassora (en Irak), le Bahreïn, Cham (en Syrie), Mekka (La Mecque), le Yémen, Missr : (Égypte). Le septième exemplaire est resté à Médine en possession du calife – raison pour laquelle il a été appelé *Mos'haf Othmane*. Le calife Othman a ensuite rendu à Hafsa ses copies, et détruit les copies suspectes. C'était en l'an 646.

Quels caractères ont été utilisés ?

Dans ce contexte, on peut s'interroger sur le type de caractères utilisés dans la tâche de rassemblement des copies du Coran et dans la reproduction de la révélation sur le parchemin ou sur d'autres supports (sans nul doute les mêmes supports que ceux utilisés pour l'écriture du texte du *Traité de blocus* ou des *Mouaallakat* par exemple). Les historiens parlent de deux types de calligraphie existant à l'époque : le *Koufi* et le *Hijazi* (appelé aussi calligraphie de Médine ou mecquoise). Or, pour ce qui est du *Hijazi*, nous n'avons aucune idée de sa forme, si ce n'est une allusion à une certaine ressemblance avec le *Naskh*. Ceci dit, ces deux types de calligraphie ne sont pas très éloignés de l'écriture syriaque.

Nous sommes ici donc au début du processus de transcription de l'oralité religieuse ayant pour objet le Coran. Il fut interdit de transcrire quoique ce soit d'autre (mis à part les traités entre nations et les contrats de vente, achat, prêt, etc entre individus), même le hadith (tradition orale du Prophète), afin d'éviter tout risque de confusion entre les paroles de Dieu et les paroles du Prophète. L'écriture du hadith n'a été entamée qu'après la mort du Prophète, quelques dizaines d'années plus tard.

De la transcription du Coran à la propagation du savoir

Ainsi nous trouvons-nous au début de l'écriture d'une langue orale, qui a commencé avec la transcription du Coran, et le hadith par la suite, avant de passer à l'histoire, la littérature et à d'autres disciplines. L'islam a, donc, été à l'origine de l'introduction de l'écriture, de sa propagation et de la recherche du savoir.

Les sources de hadith rapportent que le Prophète avait demandé à Zaïd Ibn Thabit d'apprendre le syriaque (ou l'hébreu selon certains) pour qu'il lui lise des textes et/ou réponde aux correspondances provenant d'autres régions ne parlant pas l'arabe et écrites en syriaque ou en hébreu araméen.

À ce titre, Zaïd raconte :

« Le Messager de Dieu m'avait dit "Je reçois des correspondances et je n'aime pas qu'elles soient lues par n'importe qui ; peux-tu apprendre l'écriture de l'hébreu ?" [ou a-t-il dit du syriaque ? ; le doute étant ici de la part du narrateur du hadith]. J'ai répondu que oui et je l'ai appris en dix-sept nuits. »

Ibn Saad. *At Tabaqat al Koubra* [Les grandes classes].

Faudrait-il dire que le contenu exact de ces écrits est resté inconnu ? S'agissait-il de correspondances reçues ? D'où pouvaient-elles provenir ? Ou bien étaient-ce des écrits qu'il avait hérités de sa première femme Khadīja, ayant eu un lien de parenté avec un prêtre chrétien qui vivait à La Mecque ? Étaient-ce des textes de la Bible, dans ce cas ? Personne ne le sait avec exactitude.

Ce hadith pourrait soulever un point important, selon lequel les arabes et les musulmans nouaient des relations, sur les plans linguistique et culturel, avec d'autres peuples et d'autres religions monothéistes, notamment le judaïsme – même s'il agissait de relations marquées par la méfiance et la volonté de distinguer soigneusement son identité de celle de l'autre. Les sources historiques et les hadiths nous parlent de la nécessité de se différencier des juifs et des chrétiens en tant que nation, culture et religion.

D'autre part, on peut déduire aussi que l'araméen et le syriaque étaient compris et connus par certains arabes, notamment de la tribu de qoraych – tribu du Prophète et plus grande tribu en Arabie. Selon Ibn Qoutība, Abd Allah Ibn Omar Ibn al Khattab lisait d'anciens manuscrits religieux en syriaque et pouvait aussi écrire dans cette langue, en plus de l'arabe, au moment où peu de compagnons du Prophète savaient écrire, et où beaucoup de ceux qui le savaient, n'avaient pas une maîtrise parfaite de l'écriture.

Les hadiths, ou même l'histoire écrite, ne précisent pas si le Prophète Mohammed avait eu recours à un traducteur lorsque on lui lisait une version de la Torah ou une correspondance écrite en araméen ou en syriaque, même si certaines sources indiquent qu'il a eu à écouter des textes de la Torah récités en sa présence, et ce malgré qu'il refusait que ces textes soient copiés ou retranscrits, par crainte qu'il y ait une confusion entre Coran et Torah. D'ailleurs, c'est pour la même raison qu'il avait interdit qu'on note ses hadiths par écrit, par crainte aussi que ses paroles ne soient confondues avec celles de Dieu, et considérées à tort comme faisant partie du Coran.

Référence bibliographique

Ahmad Moussa Salem, *Pourquoi l'Islam est apparu en Arabie* [NDT] (p. 27).

Il y a donc une relation claire entre Coran et syriaque, du point de vue de l'écriture et de certains termes, comme celui de « Ahmad », (« Ahmad » est un autre prénom du prophète Mohammed), qui est mentionné dans le Coran : Jésus avait parlé d'un Prophète le succédant appelé « Ahmad » en faisant allusion au Prophète Mohammed, or Jésus parlait syriaque. L'ouvrage de Aljamal, intitulé *Le Coran et le syriaque*, donne beaucoup de ces termes d'origine syriaque. Schwally cite dans son *Histoire du Coran* plusieurs termes arabes utilisés dans le Coran qui sont dérivés de mots d'origine syriaque. Aljamal rejette pour sa part l'idée générale selon laquelle l'arabe du Coran est d'origine syriaque, comme l'indiquent Schwally et Noldeke.

Cependant, le débat autour de la question de l'origine et des dérivés des langues n'implique pas de contradictions entre l'arabe et le syriaque, mais indique plutôt une complémentarité et l'existence de formes d'acculturation entre différents dialectes et langues, pouvant mener à ce qu'une langue (branche) diffère de manière très significative de la langue-mère (et encore plus d'une autre « langue fille »). Ici entrent en jeu des facteurs comme le temps, la géographie et les interactions culturelles, sociales et économiques avec des peuples voisins.

L'apprentissage et l'enseignement dans la tradition du prophète Mohammed

L'apprentissage et l'acquisition du savoir et sa propagation ont été au début de l'islam liés à l'apprentissage de l'écriture et à son enseignement. Les hadiths et faits relatés dans ce contexte sont nombreux, comme c'est le cas de l'incitation à « acquérir le savoir même s'il fallait le faire en Chine », ou lorsqu'il est question de « la supériorité du savant sur l'ascète », ou dans les écrits racontant que le Prophète rendait la liberté aux prisonniers de guerre s'ils enseignaient à lire et à écrire aux analphabètes musulmans.

Pour une croyance et un savoir partagés

Cela confirme que le message de Mohammed avait pour objectif de bâtir une civilisation dont les fondements sont la croyance et le savoir, et de construire un système linguistique officiel qui sorte du cercle des interférences dialectiques entre tribus, pour l'unification des arabes en une unique nation ayant une unique religion et une unique langue.

La science en islam, notamment lors de ses débuts, à l'époque du Prophète et de ses compagnons et des quatre califes le succédant, est vue comme « **science utile** » pour les humains dans ce monde et dans l'au-delà aussi. La science à laquelle incite l'islam est celle qui sert l'humain en tant que **valeur morale, humanitaire et éthique**. C'est pour cela d'ailleurs, que l'islam a préféré le « savant de jurisprudence à l'adorateur abstinent », du fait que « le savant » commence par la possession du savoir avant de passer à l'action, et utilise les ins-

Référence bibliographique

Ahmad Mohammed Ali Aljamal (1995). *Le Coran et le syriaque*. Le Caire : Université al-Azhar.

truments de la rationalité, comme la déduction et l'abstraction, donnant lieu à la créativité et à la production intellectuelle et matérielle qui servent l'homme pendant sa vie, mais aussi après sa mort.

Ainsi, on trouve que de dans nombreux écrits regroupant la tradition orale du Prophète, tels que *Sahih al Boukhari*, on commence par des chapitres et sections dans lesquels sont transcrits des hadiths incitant à l'apprentissage, à commencer par celui du Coran. Cette incitation n'est pas seulement de nature religieuse (incitation à l'adoration de Dieu à travers la lecture du Coran), mais aussi une incitation à l'action basée sur la connaissance issue du Coran. Autrement dit, il s'agit d'une connaissance transformée en action. L'action dont on parle est censée, sans doute, bâtir une société solide construite sur des valeurs d'éthique, de citoyenneté, de tolérance des autres et de respect de leurs religions et croyances, particulièrement celles attestant le monothéisme.

L'islam (et le Coran) dénonce comme impie le polythéisme sous toutes ses formes et le considère comme étant le plus grand des péchés, celui qui n'est guère pardonné, de manière semblable à ce qui est énoncé dans les dix commandements de Moïse. Mais la lutte contre le polythéisme a aussi une signification sociologique : éliminer les actes sociaux, politiques et économiques immoraux, c'est-à-dire non conformes au sens de la justice et de l'équilibre. L'islam, à l'instar du judaïsme et du christianisme, vise « la moralisation » de la société et la propagation de valeurs humaines opposées à celles motivant les conflits pour des intérêts égoïstes. Le mensonge, le vol, l'hypocrisie, l'injustice et la distinction entre humains pour leur couleur de peau ou leur appartenance ethnique ou sociale, etc., ont été des actes en contradiction avec les valeurs religieuses bien avant que ça ne le devienne vis-à-vis des valeurs de civisme qu'on défend de nos jours.

La science en islam est donc liée à l'éthique, et c'est pour cela que l'islam a valorisé l'apprentissage du Coran et son enseignement pour ses objectifs : diffusion et pratique sociale des valeurs humaines, d'un côté, et développement de la capacité intellectuelle d'abstraction en vue de parvenir aux vérités tant absolues que relatives, d'un autre côté, mais toujours dans un cadre éthique (science utile). C'est exactement ce qu'on évoque de nos jours lorsqu'on traite de la question de l'éthique en sciences (Nobel, inventeur de la dynamite, ou la bombe nucléaire, sont autant d'exemples qu'on pourrait citer dans ce contexte).

1.5. L'islam et les « gens du Livre » : le dialogue ouvert

L'islam, comme on l'a déjà vu, signifie « la soumission » (au Dieu unique). Le Coran qualifie donc tous les croyants en un Dieu unique de *mousslim* (musulmans) depuis Abraham :

« Et lutez pour Allah avec tout l'effort qu'Il mérite. C'est Lui qui vous a élus ; et Il ne vous a imposé aucune gêne dans la religion, celle de votre père Abraham, lequel vous a déjà nommés "Musulmans" avant [ce Livre] et dans ce [Livre], afin que le Messager soit témoin contre vous, et que vous soyez vous-mêmes témoins contre les gens. Accomplissez donc la Salâ, acquittez la Zakâ et attachez-vous fortement à Allah. C'est Lui votre Maître. Quel Excellent Maître ! Et quel Excellent Soutien. »

Al-Hajj, 78.

Au moins une dizaine de versets² dans le Coran soulignent cette même liaison, et même cette concordance, de l'islam avec tous « les gens du Livre ».

⁽²⁾Voyez la sourate 2 Ibrahim, 126 et 128, la sourate 10 Moïse, 84, la sourate 27 Saloman, 31, 38 et 42, La famille de Imran, 19 et 85.

Cette soumission qu'on trouve dans toutes les religions monothéistes, c'est « l'islam ». La différence est claire entre *mousslim* (musulman, soumis) et « croyant ». Être soumis (musulman), c'est croire en un Dieu unique et suivre ses commandements fondamentaux (les cinq piliers de l'islam). Être croyant, c'est croire en tout ce qui émane de Dieu, le mal ou le bien. Croire en Dieu, ses anges, ses livres (et non un seul livre qui est le Coran chez les musulmans), ses messagers et sans distinction³, croire aussi au destin, le mal que nous subissons ou le bien⁴.

⁽³⁾« [...] Dites : "Nous croyons en Allah et en ce qu'on nous a révélé, et en ce qu'on a fait descendre vers Abraham et Ismaël et Isaac et Jacob et les Tribus, et en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, et en ce qui a été donné aux prophètes, venant de leur Seigneur : nous ne faisons aucune distinction entre eux. Et à Lui nous sommes Soumis". » (*Al-Baqara*, 136).

⁽⁴⁾Il est ici du Bien de toutes choses qui nous arrive de Dieu à travers les lois divines instaurées pour assurer l'équilibre du cosmos (le cosmos étant un mot grec qui veut dire « le tout organisé »). Le mal n'émane pas de Dieu mais de l'être. Le Coran l'évoque clairement : « Tout bien qui t'atteint vient d'Allah, et tout mal qui t'atteint vient de toi-même. Et nous t'avons envoyé aux gens comme Messager. Et Allah suffit comme témoin. » (*An-Nisa*, 79).

Le Coran, en donnant le titre de « gens du Livre » aux juifs et aux chrétiens, voulait bien insister sur cette question de continuité, du cumul culturel et religieux qui a débuté avec Abraham « père des soumis » et qui s'est terminé par le prophète Mohammed. Le Livre est donc le même et unique, le livre de Dieu, et la religion, c'est-à-dire le mode de vie, de pensée et de croyance est le même, « l'islam » (la soumission). Les appellations sont différentes, mais le contenu est le même dans ses grands axes, avec de nouvelles directives et des applications dictées par le processus de changement dans le temps et l'espace. La continuité est bien marquée dans le Coran par le qualificatif, fréquemment répété, de *moussaddikane*.

Le *tasdik* employé dans le discours coranique impose au croyant de croire en tous les messagers et envoyés de Dieu, sous peine d'être considéré comme mécréant. Méconnaître un message ou un prophète, le maltraiter, le discréditer relève en islam de la haute mécréance. C'est dans cette perspective que s'inscrit la notion des « gens du Livre ». Les « gens du Livre » en islam doivent être bien traités, et il faut dialoguer paisiblement avec eux. Même le *Jidal* (la discussion polémique) n'est toléré avec les « gens du Livre » que dans les limites du respect :

Et ne discutez que de la meilleure façon avec les gens du Livre, sauf ceux d'entre eux qui sont injustes. Et dites: «Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers nous et descendre vers vous, tandis que notre Dieu et votre Dieu est le même, et c'est à Lui que nous nous soumettons». C'est ainsi que Nous t'avons fait descendre le Livre (le Coran). Ceux à qui Nous avons donné le Livre y croient. Et parmi ceux-ci, il en est qui y croient. Seuls les mécréants renient Nos versets.

Al-Ankaboot, 46-47

Le dialogue naît de la divergence et de la diversité, et sans cette différence de références, la notion de dialogue n'aurait aucun sens. C'est pourquoi on ne peut négliger ou nier les différends entre les musulmans et les « gens du Livre », des différends qui ont parfois mené à des luttes. Ici, on doit faire la distinction entre les positions et appartenances identitaires et la ligne purement religieuse. La première, étant du religieux, la seconde, quant à elle fait partie de la religion. La différence est dans les pratiques, dans la religion pratiquée.

Note

Cheikh Mohammed Abdou, éminent homme de culture et de la renaissance, dira après avoir visité l'Europe : « J'ai visité l'Europe, j'ai trouvé l'islam mais je n'ai pas trouvé de musulmans. J'ai visité des pays islamiques et là, j'ai trouvé des musulmans mais je n'ai pas trouvé l'islam ».

Ce qui a mené au conflit entre les religions monothéistes, ce n'était pas la ou les religions en soi, mais les gens qui détenaient la religion comme otage aux positions et appartenances humaines et non divines.

Cette compréhension du rapport entre religion, religieux et religiosité, allait s'égarer en islam après la fin de l'ère des califes orthodoxes. La dispute pour le politique allait briser la tendance divine réincarnée par Ali⁵, le dernier *Khalifa* (l'époux de la fille du Prophète, Fatima Zohra), au profit de la tendance politique machiavélique des Omeyyades, sous l'égide de Mouawia Inb Abû Sufyan et de son fils héritier Yazid Ben Mouawia. Une phrase fort reprise dans les récits historiques de cette période nous fait comprendre ce duel entre « religion » et « politique » : « Ce qu'il n'a été possible de prendre par le *Kor'an* [Coran] pourra être pris par le *Soltane* [pouvoir] ».

⁽⁵⁾Rappelons que les chiites étaient les premiers partisans de cet homme de foi, d'intégrité, d'honnêteté, de clairvoyance et de droiture. Ils l'ont soutenu contre Mouawia, qui était l'un des fils de l'aristocratie qoraychite. Son père Abû Sufyan n'embrassa l'islam qu'après l'entrée du Prophète à La Mecque. Il a été, parmi d'autres, gracié par le Prophète. Ils furent nommés *Tolakka* (le Prophète leur dit « partez, vous êtes *Toulakaa* », c'est-à-dire libres).

1.5.1. Les enjeux de la « réécriture » de l'oralité (*Tadwine*)

Comme on l'a précédemment souligné, « le religieux et le coranique » allaient être confrontés au « politique satanique » après la grande *Fitna* (la guerre fratricide), ce qui prit de l'ampleur après l'assassinat du quatrième *Khalifa* Ali et la prise par les mouawia du pouvoir politique, soutenus par la fraction tribale

des omeyyades en Syrie où il avait obtenu un soutien financier et politique quand il était gouverneur du Sham à Damas lors du *khilafa* de Othman (qui était lui aussi de la même fraction).

La prise du pouvoir par les Bani Oumia (les omeyyades) a provoqué le début de l'instauration d'une monarchie ayant comme capitale Damas, avec un système politique, idéologique et culturel basé sur le chauvinisme arabe, tribal, endoctriné par l'idée de la lutte anti-chiite.

La querelle dans les mosquées

Une guerre de trônes et mosquées fut déclarée entre les partisans du pouvoir en place et leurs rivaux, les chiites alaouites allant jusqu'à l'injure et l'insulte des deux parties dans les prières du vendredi. Il fallut attendre un siècle pour que le *Khalifa* omeyyade Omar Ibn Abdel Aziz fasse cesser cette querelle idéologique dans les mosquées, en introduisant un verset du Coran à la place des injures, dans le deuxième discours de la prière du vendredi, qui est suivi depuis lors et jusqu'à présent chez les musulmans sunnites : « Certes, Allah commande l'équité, la bienfaisance et l'assistance aux proches. Et Il interdit la turpitude, l'acte répréhensible et la rébellion. Il vous exhorte afin que vous vous souveniez » (*An-Nahl*, 90).

On voit ainsi le système politique passer d'un régime « démocratique », dans lequel le *Khalifa* est choisi et désigné par l'ensemble des musulmans ou de l'élite élue (un type de parlement ou de bureau), à un régime monarchiste, héréditaire, avec Damas comme capitale et non Médine (la capitale du Prophète et des califes orthodoxes).

Ce régime allait commencer à instaurer un État avec un pouvoir central gérant toutes les régions gagnées ou vaincues après des confrontations sanglantes⁶. Cette gestion politique et économique de toute la *Khilafa* allant du nord au sud et de l'est à l'ouest (Maghreb inclus) nécessitait l'instauration d'« administrations » sous forme de ministères ou de directions centrales. Ces *dawawines* allaient avoir pour tâches principales l'enregistrement des biens et des terres pour la tarification de la fiscalité religieuse, la *zakat* et la fiscalité administrative *kharaj* ou encore la fiscalité sécuritaire et d'assurance, la *jizia* appliquée aux « gens du Livre » dans le but de leur assurer la sécurité et la liberté du culte et de la citoyenneté. La gestion des troupes de l'armée, largement répandue sur tout le territoire conquis ou acquis, faisait elle aussi l'objet d'un grand intérêt de la part de l'État en pleine croissance.

L'administration centrale à Damas, ainsi que les administrations régionales, visaient l'organisation de l'État central et de ses citoyens sur des bases plus adéquates et modernes. L'écriture et le passage de l'oralité à l'écrit représentaient donc non seulement un choix mais une nécessité.

La consolidation de l'État ne pouvant être uniquement basée sur l'aspect économique, militaire, politique et social, la culture, l'histoire, la langue et la jurisprudence ont fait l'objet des premiers écrits. L'amour de l'écriture et le respect de la diversité culturelle étaient la règle, malgré des moments d'intolérance.

⁽⁶⁾Pour la première fois, le mausolée sacré de La Mecque, la Kaaba, a été catapulté par le commandant en chef de l'armée de Mouawia, lors de la répression de l'insurrection de Abdallah Bnou Zoubeir à La Mecque.

Cela devait être le début de la période du *Tadwine*, qui n'a pu être véritablement établi systématiquement suivi et appliqué qu'au début de la période abbasside (750-1258).

Les écrits de cette première période étaient souvent repris du patrimoine oral sous forme d'écrits subjectifs non historiques. On parle même (les chiites) d'histoires écrites pour le compte du *Khalifa* ou à sa demande, des récits d'histoire non historique ou manipulés à des fins idéologiques ou politiques pour discréditer les rivaux politiques, notamment les chiites.

Le hadith, longtemps éloigné du processus de transcription, commencera à faire l'objet d'un enregistrement, mais parfois dans la même optique idéologique.

La falsification de la religion à travers le texte sacré ou à travers la tradition des prophètes a toujours été un objet de préoccupation pour les musulmans, qui craignent que le facteur politique et temporel puissent être à l'origine des manipulations et des falsifications, comme cela a été le cas dans les religions monothéistes précédentes. Une véritable démarche méthodologique a été instaurée pour distinguer le vrai du faux.

Durant toute cette période et les périodes qui suivront, l'écrit et l'écriture formeront désormais un outil politique, idéologique, mais aussi culturel, religieux et scientifique auquel les « gens du Livre » ont concrètement participé.

1.5.2. L'enregistrement du hadith : la rigueur méthodologique

Vu l'impact de l'oralité et tout ce qui en découle, l'enregistrement des faits historiques ou des histoires parvenus à l'oreille de l'orateur lui-même devenu « écrivain » ou « écrivain » ne représentait pas un danger aussi grand que celui d'enregistrer la tradition prophétique (sunna) et sa biographie théologique (*sira*). Ceci allait se répercuter sur les fondements de l'islam et l'authenticité de ces textes fondamentaux que sont le Coran et la sunna (la *Bid'aa*, l'hérésie, étant le contraire).

La chaîne de transmission

Le *sanaad* (la chaîne de transmission) d'un récit (*riwâyah*) ou d'une tradition est constitué de l'ensemble des rapporteurs de ce récit, lesquels le relatent l'un à l'autre. Or il y a plusieurs moyens qui permettent au premier maillon de la chaîne de transmission d'avoir accès à un récit qui sera transmis par les autres maillons de la chaîne. Al-Chahîd al-Thânî a mentionné dans *Al-Derâyah* différentes façons de le faire.

C'est dans ce sens qu'une nouvelle « science » vit le jour, *Ilm el hadith*, la science du hadith, avec une rigueur méthodologique suivie incomparable, et ce, en vue de filtrer la sunna à la recherche de toute équivoque. Falsifier ses paroles et sa « sunna » représentait déjà une crainte préalable chez le Prophète. Un hadith *sahih* le précise :

« Les falsificateurs de ma *Sunnah* ont augmenté en nombre et vont augmenter encore plus après moi. Quiconque m'attribue volontairement quelque chose de faux, aura réservé sa place dans l'Enfer. Et quiconque vous rapporte un hadith [une tradition : parole ou acte] qui me soit attribué, examinez-le à la lumière du Livre d'Allah et de ce qui est établi de ma Tradition. Acceptez-en ce qui concorde avec le Livre d'Allah et ma Tradition, et rejetez-en ce qui contredit le Livre d'Allah et ma Tradition. »

Idem

On a donc commencé par classer ces rapports oraux, en distinguant deux formes de hadiths : hadith *sahih* (saint) et hadith *Ghayr Sahih* (faux), comme va nous le décrire Abbas Ahmad al-Bostani dans son ouvrage *Éléments de Science du Hadith*.

Abbas Ahmed al-Bostani nous informe au début que « [...] la tradition prophétique n'était pas fidèlement transmise dans son intégralité après près d'un siècle, chose qui peut être due à la nature de la mémoire humaine même, cela n'écarte pas [...] l'objet, de subversion, de modification tendancieuse et d'altération malsaine. Déjà du vivant même du Prophète, des propos et des actes lui avait été faussement attribués ». Il affirme par ailleurs les difficultés rencontrées dans ce domaine en disant : « Que dire de ce qui s'est passé après sa mort, où il était autrement plus difficile de contrer une information incorrecte ou tendancieuse le concernant ? [...] De plus, les motivations politiques et politiciennes, les idéologies et les écoles de pensées déviationnistes, les complots "des ennemis de l'Islam" ont joué un grand rôle dans l'altération de la sunna. Beaucoup de propos et d'actes du Prophète ont été effacés de la Sunna et beaucoup de faux hadiths s'y sont glissés », précise al-Bostani avant d'ajouter : « [...] Dans cette perspective, un travail très minutieux à été accompli en vue de raffiner et filtrer cette amas de "paroles prophétiques" pour en désigner le sain du faux, de l'inventé. [...] Cette science a d'abord été liée aux sources des rapporteurs. On dégagait deux formes de « sciences du Hadith » : *Ilm arrijal* (la science des rapporteurs de Hadith) et *Ilm addiraya* (la science des fondements du Texte) ».

Ainsi, comme l'a énoncé al-Bostani, les « oulémas du Hadith » ont divisé le hadith sain (*sahih*) en deux formes :

- **L'énoncé informatif concordant (*mutawâter*)** a lui-même été divisé :
 - **La concordance dans les mots** : c'est la transmission d'un énoncé informatif qui nous parvient avec une concordance dans les mots et le sens (le signifiant et le signifié).
 - **La concordance par le sens** : c'est la transmission d'un énoncé informatif qui nous parvient avec une concordance dans le sens et non dans les mots. Les rapporteurs nous le transmettent dans des versions différentes, mais portant toutes un même sens. C'est le cas par exemple des énoncés informatifs concordants transmis dans différentes versions mais soulignant tous le courage de Ali ou la générosité de Hâtim.

- **L'énoncé informatif à source unique** est l'énoncé informatif dont le nombre de rapporteurs n'atteint pas le quota requis pour la concordance – peu importe qu'il soit transmis par un rapporteur ou plus. L'énoncé informatif à source unique est de type conjectural : il ne conduit pas à la connaissance ni n'apporte la certitude.

Un long débat s'est engagé entre les oulémas au sujet **de l'acceptation et du refus de l'énoncé informatif à source unique** et de sa valeur d'argument dans les statuts légaux. Aussi se sont-ils rangés dans deux écoles, l'une refusant l'admissibilité de l'énoncé informatif à source unique en affirmant son incapacité à apporter la certitude dans le statut légal en raison de la probabilité du glissement d'un mensonge ou d'un élément subversif ou de l'erreur chez le rapporteur, l'autre l'acceptant en s'appuyant sur des arguments tirés du Coran et de la sunna.

Mais **l'énoncé informatif à source unique a fini par être admis**, et les oulémas l'ont adopté depuis lors dans la jurisprudence et dans la déduction des statuts légaux.

Le classement du hadith en quatre catégories

Selon les oulémas spécialistes de la science des traditions, le premier à avoir classifié le hadith en quatre catégories, dans l'école sunnite était al-Tirmithi. Dans l'école chiite (d'Ahl-ul-Bayt), cette classification n'a vu le jour qu'au cours du VII^e siècle de l'hégire, grâce au travail de Sayyed Ibn Tâwûs (décédé en 637 h.) et de son disciple, al-'Allâmah, al-Hillî. Mais cette classification a rencontré une vive opposition de la part d'une grande partie des oulémas de cette école.

Le but de cette mise en valeur de la science du hadith chez les musulmans depuis la seconde moitié du I^{er} siècle de l'hégire est de constater cette pertinence scientifique et objective suivie et la démarche méthodique empruntée pour réécrire l'oralité en général, mais surtout celle qui émanait de la seconde source de l'islam : la sunna.

Cette méthodologie repose sur l'esprit de l'objectivité et la rationalité. C'est le début du rationalisme écrit chez les musulmans, donc de la philosophie musulmane avec ses deux grandes tendances : acharite et mutazilite.

« La question de la prédestination et du libre arbitre, qui se pose derrière les querelles politiques, est certainement l'une des questions religieuses qui a donné lieu aux plus grandes controverses théologiques et philosophiques. Très tôt, dès le milieu du II^e siècle hégirien (VIII^e siècle chrétien), la théologie spéculative musulmane fondait son système philosophique sur le *qadar* qui désigne le pouvoir de l'homme de produire ses actes et d'en être responsable. Cette position avait trouvé des partisans jusque dans le royaume rostémide de Tahert (aujourd'hui Tiaret). La doctrine du libre arbitre se trouvait déjà chez les kharijites, dans leur théorie de la justice divine. Ils défendaient aussi le droit pour les croyants de choisir leurs chefs. L'hérésiologie musulmane qui les présente comme une secte rigoriste et intransigeante, leur reconnaît cependant un certain esprit démocratique. Il semble, d'après Abdul Rahman Badawi, que Ali Ibn Abi Tâlib considérait la liberté de l'homme comme "un état intermédiaire entre le déterminisme et le *tafwid* », le *tafwid* étant le pouvoir, accordé par Dieu à l'homme, d'agir et de choisir par une sorte de mandat ou de délégation de pouvoir qu'Il lui donne sur ses propres actes. Le fondateur du *Ilm el kalam* mutazilite, Wâsil B. Ata, affirmait, selon al-Sharastâni dans son *Kitab Al milal wa al nihâl*, que l'homme était libre dans ses actes et en était le créateur, vision que contestaient les *Jabriyya* appelés aussi *Jahmiyya* à cause de Jahm B. Safwân qui défendait la thèse du déterminisme, bien que de très nombreux versets coraniques reconnaissent

à l'homme le droit d'exercer sa liberté, à la condition que celle-ci ne devienne pas un absolu. Je crois que c'est Bossuet qui disait que "par l'appât de la liberté absolue, le mal est entré dans le monde". Suivant ce qui précède, aucun doute n'est permis sur les faveurs de l'Islam pour une position médiane entre le radicalisme libéral et le mythe d'un fatalisme musulman. Al Shahrastâni rapporte dans *Al Milal* que Abû Ali Al Jubbâi et son fils Abû Hâshim, qui ont dominé la pensée mutazilite, soutiennent, à la suite de Wâsil B. Ata, que "l'acte volontaire émane de l'homme, il lui est propre ; l'homme le crée". Une polémique fameuse a opposé sunnites et mutazilites sur ce sujet. Les mutazilites, qui font la différence entre "les actes libres" et "les actes engendrés", ont conscience que la liberté fait de l'homme une personne. »

Brahim Younessi (5 août 2008). *El Watan* (Algérie).

Les « gens du Livre », dont plusieurs furent de grands administrateurs, seront désormais un support et un lien entre les diverses sciences, notamment la philosophie parvenant des grecs. Ils seront un relais, avec d'autres intellectuels musulmans non arabes, perses en l'occurrence. Nombre de ces « gens du Livre » ont conservé leurs doctrines au moment où d'autres ont embrassé l'islam, et se virent participer à cette réécriture de l'oralité et à l'inculcation des sciences de la ration et de la nature.

L'administration abbasside

Afin d'assurer les alliances qui leurs permirent de conquérir le pouvoir, ils voulurent imposer le retour à l'islam originel. Les abbassides disaient vouloir appliquer l'islam idéal, préconisant une société sans classes, sous l'autorité d'un chef politico-religieux issu de la famille du Prophète. Les juges ou cadis nommés par le calife devaient appliquer la *chari'a*, unique norme admise. Dans un cadre moins religieux, un vizir fut chargé de réorganiser l'administration. Il y avait en effet de nombreux fonctionnaires, divisés *grosso modo* en deux clans de secrétaires (*kuttâb*) : les chrétiens nestoriens, liés au sunnisme et défenseurs de l'autorité du calife ; les musulmans chiites souhaitant au contraire affaiblir le souverain. Sous cette dynastie, l'économie fut prospère, les villes se développèrent, les arts et les lettres atteignirent leur apogée.

Une seconde tâche, plus importante, les attendra : le mouvement de la traduction.

L'auteur nous dira par ailleurs comment les oulémas du hadith ont essayé de filtrer au maximum ces *Riwayates* (rapports oraux) en faisant la distinction entre :

- **L'énoncé informatif entouré d'indices absolus**, c'est-à-dire l'énoncé informatif non concordant, connu ou non connu, mais entouré d'indices qui rendent obligatoire le fait de le considérer comme provenant absolument de l'Infaillible (le Prophète ou un imam d'Ahl-ul-Bayt). Ainsi, dira al-Bostani, « si un énoncé informatif nous parvient d'un rapporteur ou de plusieurs, et qu'il est entouré d'indices et de preuves qui nous apprennent obligatoirement qu'il provient du Prophète ou de l'Imam, cet énoncé est considéré comme appartenant incontestablement à la Sunnah. »
- **Le consensus unanime** : « C'est l'un des moyens indicatifs de la preuve légale et il est défini comme étant l'accord d'un si grand nombre de théologiens et de légistes sur un avis juridique qu'il est obligatoire de le considérer comme un statut légal. Donc le consensus unanime consiste en un décret (avis) religieux sur lequel les jurisconsultes sont unanimement

d'accord, sans que l'on sache sur quelle base législative ils se sont fondés pour émettre cet avis. Car ce consensus unanime indique l'existence d'une preuve de la *Sunnah* (sur laquelle ils se sont fondés), même si cette preuve ne nous est pas parvenue. C'est de cette façon que le consensus unanime est considéré comme l'un des moyens indicatifs de la *Sunnah*. »

Al-Bostani nous rappelle que la « réécriture de la *Sira*, n'étant pas permise au temps du Prophète, a dû être durement établie et il fallait une rigueur méthodologique qui se basait sur l'historicité et l'authenticité des faits, des dires et des pratiques. Dans ce sens, se basant sur la conduite des compagnons du Prophète, pouvait être un outil de travail. Il poursuit :

« [...] La conduite des Compagnons respectueux de la Loi est un sujet qui a fait l'objet de recherche chez les "ulémas" des fondements de la Jurisprudence (*Uçâl al-Fiqh*). Selon eux, si une conduite est observée par un grand nombre de Compagnons connaissant les statuts légaux et les observant, cette conduite est considérée dès lors comme un argument légal indiquant la preuve de son appartenance à la *Sunnah*. Le martyr Sayyed Mohammad Bâqer al-Sadr a expliqué de la façon suivante le sens de la "conduite des Compagnons connaissant et observant les statuts légaux", et sa valeur d'argument législatif : "Le pendant du consensus unanime est la conduite de ceux qui connaissaient et observaient les statuts légaux à l'époque des Infaillibles, ou à une époque proche de celle-ci, du fait même qu'ils connaissaient et observaient les statuts légaux. [...] Quant à la conduite des Compagnons connaissant et observant les statuts légaux, on peut la considérer en elle-même comme un indice de preuve légal, du fait que les dits Compagnons, lorsqu'ils observent une conduite, en leur qualité de gens connaissant et observant les statuts légaux, ont forcément appris cette conduite du Législateur. Mais on objecterait à cet argument que cette conduite des *mutachari`ah* pourrait ne pas traduire le statut légal du fait de la possibilité qu'ils aient négligé d'interroger l'Infaillible sur la conformité de leur conduite au statut légal, ou bien qu'ils en aient mal compris la réponse – si interrogation il y avait. Toutefois, cette possibilité s'affaiblit, selon le calcul des probabilités, à mesure qu'augmente le nombre de ceux qui ont observé cette conduite parmi les Compagnons connaissant et observant les statuts légaux. C'est pour cela que nous avons dit que la conduite des *mutachari`ah* est le pendant du consensus unanime, car tous deux sont fondés, en tant qu'indication du statut légal, sur le calcul des probabilités, mais à cette différence près que le consensus unanime représente une position théorique des jurisconsultes, relative aux décrets juridiques (*fatwâ*), alors que le second traduit une conduite religieuse pratique des Compagnons connaissant et observant les statuts légaux". »

L'approche anthropologique qui suscite l'observation participante a été respectée sans le vouloir faire. C'est dans ce sens qu'on parle d'une science du Hadith. Al-Bostani écrit :

« Ainsi, la conduite des *mutachari`ah* parmi les Compagnons du Prophète est une indication et une expression de la *Sunnah* du Prophète, et par conséquent elle est une preuve de celle-ci, c'est-à-dire une preuve du statut légal que le Prophète avait communiqué par son acte, son absence d'acte, sa parole ou par son silence approbateur, mais qui ne nous est pas parvenu, et que nous avons découvert à travers la conduite des *mutachari`ah* parmi ses Compagnons ou ceux de la génération suivante, lesquels l'ont appliqué dans leur conduite et leur pratique. Et cette conduite est l'indice de la *Sunnah* du Prophète. »

La fixation des *mutachari`ah* est autre statut légal qui s'est opéré par sa force d'application. Al-Bostani nous révèle ses formes comme suit :

- **La fixation des *mutachari`ah*** est l'un des moyens indiquant la *Sunnah*. Il s'agit d'un statut légal fixé dans l'esprit des compagnons du Prophète ou de l'imam, par une longue application, s'étendant sur deux générations ou plus. Sayyed Mohammad Taqî al-Hakîm, expliquant comment la fixation s'est opérée dans les esprits des *mutachari`ah*, écrit : « La fixation d'un

décret religieux dans l'esprit de l'opinion publique ne nécessite pas son application par deux ou trois générations ». Par cette fixation nous apprenons un statut légal sans en connaître sa référence. Elle devient donc un indice d'un statut légal dont la source est la *Sunnah* du Prophète.

- **La relation entre le consensus unanime et la conduite des *Mutacharri`ah*** : Le martyr Sayyed Mohammad Bâqer al-Sadr, traitant de la relation entre le Consensus unanime et la conduite des *Mutacharri`ah* et la fixation chez les *mutacharri`ah*, écrit : « Le consensus unanime en question, indique [révèle] un récit (*riwâyah*) non écrit mais vécu à travers le comportement et la fixation de l'ensemble des *mutacharri`ah* ». Il conçoit donc la conduite des *mutacharri`ah* comme un chaînon intermédiaire entre le consensus unanime et le statut légal.
- **La conduite des sages (*al-Sîrah al-`Oqalâ'iyah*)** : « C'est la conduite sociale des sages, en tant que tels, à l'époque du Prophète (ou de l'imam), conduite sur laquelle ce dernier se tait et ne la désapprouve pas. Le silence du Prophète ou de l'Imam constitue alors la preuve de la légalité de cette conduite ». « Ainsi, lorsque nous apprenons que les gens avaient une conduite sociale donnée à l'époque du Prophète (ou de l'imam) et que nous n'avons aucune preuve ou information indiquant que ce dernier l'eût condamnée ou interdite, nous pouvons en déduire qu'il l'approuve. C'est de cette façon que la conduite des Sages constitue une voie révélatrice de la *Sunnah* du Prophète. »

1.6. L'Islam, l'intelligentsia et la « renaissance »

1.6.1. Les musulmans et l'acculturation

Le grand essor scientifique et culturel réalisé par les abbassides, puis par l'Andalousie musulmane, ne pouvait se faire sans cette acculturation et ce dialogue des civilisations avoisinantes, notamment la Grèce, la Perse, la Chine et l'Inde. La philosophie, l'astrologie, la médecine, l'architecture ne pouvaient être reprises et révolutionnées sans cette tendance rationaliste engendrée par les « querelles linguistiques » d'ordre religieux qui finirent par arriver à une nouvelle science dite « sciences du parlé » (*Ilm el kalam*), qui fut la première étape de la philosophie musulmane. La tendance rationaliste mutazilite caractérisa le début des confrontations, donc du « dialogue », interne mais aussi externe.

Il faut ici souligner que la philosophie, « la mère des sciences », représente un élément clé dans l'étude de l'histoire de l'évolution de la pensée musulmane. On constatera par la suite que les perses musulmans ont le plus contribué en la matière, ainsi que dans d'autres sciences. En effet, l'héritage culturel perse a été à l'origine de cet essor. Cet héritage leur a permis de renouer avec la nouvelle

religion et d'en faire un élément d'épanouissement. L'islam, comme toutes les autres religions monothéistes, n'a pas entravé ni limité la pensée rationaliste. Bien au contraire, il a été à l'origine de cette pensée, malgré la forte pression de la tendance acharite, souvent soutenue par les pouvoirs en place.

Le calife Al-Mamoun

On rapporte qu'Al-Mamoun de tendance mutazilite, était le meilleur des califes abbassides en terme de politique, de science, de charisme, de bravoure, de tolérance, de justice, de générosité.

Vous trouverez plus d'information sur Al-Mamoun dans le site « bismillah ».

À noter que la majorité des philosophes musulmans étaient d'origine perse⁷. Parmi les plus renommés, seul Ibn Ruchd était de souche arabe. C'est dans ce contexte que s'inscrit la logique des écoles philosophiques et de jurisprudence et même celle des écoles linguistiques : les *madradas* d'el Koufa, de Bassora et de Médine.

⁽⁷⁾À notre sens, cela reflète l'hypothèse de l'héritage socioculturel mais aussi la nature et la forme de pensée en accord avec le paysage, les couleurs, la géographie accidentée, qui génèrent une forme de pensée plus complexe à l'encontre du monde arabe, à la géographie moins accidentée et aux couleurs réduites à deux, le bleu du ciel et le jaune du sable. Cette simplicité pourrait être l'une des multiples raisons la simplicité de la pensée arabe (l'oralité, la mémoire etc).

La succession des dynasties (omeyyades et abbassides en Orient et en Andalousie, kharijites et idrissides, puis fatimides en Afrique du nord) et la concurrence entre d'une part les « frères ennemis » et leurs alliés et d'autre par l'Occident grandissant qui découvre de nouvelles terres et ressources en « matière humaine » (esclavagisme) et matières premières, notamment la découverte de l'or sur le nouveau continent, ont abouti à cette forme de stagnation donnant l'impression d'un retrait de la civilisation arabo-islamique de la scène concurrentielle, au profit de l'Occident.

En fait, l'Occident, sortant du Moyen Âge, grâce à ce dialogue des cultures et cette acculturation et cette accumulation des acquis scientifiques récupérés par l'Andalousie multidisciplinaire et ouverte aux autres confessions et religions (principalement, juifs et chrétiens) et à l'énorme héritage de la civilisation gréco-romaine, auquel s'identifiait la plus grande partie de l'aristocratie et des monarques européens, allait se redéployer sur la scène économique. Jusqu'au début du XVI^e siècle, le commerce mondial avait été partagé entre deux puissances : la Chine et le monde musulman.

Profitant de l'accumulation de la richesse à mains de la noblesse dans les royaumes européens, l'Occident saura adresser cette noblesse au domaine scientifique et culturel. Une sorte de prise en charge des intellectuels et des chercheurs a été mise en œuvre sous forme d'initiatives individuelles ou « officielles », le but étant de pousser l'intelligence intellectuelle vers la créativité et l'invention.

Référence bibliographique

Pour plus de détails, voir l'ouvrage :

Georges Saliba (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge : MIT Press.

L'expansionnisme économique apporté par la découverte de la machine et du charbon va accélérer le rythme de production, ce qui va mener à la recherche de marchés : des marchés d'exploitation de la matière première et de la main-d'œuvre.

Colonisé sous différentes formes, par différentes nations européennes, le monde musulman, au cours du temps, allait se heurter aux sensibilités culturelles et religieuses de l'occupant : les guerres saintes, les croisades, allaient déformer et défigurer le vrai visage du colonialisme, le profit.

1.6.2. La renaissance du monde musulman

La renaissance du monde musulman, la *Nahda*, dès le début du XIX^{ème} siècle, sera marquée par la tendance libérale. Le libéralisme musulman s'avère être le fruit de « ce dialogue forcé des civilisations et des cultures » et de cette acculturation entre les deux rives, alors qu'il est aussi l'aboutissement de cette tendance rationaliste dite mutazilite.

L'intelligentsia arabe et musulmane du XIX^{ème} siècle, dotée de la pensée rationnelle acquise à travers ce dialogue des civilisations, se montrera révélatrice et réformatrice dans des domaines restés jusque-là tabous : le libéralisme politique, les libertés individuelles, la créativité, et la liberté de la femme.

Le libéralisme musulman et la culture politique

Le système politique représenté par le calife, imam, roi, sultan ou émir, comme nous l'avons déjà évoqué, s'appuyait souvent sur la façon d'interpréter la religion et la gouvernance : la gouvernance de l'individu par lui-même, et la gouvernance de l'ensemble de la *oumma* (nation) par l'individu. Ceci a provoqué un débat politique et religieux houleux sur la *khilafa* et la *Imama*, à l'origine des deux grands courants islamiques actuels : les sunnites et les chiïtes.

« Les fondements du pouvoir en Islam ont donné lieu à des divergences qui ont marqué tout le XX^{ème} siècle avec la publication du fameux livre de Ali Abderraziq *Al islam wa uçul al hukm (L'Islam et les origines de la gouvernance)*, en 1925, soutenant la thèse que "le califat n'a pas été négligé seulement par le Coran, qui ne l'a même pas évoqué, il a été ignoré tout autant par la sunna, qui n'en fait aucune mention". L'année précédente, le 3 mars 1924, le califat ottoman est aboli par Mustafa Kemal Atatürk qui a déjà fondé la République le 29 octobre 1923 et entrepris une vaste politique de laïcisation des institutions et de sécularisation de la société. Les apologistes du califat, qui ont violemment réagi à ces événements, ont conclu au complot contre l'Islam. »

Brahim Younessi (5 août 2008). *El Watan*. Algérie.

Le début de ce débat, presque oublié au fil du temps, et longuement mis à l'écart à la suite de l'effondrement du califat ottoman, se situe bien avant, avec Jamel Eddine El Afghani et Mohammed Abduh⁸, Riffa Tahtaoui et Abderrahmane Al Kawâkîbî, et se fait plus pesant avec Rachid Rida.

⁽⁸⁾Auteur de plusieurs ouvrages en arabe dont *L'Islam et le christianisme, Entre la science et la citoyenneté* et *La lettre du L'unicité*.

Al Kawākībī, sorte de « Montesquieu arabe »

Le chercheur marocain Mohammed Mouaquit écrivait dans son ouvrage *Du despotisme à la démocratie* : « Le despotisme n'apparaît plus comme inévitable et devient l'objet de réflexion chez les penseurs de l'époque. Ainsi, Abderrahmane Al Kawākībī, sorte de "Montesquieu arabe", impute au despotisme la responsabilité de la décadence civilisationnelle du monde musulman et fait dépendre de son élimination la renaissance de la civilisation musulmane. Al Kawākībī considère que le despotisme politique est à l'image du despotisme que l'individu porte en lui et qu'il applique dans ses relations avec autrui ».

« Le Cheikh d'Al Azhar, Ali Abderraziq, qui récusé le califat comme catégorie religieuse ou politique a provoqué une série de réactions négatives le condamnant et l'accusant de participer à une œuvre de destruction de la religion. Une avalanche de critiques acerbes s'est abattue sur Abderraziq, par des "savants" musulmans conservateurs et des intellectuels comme Mohammed Al Khidr Hussein, Mohammed Bakhit Al Muti'i et Aberrazzak Sanhoury qui a, en 1926, consacré au califat une thèse importante en langue française, dans laquelle il défend pourtant la nécessité de faire évoluer cette institution. »

Brahim Younessi « Algerie network info »

L'intervention de la langue étrangère et coloniale (le français ou l'anglais) allait soumettre ce débat à des positionnements culturels. Désormais, les langues, les cultures, les religions vont être introduites comme moyens de lutte idéologique entre les partisans du renouveau et les traditionalistes. La démocratie en tant que terme politique entre en jeu côte à côte avec le trio de la révolution française.

La laïcité sera intégrée dans le système politique, l'alphabet latin remplacera les lettres arabes : la Turquie rejoint ses origines byzantines.

Ce n'est pas uniquement la Turquie ou l'Égypte « turquisée » (avec Mohammed Ali Pacha) qui vont se préoccuper de la situation du politique et du religieux et du réformisme dans le monde musulman ; sous le protectorat ottoman, l'intelligentsia naissante des pays du Maghreb y adhèrera également sous différentes formes.

Khair Eddin Tounsi

Khair Eddin Tounsi (1820-1889) est l'un des plus éminents intellectuels à faire cette jonction entre la culture et la politique en Tunisie. Intellectuel, ministre puis premier ministre, il est considéré comme le père de la *Nahda* en Tunisie, où il fait instaurer la démocratie parlementaire. Il est l'auteur de *Akwam el masalik fi marifat ahwal el mamalik (Les chemins les plus droits pour connaître les états des autres États)* (1986, 2^e éd.). Alger : ENAL (en arabe).

Les libertés individuelles

Les libertés individuelles – dont la liberté de la femme –, assurées et protégées par l'islam (Coran et traditions prophétiques), seront la plupart du temps bafouées ou du moins non respectées. Le politique, géré par l'homme (par opposition à la femme) est loin d'être conforme aux directives de l'islam. Ce n'est plus la religion qui éclaire sans confusion la politique, c'est le politique qui gère tout et instrumentalise la religion.

Le réformisme religieux et social va se pencher sur l'enseignement et sur les valeurs morales authentiques de l'islam appliquées par les « gens du Livre » et négligées par les musulmans eux-mêmes.

Rifaa Attahtawi (1801-1873) était un éminent intellectuel réformiste, pendant le gouvernement de Mohammed Ali Pacha en Égypte. Celui-ci l'envoya en France dans le cadre de son projet de modernisation globale. Il sera l'un des premiers intellectuels musulmans à se pencher sur l'enseignement comme moyen de progrès. L'éducation de la femme en particulier a été l'une de ses préoccupations.

Disciple du cheikh Hasan Al Attar (1776-1834), Attahtawi fut choisi, après une formation traditionnelle à Al-Azhar au Caire, comme imam de la première mission universitaire envoyée en France par Muhammad Ali. D'une curiosité et d'une ouverture d'esprit remarquables, il acquit durant son séjour à Paris (1826-1831) une connaissance encyclopédique et subit l'influence des idées issues de la Révolution de 1789.

De retour en Égypte, il participa à un projet de réforme de l'enseignement à Al-Azhar, devint directeur de l'École Khédiviale d'Administration (1834), de l'École des Langues (1835), rédacteur en chef du premier journal officiel d'Égypte (*al-Waqâ'i' al-Misriyya*, 1840) et chef du département des traductions (1841).

Son œuvre considérable (27 ouvrages) est toute entière animée par une volonté de réforme intellectuelle fondamentale du monde ottoman : une relation de voyage (*Takhlîs al-ibrîz fî talkhîs Bârîz [L'Or de Paris]*), de nombreux essais (*Manâhij al-albâb [Direction des âmes]*, 1869 ; *Le Guide intègre dans l'éducation des filles et des fils*, 1872) et des traductions de *Télémaque*, du Code civil français ou de Montesquieu. Ses idées d'avant-garde, tant dans les domaines juridique, politique, social, littéraire que dans la définition nouvelle d'une nation égyptienne, ont eu une influence considérable sur l'esprit de ses contemporains et ont marqué la pensée égyptienne tout au long du XIX^{ème} siècle.

Rifaa Attahtawi ne fut pas le seul intellectuel à vouloir réactiver et moderniser la civilisation islamique en s'inspirant des idéaux de la Révolution française et de ses influences culturelles, idéologiques et économiques sur l'Occident et l'Orient. Beaucoup d'intellectuels redécouvrirent les bienfaits de l'industrie et la mécanisation des différents champs économiques. Et pour ça qui touche la culture, on doit remarquer l'industrie du livre et de l'édition en général. La presse, déjà introduite en Égypte par Napoléon, était au cœur de ce mouvement.

En 1830 en Algérie, à bord de la flotte dirigée par le maréchal du Bourmont, une imprimerie était déjà fonctionnelle pour servir la propagande. Les premiers tracts y étaient imprimés et distribués aux habitants d'Alger. L'idée d'une presse officielle en langue française, puis en langue arabe n'a pas manqué d'être investie comme moyen de communiquer avec les lettrés autochtones. Cette presse sera le support de la nouvelle intelligentsia maghrébine.

La libération de la femme et son droit à l'enseignement et à l'épanouissement socioculturel a souvent été au cœur de débats parmi les cercles des réformistes musulmans. Au moyen-Orient comme dans les pays du Maghreb, le débat ne cesse jusqu'à présent d'engendrer des antagonismes liés tantôt aux méfaits du colonialisme, tantôt aux normes et aux idéaux musulmans bafoués par la tyrannie de l'homme ignorant et des pouvoirs. La question de la femme musulmane n'est pas nouvelle : elle a été au centre des débats à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^e siècle. Les thèses de Mohamed Abduh et Kassem Amine sur les perspectives des nouveaux *ijtihad*s ; On lisait et on discutait l'œuvre de Tahar Haddad sur le droit des femmes musulmanes à l'instruction, à la liberté et à l'égalité, ainsi que bien d'autres auteurs qui invitaient à une approche du religieux compatible avec leur contexte.

Le monde musulman est le fruit d'une histoire : on ne peut continuellement lui nier son passé. Considérer son histoire et son islamité, c'est reconnaître son existence. Connaître et analyser ce passé permet aussi de découvrir que l'islam est libérateur. Mahdi El Mandjara, explique ainsi, au sujet du Maroc :

« [...] à la fin du XIX^e siècle, il y avait un mouvement moderniste Salafi qui venait pour dire que l'Islam est une religion dynamique, c'est-à-dire qu'il y a certaines constantes, mais qu'il y a une flexibilité énorme découlant de l'*Ijtihad*. C'est ce mouvement qui a motivé la défense des Droits de l'Homme et la lutte contre l'impérialisme et le colonialisme. Il n'y aurait pas eu de libération sans l'Islam. Cet Islam libérateur qui régnait dans tous les mouvements nationalistes traduisait une culture d'émancipation. [...] Cet Islam libérateur devenait ainsi aussi dangereux pour eux (le régime en place) qu'il l'a été lors de la période coloniale pour l'occupant. Par conséquent, ces régimes ont commencé à établir et à encourager des mouvements, des sectes, des traditions, bref un Islam hermétique et archaïque. Mais on oublie souvent que l'Islam est libérateur. C'est aussi pourquoi il ne faut pas dissocier la question de la femme musulmane de l'histoire politique du monde musulman. Et l'oppression résulte d'une gestion d'un pouvoir tyrannique. Poser la question de la libération de la femme sans forcément imposer une dualité, qui poserait les questions toujours et encore de la compatibilité de l'Islam et de la démocratie, l'Islam et la modernité. »

Pour plus de détails, voir le débat sur : http://oumma.com/spip.php?page=affiche_commentaire&tid_forum=21283

Et : <http://www.ripostelaique.com/Les-Arabes-les-femmes-et-la.html>

Conclusion

Depuis lors, Islam = modernité est donc devenu une équation qui suscite un travail fécond reposant sur l'islam rénovateur, basé sur la justice divine qui est censée être au-dessus de toute « justice » injuste.

L'intellectuel musulman du XXI^e siècle se retrouve au milieu de la tourmente : le retour aux sources et le refus catégorique du « temporel » ; vivre la réalité et le vécu en refusant toute forme de « régression » historique, ou bien relativiser et mettre à jour ce qui est « historique » et lire rationnellement les fondements de la religion.

Référence bibliographique

Pour plus de détails, voyez :

Omar Carlier, Fanny Colonna, Abdelkader Djaghoul, Mohammed el Korso (1988). *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950.* Alger : OPU.

Tahar Haddad

Vous trouverez information sur Vous trouverez plus d'information sur Tahar Haddad dans le site « saisonstunisiennes ».

Les deux grandes tendances, rationaliste et traditionaliste, ne cessent de se croiser au fur et à mesure que le dialogue s'étend parmi les peuples musulmans, parmi les peuples du monde entier mais surtout parmi les musulmans vivant en Occident.

Pour plus de détails, consulter les ouvrages de Malek Bennabi :

- (1990). *Le problème des idées dans le monde musulman*. Alger : Éd. El-Bayyinat.
- (1979). *Les grands problèmes de la civilisation*. Alger : Éd. L.I.P.A.
- (1968). *Islam et démocratie*. Alger : Éd. Révolution africaine.

2. L'Islam du vécu

Dans cette deuxième partie du cours, nous allons nous pencher sur le second stade d'acculturation et de cohabitation culturelles. Nous allons ainsi aborder quelques formes d'articulation anthropologique qui ont été justement engendrées par les différentes formes de confrontation culturelle, économique, politique et sociale évoquées dans la première partie, mais aussi les résultats du mariage de consentement et de raison, le brassage pacifique des cultures locales avec la religion et la culture arabo-islamique.

Nous nous concentrerons sur les pays d'Afrique du nord, essentiellement l'Algérie et le Maroc, dont nous prétendons mieux connaître les genres d'articulations et d'interactions entre les cultures berbères et la civilisation arabo-islamique.

Cette partie est donc consacrée à ce qu'on peut appeler « l'islam social » ou « l'islam populaire », l'objectif étant de faire la distinction entre l'islam et la pratique de l'islam, c'est-à-dire l'islam au niveau du vécu de la religion, au niveau humain et temporel de l'islam en tant que religion.

2.1. L'art de vivre ensemble en islam

Dans un premier stade, nous allons aborder le thème du vécu social en islam et de l'art de vivre en commun, puisqu'en islam, un vrai musulman ne doit pas dissocier *el imane* (la croyance) – qui est le second stade de l'évolution chez le musulman, après « l'islam » et avant *el ihsane* –, et *assalihate* (la bienfaisance).

Le beau en islam représente le centre d'intérêt du croyant. Les fondements essentiels des religions reposent sur l'amour. La beauté est définie dans le goût de vivre, de vivre ensemble, dans la cohérence et la cohabitation avec la nature, la tolérance envers les personnes et les êtres vivants qui nous entourent, quels qu'ils soient. On retrouve ces valeurs dans toutes les religions monothéistes. Le principe d'amour, du bon goût, est le même. Dans un hadith, le prophète Mohammed affirme que « Allah est beau et il aime la beauté ».

D'après 'Abdullah Ibn Mas'ud, le Prophète a dit : « "N'entrera pas au Paradis quiconque a le poids d'un atome d'orgueil dans son cœur." Un homme a dit : "Et si un homme aime les beaux vêtements et les belles chaussures ?" Il dit : "Allah est Beau et Il aime la beauté. L'orgueil c'est de refuser la vérité et de regarder de haut les gens" ».

Rapporté par Muslim

La beauté en islam est liée aux principes moraux : l'amour de la vie et de la nature en tant que reflet de la divinité. L'art de vivre en islam représente donc un modèle et un style de vie qui est un style médian, mi-matériel, mi-spirituel. Le sens du juste milieu est au cœur des pratiques du vrai musulman.

2.2. Le beau et la beauté en islam

La beauté et la bonté semblent dire la même chose en islam puisque la beauté ne peut être considérée comme telle sans son association à la bonté de la conduite. C'est la ligne de conduite chez le musulman qui donne à la personne le statut du beau. La bonté est donc l'essence du beau. Selon Abouddardà, le Prophète a dit : « Rien ne pèse plus dans la balance du Croyant le jour de la résurrection, que sa bonne moralité et son bon caractère ». La beauté est une qualité inhérente à l'homme, comme cela est clairement explicité dans le Coran notamment dans ce verset : "Nous avons créé l'Homme dans la forme la plus parfaite". » (*At-Tin*, 4). Nous distinguons qu'il y a la beauté sensorielle, trait commun à tous les êtres humains, et celle qui n'est accessible qu'à une minorité de personnes et renvoie à tout ce qui touche aux sentiments et aux sensibilités.

La beauté et la bonté

Comme l'a souligné Georges Balandier, « chez les peuples encore emprunts de spiritualité, la Beauté n'est pas une esthétique mais une éthique, expression de la Perfection intérieure. Par exemple, chez les Bambara du Soudan, *numa* signifie à la fois "bon", "beau", "bien" [...] l'idée de beauté paraît liée à celle d'action favorable, de perfection de l'être [...]. Pour les Soussou de Guinée, l'adjectif "beau" (*to-fan*) signifie très exactement : "bon à voir". »

Aimer tout ce qui est beau, en islam, veut dire aimer et adorer le Créateur, car la beauté et la bonté émanent uniquement de lui ; tout ce qui est mauvais, injuste ou laid vient de Satan ou de l'être humain lui-même.

« Tout bien qui t'atteint vient d'Allah, et tout mal qui t'atteint vient de toi-même. Et nous t'avons envoyé aux gens comme Messager. Et Allah suffit comme témoin. »

An-Nisa, 79.

La beauté et la bonté constituent des éléments clés pour la compréhension de la philosophie de l'islam. C'est ce qu'on appelle en islam *Fik'h el mou'amalat* (la jurisprudence des pratiques et des interactions) :

« Adorez Allah et ne Lui donnez aucun associé. Agissez avec bonté envers [vos] père et mère, les proches, les orphelins, les pauvres, le proche voisin, le voisin lointain, le collègue et le voyageur, et les esclaves en votre possession, car Allah n'aime pas, en vérité, le présomptueux, l'arrogant. »

An-Nisa, 36.

L'art de vivre en islam repose sur l'instauration de l'harmonie sociale, de l'entraide et de l'amour des autres. Aimer les autres impose la bienfaisance et la moralité des actions et des pratiques sociales dans les transactions. On ne peut trouver un verset coranique commençant par « Ô vous les croyants »

ou « Certes, les croyants... » sans être suivi de « ... qui font du bien », ce qui nous amène à dire qu'en Islam les pratiques sociales et les faits de bienfaisance comptent plus que toute autre chose, après la croyance en sa Divinité et son Unicité :

« Certes Allah ne pardonne pas qu'on Lui donne quelqu'associé. À part cela, Il pardonne à qui Il veut. Mais quiconque donne à Allah quelqu'associé commet un énorme péché. »

An-Nisa, 48.

La paix (*Salam*) est omniprésente en islam, dans le texte coranique comme dans la sunna. « Aimez vous », disait le Messie ; « répandez la paix », réplique le prophète Mohammed. Une seule règle unit les religions monothéistes, une seule loi : la loi Divine, avec comme but le bien-être de l'être humain et de tous les êtres. Une seule loi, où doit régner l'amour, la sagesse, l'humanisme et la paix.

« Dis : "Venez, je vais réciter ce que votre Seigneur vous a interdit : ne Lui associez rien; et soyez bienfaisants envers vos père et mère. Ne tuez pas vos enfants pour cause de pauvreté. Nous vous nourrissons tout comme eux. N'approchez pas des turpitudes ouvertement, ou en cachette. Ne tuez qu'en toute justice la vie qu'Allah a fait sacrée. Voilà ce qu'Allah vous a recommandé de faire. Peut-être comprendrez-vous. Et ne vous approchez des biens de l'orphelin que de la plus belle manière, jusqu'à ce qu'il ait atteint sa majorité. Et donnez la juste mesure et le bon poids, en toute justice. Nous n'imposons à une âme que selon sa capacité. Et quand vous parlez, soyez équitables même s'il s'agit d'un proche parent. Et remplissez votre engagement envers Allah. Voilà ce qu'Il vous enjoint. Peut-être vous rappellerez-vous. Et voilà Mon chemin dans toute sa rectitude, suivez-le donc. Et ne suivez pas les sentiers qui vous écartent de Sa voie. Voilà ce qu'Il vous enjoint. Ainsi atteindrez-vous la piété." »

Al-Anaam, 151-153.

Ces dix commandements sont identiques à ceux contenus dans l'Ancien Testament. Ils représentent les premiers piliers de la bonne conduite envers les autres pour partager avec eux.

2.3. L'amour de la beauté

Certes, la beauté n'est pas exclusivement spirituelle. Elle est aussi physique et matérielle. La propreté spirituelle ne peut être atteinte sans la propreté des organes : les ablutions, la *tahara*, la propreté vestimentaire, celle du corps et des lieux de prière, l'entretien des cheveux, des dents, de la bouche, des ongles sont toutes recommandées dans le Coran ou la sunna.

La beauté intérieure

À la Renaissance, au théocentrisme succède une primauté anthropomorphique, qui est « une modification radicale dans l'ordre des valeurs, le matériel prenant le pas résolument sur le spirituel, la beauté physique supplantant le rayonnement de ce que Platon appelait la beauté intérieure » (Marcel Brion).

Ibnul-Qayim (m. 751 h.) a dit, en commentant le hadith : « L'expression "Allah est Beau et Il aime la beauté" inclut les beaux vêtements sur lesquels on a interrogé dans le même hadith. Ceci est inclus par voie de généralisation, cela signifie que la beauté en toute chose consiste en ce qui est signifié ici ». Dans le *Sahih Muslim*, il dit : « Allah est Bon et accepte seulement ce qui est bon ». Dans *Sunan At-Tirmidhi*, il dit : « Allah aime voir les effets de Sa bénédiction sur Son serviteur ». Il a été rapporté qu'Abul-Ahwas Al-Jashami a dit : « Le Prophète m'a vu portant de vieux vêtements, en lambeaux, et m'a demandé : "As-tu une richesse ?" J'ai dit : "Oui." Il a dit : "Quelle sorte de richesse ?" J'ai dit : "Tout ce qu'Allah m'a donné de chameaux et de moutons." Il dit : "Alors montre les bénédictions généreuses qu'Il t'a données." ». Allah, glorifié soit-Il, aime que les effets de Ses bénédictions sur Son serviteur soient manifestes, car cela fait partie de la beauté qu'Il aime et cela fait partie de la gratitude pour Ses bénédictions qui forment une beauté intérieure (la beauté de caractère). Allah aime voir la beauté externe de Ses serviteurs qui reflètent Ses bénédictions sur eux et la beauté intérieure de leur gratitude envers Lui pour ces bénédictions. Parce qu'Il aime la beauté, Il descend sur Ses serviteurs des vêtements et des ornements avec lesquels ils peuvent avoir une belle apparence extérieure et Il leur donne la *taqwa* qui embellit leur caractère intérieur. Allah dit : « Ô enfants d'Adam ! Nous avons fait descendre sur vous un vêtement pour cacher vos nudités, ainsi que des parures. – Mais le vêtement de la piété, voilà qui est meilleur. » (*Al-Araf*, 26). « Allah les protégera donc du mal de ce jour-là, et leur fera rencontrer la splendeur (*nadhra*) et la joie, et les rétribuera pour ce qu'ils auront enduré, en leur donnant le Paradis et des [vêtements] de soie » (*Al-Anaam*, 11-12). Leurs visages seront embellis par *an-nadhra* (lumière de beauté), ils auront la joie et des vêtements de soie. De même qu'Allah aime la beauté dans les paroles, les actes, les vêtements et l'apparence extérieure, Il déteste la laideur dans les paroles, les actes, les vêtements et l'apparence extérieure. Il déteste la laideur et ses gens et aime la beauté et ses gens. »

Le Prophète et le Coran n'ont jamais nié que Mohammed soit un homme, un être humain avant tout, qu'il n'est ni ange ni immortel, qu'il mange comme tout le monde et se promène dans les marchés. Il est un être ordinaire qui sert d'exemple aux autres êtres humains. Le Prophète n'a jamais dit qu'il soit supérieur ou issu d'une autre race, donc tout ce qu'il fait peut être fait par les autres :

« Et Nous n'avons envoyé avant toi que des messagers qui mangeaient de la nourriture et circulaient dans les marchés. Et Nous avons fait de certains d'entre vous une épreuve pour les autres – endurerez-vous avec constance ? – Et ton Seigneur demeure Clairvoyant. »

Al-Furqan, 20.

Le professeur Mohamed Iqbal conforte notre analyse en ces termes :

Référence bibliographique

Article tiré du site troid.org.
Source : *Kitab Al-Fawa'id*, traduit en français par *Les salafis de l'Est*.

« Pour ce qui est de la beauté en tant que trait caractéristique du discours Coranique, il a été noté que le Livre Saint exhorte l'homme à "donner à la beauté une dimension morale" ». Il note par ailleurs que « Le discours Coranique est l'illustration même par les mots de la beauté de l'univers et que la vision du Coran à cet égard est tout à fait originale en ce qu'elle associe harmonieusement beauté et morale. Cette vision coranique considère que la promotion des arts et de l'esthétique est un prélude à l'élévation du sens éthique de la vie dans ses dimensions affective et fonctionnelle, voire une condition *sine qua non* pour contrecarrer toute velléité extrémiste. »

L'art de vivre ensemble en islam émane donc de la moralité dans les liens sociaux et dans la vie quotidienne. Selon Abouddardà', le Prophète dit ainsi : « Rien ne pèse plus dans la balance du Croyant le jour de la résurrection que sa bonne moralité et son bon caractère. Dieu déteste en effet tout grossier au parler impudique » (rapporté par Tirmidhi).

L'amour, la beauté, la bonté concernent les liens familiaux : les parents, et en premier lieu la mère⁹ et les fils¹⁰, puis les proches. Ils concernent aussi les liens conjugaux¹¹.

⁽⁹⁾Un hadith dit : « Le paradis se trouve sous les pieds des mères », tandis qu'un autre évoque l'histoire d'un homme qui demanda au Prophète lequel des parents il doit aimer le plus. Il lui répondit : « Ta mère ». L'homme lui dit : « Et qui encore ? ». Le Prophète lui répondit : « Ta mère ». L'homme pour la troisième fois lui demanda « Et qui encore ? ». Le Prophète répondit : « Ton père ».

⁽¹⁰⁾Une recommandation particulière est réservée à la mère, qui reproduit en quelque sorte le processus amoureux de la Création ; elle est l'humble dépôt dans lequel le miracle créateur peut s'opérer et qui se perpétue dans la tendresse enveloppante qu'elle a pour son enfant, à l'instar de celle que nous prodigue le Très Miséricordieux, le Tout Miséricordieux.

Quant à ceux qui ne sont pas tendres avec leurs enfants, Dieu n'est pas Miséricordieux avec eux. On raconte que le Prophète embrassait Al-Hassan Ibn 'Ali [son petit-fils] tandis qu'un certain Al-Aqra' Ibn Habis était en sa présence. Al-Aqra' lui dit : « Tu embrasses tes enfants. Je jure par Allah, j'ai dix enfants et je n'ai jamais embrassé aucun d'entre eux ! ». Ce à quoi le Prophète rétorqua : « À celui qui ne fait pas miséricorde, il ne sera pas fait miséricorde ». Unir et aimer, c'est garder saufs les liens de parenté.

« Celui qui respecte les liens de parenté n'est pas celui qui rend le bien par le bien mais c'est celui qui continue à respecter ces liens quand même ses proches les rompent » (rapporté par Al-Bukhârî).

⁽¹¹⁾Par le terme *mawadda*, dérivé de *wadd* et *wadûd* qui suggèrent l'enracinement, Dieu a qualifié de son Nom Divin l'amour des époux : « un des signes de Dieu est d'avoir créé des couples de vos âmes et pour vous afin que vous y reposiez en paix. Il a mis aussi entre vous l'affection (*mawadda*) et la miséricorde (*rahmah*) » (*Al-Furqan*, 21). Seule cette affection peut véritablement unir les époux : « Quand l'homme et la femme deviennent un, tu es ce un. Quand les unités sont effacées, tu es cette unité. Tu as façonné ce "je" et ce "nous" afin de pouvoir jouer au jeu de l'adoration avec toi-même, afin que tous les "je", les "tu" deviennent une seule âme, et soient à la fin submergés dans le Bien-Aimé » (Rûmi).

Comme l'ont déjà dit le Messie et le Prophète, l'ennemi, l'adversaire, a aussi sa place dans cette beauté de vivre ensemble : « La bonne action et la mauvaise ne sont pas pareilles. Repousse [le mal] par ce qui est meilleur ; et voilà que celui avec qui tu avais une animosité devient tel un ami chaleureux » (*Fussilat*, 34).

Semer l'amour et le respect pour l'autre pour une vie harmonieuse, repousser la rancune, tendre la main aux plus faibles, aux plus diminués, ne pas se lancer des injures, ne point espionner les autres : toutes ces recommandations en islam relèvent de la foi et de la moralité Divine :

« [...] vous qui avez cru ! Qu'un groupe ne se raille pas d'un autre groupe : ceux-ci sont peut-être meilleurs qu'eux. Et que des femmes ne se raillent pas d'autres femmes : celles-ci sont peut-être meilleures qu'elles. Ne vous dénigrez pas et ne vous lancez pas mutuellement des sobriquets [injurieux]. Quel vilain mot que "perversion" lorsqu'on a déjà la foi. Et quiconque ne se repent pas [...] Ceux-là sont les injustes. Ô vous qui avez cru ! Évitez de trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché. Et n'espionnez pas ; et ne médisez pas les uns des autres. L'un de vous aimerait-il manger la chair de son frère mort ? [Non !] vous en aurez horreur. Et craignez Allah. Car Allah est Grand, Accueillant au repentir, Très Miséricordieux. »

Al-Hujraat, 11-12.

Vivre en islam, c'est vivre la paix et la partager, vivre avec les autres même s'ils sont différents de vous. « La différence c'est la *Rahma* [miséricorde] », disait le Prophète. « Dieu ne regarde pas vos images, mais ce que vous faites ». « Il n'y a aucune différence entre un arabe et un non-arabe, la seule différence c'est la *takwa* [la crainte révérencielle] ». Tous ces hadiths affirment qu'être musulman, c'est être pieux envers tout ce qui entoure le musulman. L'illicite, l'interdit, le profane sont les résultats d'actions commises contre autrui, contre soi même ou contre le Créateur. Commettre des actes contre le Créateur implique un délit contre les créatures, et commettre un délit contre une créature, c'est rompre avec Dieu.

En arabe coranique, on qualifie le mécréant de *moujrim* – l'assassin est qualifié aussi de *moujrim*). Le mot indique la rupture. Être mécréant, c'est être en rupture avec la divinité – et être assassin c'est être en rupture avec la société. Donc vivre en harmonie avec les autres, c'est vivre pour la paix, en paix, par la paix.

Nos pratiques doivent être l'image de notre pensée : c'est la devise en islam. Or, tout ce qui brille n'est pas or. Les pratiques façonnent la pensée, l'obligent à se matérialiser davantage, à suivre l'instinct animal ou à faire un rapprochement entre le spirituel et le matériel qu'on qualifie de *Bid'aa* (toute innovation non conforme à la sunna).

2.4. Chanter en islam : le sacré et le profane

Comme nous l'avons commenté précédemment, l'islam du vécu pose énormément de questions quant à la conformité des actes et pratiques actuels des musulmans avec l'islam révélé. On se retrouve ici au cœur des débats actuels et passés entre modernistes ou réformistes d'une part, et traditionalistes ou rigoristes, appelés *salafi*¹², d'autre part. « Pratiquer l'islam tel qu'il a été pratiqué par le Prophète et ses compagnons (dans un temps et espace déterminés) ? ou accepter le temporel, le changement, et des actes et de nouvelles pratiques

⁽¹²⁾Le salafisme est un courant comprenant plusieurs tendances. Les partisans de l'une d'elles prônent la violence, se proclament « les défenseurs de l'islam orthodoxe » et rejettent toute innovation.

qui ne soient pas en contradiction avec les valeurs religieuses ? » Quoi et comment ? C'est ce que nous allons essayer de comprendre pour bien situer la civilisation islamique, laquelle n'est pas monolithique.

2.4.1. Chants et éthique

Chanter est sain et naturel : cela ne relève pas de l'interdit en islam. Ce qui n'est pas sollicité, c'est la chanson ou la musique dite *majina*, c'est-à-dire la musique ou la chanson, la danse ou toute autre forme artistique qui poussent vers la satisfaction des instincts animaux. L'islam, qui vise l'ascendance de l'être humain, considère que ces formes artistiques avec leurs contenus « non artistiques », à partir du moment où l'art est le synonyme du « beau », ne sont pas dignes d'un être humain projetant l'ascendance et l'évolution spirituelle qui fera de lui « l'homme complet ».

Ainsi, différents hadiths nous montrent cette nuance entre licite et illicite profane quant à la chanson, la danse ou la musique.

Hadiths au sujet de la musique et du chant

Dans ce contexte, le compagnon Abdoullah Ibné Oumar rapporte que le prophète Mohammed a dit : « En vérité, Allah a interdit le vin, les jeux de hasard, le tambour et le *ghoubayrâ* [instrument à six cordes, luth ou autre instrument de musique] » (Ahmad et Abû Dâoùd).

Abou Houraira, quant à lui, rapporte que le prophète Mohammed a dit : « Écouter [individuellement] les instruments de musique est un péché. Se rassembler pour le faire est un péché plus grave [*fisq*]. Y prendre du plaisir est du *koufr* [les savants ont traduit ici le terme *koufr* par manque de reconnaissance envers les bienfaits de Dieu] » (Abû Ishâq).

Il existe par ailleurs des hadiths qui rendent licites certains types de chant [embellir légèrement et de façon naturelle sa voix, sans s'efforcer de suivre les rythmes musicaux] et certains instruments musicaux comme le *douff* [tambourin], les jours de fête seulement : Aïcha [épouse du Prophète] raconte qu'« Abû Bakr est entré chez moi une fois, alors que deux fillettes parmi les Ansârs étaient présentes. Elles étaient en train de chanter les actes [de courage et de bravoure] des Ansârs lors de la bataille de Bou'ath. Mais elles n'étaient pas de véritables chanteuses. Abû Bakr dit alors : "Quoi ? Des instruments [de musique] de Satan dans la maison de l'Envoyé d'Allah ?" C'était le jour de l'Id. Le prophète Mohammed dit : "Ô Abû Bakr ! Chaque peuple a sa fête et c'est aujourd'hui la nôtre" » (Bukhârî).

Bouraïdah dit : « Le Prophète Mohammed partit une fois pour une campagne militaire. À son retour, une jeune fille noire vint le voir et dit : "Ô Envoyé d'Allah ! J'avais formulé le vœu que si Allah vous ramenait sain et sauf, je jouerais du *douff* [il s'agit d'une sorte de tambourin, qui existait déjà à l'époque du prophète Mohammed et qui était employé aussi bien pour la musique que lors des proclamations et annonces publiques] en votre présence et je chanterais." Le prophète Mohammed lui dit : "Si tu as réellement fait ce vœu, alors tu peux jouer... Dans le cas contraire, non." Elle commença alors à le faire. Abû Bakr entra et elle continua à jouer. Puis Ali entra et elle continua encore. Ce fut ensuite au tour de Ousmân d'arriver et elle ne s'arrêta pas. Enfin, Omar entra. Elle cacha alors son *douff* sous elle et s'assit dessus. Le prophète Mohammed fit alors la réflexion suivante : "Satan a peur de toi, ô Omar ! J'étais assis et elle était en train de jouer du *douff*. Abû Bakr est entré et elle a continué à jouer. Puis Ali est arrivé et elle a continué encore. Ce fut ensuite au tour de Ousmân [d'arriver] et elle ne s'est pas arrêtée. Enfin, lorsque tu es entré, ô Omar, elle a caché le *douff* !" » (Ahmad et Tirmidhi).

Il y a certains types de musique et de chants au sujet desquels il y a unanimité entre les savants des quatre écoles de jurisprudence sur leur interdiction. Il est à noter que le mot employé par les juristes sur ce point pour désigner

l'interdiction est bien *harâm* (illicite, répréhensible) et non pas *makrouh* (blâmable, déconseillé), souligne Koceila IsKariot dans un article intitulé « Musique et Islam ». Il les définit ainsi :

- « Tout chant n'ayant pas d'autre cadre et objectif que la distraction et le divertissement, sans aucun but acceptable au niveau religieux ou mondain, est interdit, qu'il soit accompagné de musique ou non.
- L'emploi d'instruments créés uniquement dans un but musical et n'ayant pas d'autres fonctions est interdit, qu'il soit accompagné de chants ou non.
- Tout chant ou musique conduisant à la négligence (à l'égard des devoirs religieux) ou au péché est interdit.
- De faire carrière dans la musique et la chanson ».

L'écrivain mentionne aussi qu'il « existe d'autres types de musique au sujet desquels il y a unanimité des savants sur leur caractère licite :

- Le chant de celui qui affine sa voix et l'embellit légèrement et de façon naturelle, sans s'efforcer de suivre les rythmes musicaux, et donc d'imiter les chanteurs, à condition que cela ne soit pas seulement par distraction et divertissement. Il faut que le chant soit motivé par une raison valable : comme le fait d'éloigner un sentiment de solitude, pour faciliter un long voyage, pour se donner du courage quand on fait un travail éprouvant, pour endormir un enfant, pour exciter sa monture, pour éloigner sa déprime, à condition également que les paroles prononcées ne contiennent rien d'interdit et à condition que l'on n'en fasse pas une habitude. Ce type de chants est tout à fait permis.
- Il est également permis d'accompagner ces chants par le *douff* (qui, rappelons-le, n'est pas un instrument purement musical), en certaines occasions spéciales, comme les mariages, les occasions joyeuses, les jours de fête etc. ».

Enfin, il souligne quelques points, sur lesquels les avis des savants divergent :

- L'emploi du *douff* dans des occasions autres que celles mentionnées ci-dessus.
- L'emploi du *douff* auquel sont attachées des clochettes.
- L'emploi du *qadhîb* (des baguettes de tambour) lors d'un mariage ou autre.
- L'emploi des autres choses qui ne sont pas des instruments purement musicaux et qui ne produisent pas de sons mélodieux (*moutribah*) tant qu'ils ne sont pas accompagnés par des chants. Exemples : le frappement des

mains, le battement sur une jarre, etc. D'après certains savants de l'école chaféite (comme Al-Ghazâlî), ces choses sont permises ; cependant, la majorité des savants des quatre écoles les considèrent comme *makrouh* (déconseillé, blâmable).

En fait, le rôle de la jurisprudence n'est pas de faire l'analyse de la *chari'a* mais de s'assurer que les pratiques ne mettent pas en cause les règles divines et prophétiques.

En réalité, l'illicite, le blâmable, l'indésirable et toute autre valeur ajoutée aux pratiques liées au quotidien, représente le traçage des espaces du vécu. Un hadith dit ainsi : « les péchés sont des zones qui appartiennent à Dieu ; celui qui s'approche de cette zone risque de s'y introduire » (Sahih Al-Bukhârî). Il définit l'espace illicite comme étant un pâturage appartenant à Dieu et considère que toute personne qui s'approche de ce pâturage risque de s'introduire dans un champ interdit.

C'est dans cette philosophie sociale que doivent s'inscrire l'illicite, le profane et le blâmable : le risque de s'introduire dans un « pâturage interdit », qui peut mener à la *Tahluka* (le mal) sur terre comme dans l'au-delà.

2.4.2. Les psalmodies et les chants sacrés

Chanter émane d'un besoin humain. Cela a un rôle fonctionnel, à l'instar des autres fonctions et sentiments cachés chez l'être humain, tout comme l'amour, le chagrin, les pleurs, le rire, etc. Il s'agit donc d'un besoin vital chez l'être humain. Comme il aime écouter une belle voix, une belle musique, il aime aussi la pratiquer dans la mesure du possible.

Chanter le Coran, chant licite

Les musulmans, par crainte de « s'introduire dans le pâturage », ont dès l'aube de la révélation créé le champ adéquat pour pratiquer « le chant licite » : chanter le Coran, à voix haute !

Le Prophète en personne écoutait lire le Coran à voix basse et touchante par son compagnon Abû Moussa Al-Achaarî, au point qu'il pleura un jour quand il l'entendit lire ce verset : « Certes, Dieu ne lèse [personne], fût-ce du poids d'un atome. S'il est une bonne action, Il la double, et accorde une grosse récompense de Sa part. Comment seront-ils quand Nous ferons venir de chaque communauté un témoin, et que Nous te [Muhammad] ferons venir comme témoin contre ces gens-ci ? » (*An-Nisa*, 40-41).

Les psalmodies ont donc été encouragées par le Prophète en personne. Il insistait sur la douceur de la voix, car lever la voix même en récitant le Coran relève de l'orgueil et de l'arrogance :

Ce contournement de la chanson et des chants connus avant l'Islam et même au cœur de l'Islam à La Mecque comme à Médine ; puisque les historiens nous rapportent un tas de noms et de chiffres des chanteuses à La Mecque sous la *Khilafa* des quatre califes orthodoxes même.

Les chanteuses (les *Kiyanes*¹³), bien qu'elles évoluaient dans les fêtes de mariages entre autre, restaient dans « la légalité » et ne chantaient que des chansons « patriotiques » ou à caractère religieux, éloignées des thèmes à tendance « instinctive ». Nous venons de voir comment Aïcha, l'épouse du Prophète avait un jour accueilli les compagnons chez elle et le Prophète l'avait défendu devant son père Abû Bakr. (Dans une autre situation, le Prophète permit à Aïcha de regarder avec lui, mais en cachette, jouer des abyssins dans la cour voisine.)

Les psalmodies ont donc remplacé, en général, la chanson, comme la poésie « religieuse », patriotique ou apologique avait remplacé peu à peu la poésie à caractère satirique, panégyrique ou celle de la fierté.

Cela ne dura pas longtemps. Les changements politiques survenus après la fin de la période orthodoxe vont faire renaître beaucoup de pratiques que l'islam premier a aboli ou blâmé, comme le vin, les chanteuses des espaces privés et/ou officiels et le retour des différentes thématiques poétiques longtemps interdites par les califes orthodoxes (*khilafa* rachidienne). Les périodes omeyyade et abbasside sont les premiers exemples avant celle de l'Andalousie.

L'expansion de l'islam et le changement de régime politique après la mort du dernier calife Rachidi Ali Ibn Abi Talib ouvrit les portes aux différentes cultures, anciennes ou nouvelles, pour se recycler, se reproduire et se mêler avec les cultures locales et créer des associations assez innovantes avec la « société musulmane ».

Ce phénomène socioculturel, cette ouverture, ce mariage frappant entre le profane et le sacré, cette diversité fondue par le temporel amènera à décrire ce qui s'est passé comme étant le produit d'un mariage mixte où des concessions ont été faites des deux côtés, sans contrainte aucune – des concessions négociées mais pas à n'importe quel prix. L'antagonisme, les rivalités, les querelles n'ont jamais cessé, et les acteurs eux-mêmes n'ont pas lâcher prise. Malgré tout, le temps, le quotidien, le besoin, le fonctionnel, le politique même, ont eu le dessus. Et « ce qui n'a pas pu être aboli par le Coran sera aboli par le Sultan » (le pouvoir), selon une devise dérivée d'une parole attribuée au troisième calife Othman Ibn Affan et appliquée dans un sens inverse par les omeyyades.

Citation

« "Sois modeste dans ta démarche, et baisse ta voix, car la plus détestée des voix, c'est bien la voix des ânes". »
Luqman, 19

⁽¹³⁾Abû el Faraj el Isfahani, dans son œuvre *El Aghni*, parle de plusieurs dizaines de *Kiyanes* (chanteuses jouant un instrument à cordes) au milieu du 1er siècle de l'hégire.

La chanson, contournée au début et remplacée par les psalmodies, aura subi le même sort que l'image, le dessin et la sculpture.

2.5. L'art de contourner l'art

Comme nous l'avons déjà vu, l'art est la représentation du beau et de la beauté, qu'elle soit interne ou externe, dans la forme ou dans le contenu, et la forme n'est en fin de compte que la représentation du contenu. Le terme de « beaux arts » semble être formé de deux synonymes, deux mots pour en dire un seul : beau ou art !

Contourner l'art suscite lui-même de l'art. Le mariage de couleurs qui est l'essence de la peinture artistique nous montre à quel point ce « travail » exige du goût, de la tendresse, de la finesse, mais surtout de l'élégance, lesquels relèvent eux-mêmes de l'art.

Certes, l'art est subjectif. Comme on dit, le goût et les couleurs, ça ne se discute pas. Et c'est cette « subjectivité objective » qui fait de l'art un modèle de pensée et un mode de vie.

L'art et la création en islam constituent un ensemble de règles de conduite. Se prendre pour le créateur de nos œuvres, c'est s'accorder une valeur en soi et donc nier ce qui fait notre valeur réelle, l'unité sous-jacente à tout ; c'est nier que les possibilités en nous ne nous appartiennent pas, que toute beauté est beauté d'emprunt. Dieu est l'unique source de toute vie, de toute beauté. Sans cette conscience virginale, toute « création » est une projection, une flatterie, une idolâtrie de l'ego, véritable écran au divin. Cette infatuation est appelée *shirk* en arabe, ce qui signifie « association à Dieu », le fameux péché contre l'Esprit, impardonnable dans les Évangiles, et qui « éconduit celui qui le manifeste ».

C'est cette philosophie de l'art en islam qui freine en quelque sorte le mouvement « artistique » de la période préislamique. L'art, les symboles, la magie en tant que forme artistique et les religions ont toujours cohabité. Plus encore, ils ont toujours été associés : la sculpture, les icônes, les danses, les chants ont toujours fait partie des rites et des rituels au point qu'elles éclipsaient le religieux.

La même chose s'est produite en islam. Le rite et les rituels ont forcé le religieux à en faire un associé dans les premiers temps, pour enfin se libérer du rituel religieux et imposer ensuite son indépendance.

Référence bibliographique

« Art et beauté » article paru le 11 décembre 2006 dans la revue en ligne *Aminour*.

Ainsi, vu que l'imagerie, la sculpture et toute forme de reproduction « d'un être qui possède une âme » a fait l'objet d'interdiction chez les juristes musulmans, par crainte du retour à l'idolâtrie, les musulmans se sont adonné aux autres formes artistiques parallèles, comme **l'architecture, les formes géométriques et la calligraphie**.

La Kaaba fut le premier grand symbole incitateur à la géométrie en tant qu'art, avant qu'elle soit conçue en tant que symbole. Toute une philosophie du temps et de l'espace intervient ici : L'art sacré de l'islam exprime sa doctrine : celle de l'unité divine, toute contenue dans sa profession de foi : « Il n'y a rien de divin que Dieu ». Fulgurante énonciation qui absorbe tout. De ce centre, origine et retour, toutes choses se déploient et convergent, flux et reflux, cœur de la vie. Sa correspondance symbolique s'exprime dans la Kaaba, centre liturgique de l'islam, cœur du monde.

Ce centre universel, qui est aussi le cœur de l'homme, est cubique en ce qu'il symbolise l'équilibre, le reflet de l'immutabilité absolue du principe divin. « La forme cubique est connexe de l'idée de Centre, car elle est comme la synthèse cristalline de la totalité de l'espace, chacune des faces du cube correspondant à une des directions principales : le zénith, le *nadir* et les quatre points cardinaux ». On pourrait parler de **géométrie divine**, et c'est cette géométrie, rythme dans l'espace et modèles mathématiques rationnelles de l'infini qui sera l'assise fondamentale de l'art islamique.

Témoignage d'une quiétude intérieure et quête d'absolu, l'art musulman pur exprimera l'essence divine, point unique sans forme et sans dimension, au-delà de toute imagerie qui donne l'impulsion première au mouvement et au rythme, ce rythme incantatoire qui est architecture de l'être, son mouvement interne comme les battements du cœur. C'est participer à la création non pas dans son mode de production – l'image n'est pas le modèle, le symbole n'est pas imitation – mais dans son mode d'opération, véritable symbolique cosmologique de l'univers.

« De même que le chiffre "un" produit tous les nombres sans en être affecté, tout va rayonner du Centre – Dieu – sans début, ni fin... telle l'arabesque ou la spirale qui émergent du point dont on ne saurait situer le commencement et qui se développent sans cassure ni interruption : le regard captif ne connaît pas de halte, telles ces figures qui se peignent, se sculptent, se cisèlent, se martèlent, se tissent comme autant de possibles [...] chatoiements de lumière des surfaces alvéolées et des plaques de faïence, danse cosmique dans l'entrelacs, préfiguration du Paradis dans l'ébauche herbacée, jaillissement du Verbe créateur par excellence dans la calligraphie [...] sur toutes choses, l'inépuisable beauté du *Fiat lux* divin ».

Référence bibliographique

« Art et beauté » article paru le 11 décembre 2006 dans la revue en ligne *Aminour*.

C'est cette splendeur émanant de la philosophie musulmane qui a fait jaillir « l'artistique » chez les musulmans en Andalousie comme en Inde, en Perse ou à travers le monde musulman, l'architecture et la calligraphie arabes ou perses qui avaient contourné l'art « idolâtrique » pour ériger des arts « pudiques ».

2.6. Islam et cultures autochtones : les formes pacifiques d'articulation

En moins d'un siècle, l'islam allait s'étendre au-delà de l'Arabie, de la Perse, des terres byzantines et de l'actuel moyen-Orient, pour couvrir les contrées de l'actuelle Afrique du nord et atteindre les rives de l'Atlantique.

Lamartine à propos de l'expansion de l'islam

Lamartine, dans un texte de sur la personne du prophète Mohammed, fait allusion à cette rapidité et cette ampleur de l'islam : « Enfin jamais homme n'accomplit en moins de temps une si immense et si durable révolution dans le monde, puisque moins de deux siècles après sa prédication, l'islamisme prêché et armé régnait sur les trois Arabies, conquérait à l'unité de Dieu la Perse, le Khorasan, la Transoxiane, l'Inde occidentale, la Syrie, l'Égypte, l'Éthiopie, tout le continent connu de l'Afrique septentrionale, plusieurs des îles de la Méditerranée, l'Espagne et une partie de la Gaule ».

En l'an 92 de l'hégire, les troupes de Tarik Ibn Ziyad sont aux portes de l'Espagne, avant de s'installer pour un bon moment sur les terres de la France actuelle (à Poitiers).

Cette expansion assez rapide par rapport à la pénétration romaine qui mit plus de trois siècles pour atteindre les frontières algéro-marocaines actuelles, ne peut être expliquée que par une approche liée au sens du Message et à ses effets, donc anthropologique.

Certes, les berbères autochtones n'avaient pas de grandes relations avec les arabes mais leurs affinités avec les phéniciens, avec qui ils fondèrent Carthage, leur offrait la possibilité de « dialogue » : la langue punique était la langue de Carthage. Elle fut utilisée par les « vassaux de Rome », tels que Juba I et Juba II, comme langue d'échange, de commerce et de négociation.

Les langues sémitiques

Les langues sémitiques appartiennent à la famille des langues afro-asiatiques, dont toutes les autres branches sont basées en Afrique. C'est en grande partie pour cette raison que certains linguistes considèrent le protosémitique comme originaire d'Afrique, faisant son apparition au moyen-Orient vers 4000 av. J.-C.

La langue ne pouvait donc pas représenter un handicap pour le dialogue. Les arabes et musulmans non arabes (*a'ajim*) connaissaient en fait d'autres langues que l'arabe, bien que ces langues n'étaient en fait que des formes de dialectes issues d'une même famille linguistique. De ce fait, l'outil linguistique ne posait pas de problème de communication majeur quant à la possibilité d'entente, de dialogue et d'échange.

Site web

Voyez l'arbre des langues sémitiques de Wikipédia.

Il est cependant nécessaire de préciser à ce propos que les premiers musulmans arrivés en *Ifriqiya* pour y édifier Kairouan, n'étaient pas en majorité des arabes mais plutôt des musulmans récemment convertis. L'armée musulmane était en effet beaucoup plus constituée de non-arabes que d'arabes. Les nouveaux « soldats de Dieu » tenaient donc à se faire enrôler sous la bannière du *Djihad*.

Les nouveaux « soldats de Dieu »

Dans son ouvrage *Connaissance du Maghreb*, A. Benachenhou rapporte que « L'armée était composée de Yéménites, de Maadites et de Syriens et s'était grossi d'un fort contingent de Coptes d'Égypte, fraîchement islamisé, dont la foi ardente était aiguësée par les victoires successives de l'armée musulmane au Yémen, en Syrie, en Irak et en Perse. »

[A. Benachenhou (1971). *Connaissance du Maghreb*. Éd. populaire de l'armée, Algérie (p. 71).]

Les troupes qui n'avaient pas édifié auparavant des postes avancés ou des bases militaires dans les pays conquis étaient obligées de se replier sur Kairouan après chaque passage « islamisant », ce qui donnait aux tribus païennes berbères le temps de revenir à leur croyance d'origine. On rapporte ainsi douze actions d'apostasie chez les berbères, surtout chez ceux de l'extrême ouest (Maroc actuel), apparemment à cause de son éloignement du centre, de Kairouan.

La conversion des berbères

Louis Rinn rapporte que les berbères étaient en grande majorité chrétiens (donatians). À l'arrivée des premiers musulmans, les idolâtres se faisaient rares. Il mentionne par ailleurs que les berbères « avaient été séduits par la simplicité de la formule islamique et avaient adopté sans répugnance cette religion nouvelle qui ne heurtait en rien ni leur unithéisme chrétien, ni leurs doctrines égalitaires ».

[Louis Rinn (1884). *Marabouts et Khouanes*. Alger : Éd. Adolph Jourdan (p. 3).]

2.6.1. L'islamisation pacifique

Nous avons déjà exprimé que le mot *islam*, en arabe, signifie « s'en remettre à Dieu dans la confiance », c'est-à-dire « se mettre en état de paix », paix, *Salam*. *Salam* et *islam* sont issus de la même racine. La confiance, comme la défiance, est une réaction vis-à-vis du message de Dieu, le prophète, qu'il soit Moïse, Jésus ou Mohammed, n'étant que le messager et le représentant de la volonté divine auprès des humains. Le prophète pour l'islam est un être humain comme tous les autres même s'il est doté de grandes qualités, chargé ainsi d'accomplir la volonté divine sur terre pour le bienfait de toute l'humanité.

Répondre l'islam c'était donc faire parvenir ce message exprimant cette volonté divine à tous les êtres humains, c'est-à-dire maîtriser les tendances non conformes aux règles de justice voulue par Dieu au dessus de toutes les lois humaines.

Répondre l'islam, c'était donc répandre la justice divine déviée et pervertie par les actes des humains mus par l'égoïsme et l'inconscience. L'adoration des idoles, à commencer par l'ego humain, semait les dissensions, l'inégalité et la tyrannie entre les gens de la même communauté, et suscitait des rivalités avec

des confessions rivales. Les lois qui régnaient étaient celles du plus fort et des plus fortunés. Combattre l'idolâtrie entendait par conséquent établir les lois du Dieu unique. C'est à partir de ce principe que l'islam fera choisir les païens entre la conversion à l'islam ou la confrontation. Se convertir à l'islam, c'était accepter ses règles et lois divines, faire acte de témoignage qu'il n'y a qu'un seul et unique Dieu, que Mohammed est son messenger.

Les « gens du Livre » avaient le choix entre conserver leur religion ou embrasser la nouvelle religion. Conserver sa religion et ses droits de citoyenneté exigeait de verser un impôt nommé *Jizya*, sorte d'assurance de l'État envers ces citoyens de confession non musulmane qui sont ainsi considérés *Ahl Adhimmah* (les protégés).

Il faut dire qu'au cours des siècles, l'islam tel qu'il a été révélé, n'a pas toujours été entièrement respecté par les tribus berbères, notamment par les politiques. Ces défaillances sont donc de nature politique et non religieuse. Les autochtones islamisés auront une grande marge de manœuvre quant à leur culture et patrimoine artistique anciens. La nouvelle foi n'a pas imposé pour ainsi dire une adaptation sociale par acculturation des autochtones nouvellement convertis ; bien au contraire, elle a veillé à ce que la culture d'origine fasse partie intégrante de la culture musulmane. Ce processus va s'opérer au travers de motivations personnelles et de moyens éducatifs, ce qui suscitera chez les nouveaux convertis une sorte d'adaptation par la mise en conformité de leurs anciennes pratiques culturelles avec les principes de l'Islam.

Les autochtones se sont vite imprégnés de la sagesse des premiers musulmans venus partager avec eux « le morceau de pain, d'olive ou de datte ». En effet, ces nouveaux venus ne ressemblaient nullement aux autres colons, qui eux, avaient conquis leur espace, confisqué leurs terres et leur bétail et réduit à l'esclavage hommes, femmes et enfants. C'est pourquoi les autochtones ne tardèrent pas à s'identifier culturellement à ces nouveaux venus « en paix, en amour et en frères en Dieu ». S'identifier de la sorte à l'islam n'impliquait aucunement la négation des origines culturelles et linguistiques, de rejeter ses liens de sang, mais tout simplement, de se conformer aux attitudes et pratiques de l'islam et à ses valeurs éthiques. Les berbères, à l'instar des autres autochtones, ne manquaient pas d'us et coutumes propres. Cependant, les pratiques humaines ont toujours tendance à dévier des valeurs humaines pour des raisons propres à l'être humain, qui penche beaucoup plus vers la partie matérielle de ces valeurs plutôt que vers la partie spirituelle.

Référence bibliographique

René Basset (1910). *Recherches sur la religion des Berbères*. Paris : Éd. Ernest Leroux.

2.6.2. Les pratiques et le sacré

L'islam n'a interdit dans ces pratiques culturelles que le côté « malsain » pour l'homme. Cependant, cet homme trouvera par conséquence des formes de cohabitation, de contournement et d'articulation. C'est ce qu'on note dans les chants, la musique et les danses « sacrés », à travers les pratiques soufies. Le soufisme est au cœur de l'islam, c'est une pratique philosophico-mystique, donc pratiquée par une élite des illuminés, qui ne tarda pas à atteindre des couches plus larges de la société pour devenir une pratique sociale institutionnalisée à travers les tariqas, les voies, les confréries et les zouias.

Roland Laffitte écrira dans l'un de ses travaux de recherche : « L'islam serait incapable de séparer le spirituel et le temporel, donc le sacré et le profane, et de là viendraient bien des maux des sociétés islamiques. Mais la critique est trop dépendante d'une optique où le spirituel et le sacré sont exclus de la vie pour que nous lui accordions quelque poids. L'islam, comme religion et comme culture, est parfaitement capable de distinguer le spirituel et le temporel, mais refuse précisément de les séparer. Comme un couple de danseurs, ces deux notions marquent tour à tour des pas parallèles et alternés, voire opposés, pour décrire tous les possibles de l'unité. Il serait étrange de reprocher à l'islam cette conception, d'ailleurs commune à de nombreuses cultures non occidentales, si l'on admet qu'un grand problème de la modernité fonctionnelle, le mal-vivre que nous éprouvons, vient justement de l'exclusion du spirituel de tous les espaces de la vie, de la destruction de la danse du profane et du sacré. Brûlante est la douleur du corps des sociétés islamiques en proie à de terrifiants déchirements. Pourtant, à quelques nuances près, le problème est partout le même pour tous les membres de notre monde-village. »

Les pratiques et le temporel ont toujours eu ce « dialogue » historique en vue d'harmoniser le vécu social et faire en sorte que le religieux ne soit pas en conflit avec le culturel et vice-versa. Ce dialogue sera mené progressivement par tous les acteurs de la société musulmane.

Dans ce sens, les danses folkloriques, loin d'être considérées « sacrées » ou « profanes », feront l'objet d'un symbolisme « fonctionnel » et seront reprises comme représentations du social dans l'imaginaire populaire. Dans ce sens, on constate que la thématique des danses folkloriques en général se polarisent autour de trois thèmes : le travail de la terre, les combats guerriers et la femme.

L'impact de l'islam est distinct quand au troisième thème, la femme : les danses mixtes seront petit à petit réduites aux proches. Un adoucissement, au niveau du symbolisme et des formes de représentation, s'est opéré sur différentes formes de danses guerrières, de chasse et féminines (ou les danses de « tentation »). Dompter une bête ou une femme procédait de la même scène de représentation artistique. On voit les restes « adoucis » de ces formes de représentation dans différentes danses chez les tribus berbères marocaines et algériennes, notamment le *Ahidous* et *el Arfa* ainsi que les danses des *chioukh* avec

Références bibliographiques

J. Chevalier (1974). *Le soufisme dans la tradition islamique*. Paris : Éd. Culture, arts, loisirs (p. 133).

J. During (1988). *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*. Paris : Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes » (p. 172).

les danseuses. On les retrouve aussi chez les touaregs du sud algérien, les rguibat au Sahara occidental et la région de Tindouf au sud algérien, et les femmes des ouled nayel (sud-est algérien).

L'adaptation des danses mixtes

Dans une danse berbère appelé *ahidouse* au Maroc ou *soff* en Algérie, qui était à l'origine une danse mixte, aujourd'hui, avec l'islamisation de la région, on ne tolère cette mixité que dans des conditions précises : les hommes, qui dansent avec leur fusil ou leur bâton symbolisant le sabre ou le fusil, entre deux rangs (*soff*) de femmes, doivent être de la même famille que les femmes, qui chantent accompagnées de leurs tambourins. Ces hommes doivent être maris ou très proches des femmes (*maharim*).

L'influence de l'islam a certainement bouleversé un grand nombre de rites et rituels liés aux pratiques païennes, mais ce que nous essayons de comprendre, c'est la survie de certes traditions que ont côtoyé toutes les civilisations et différentes religions.

Certes, l'islam pluriel a pu et su s'articuler autour des traditions orales et populaires, laissant au temps et aux autochtones eux-mêmes la tâche de s'intégrer dans les valeurs et éthiques musulmanes. Les berbères, qui devinrent les premiers défenseurs de l'islam¹⁴ en Afrique du nord, comme les perses ou autres musulmans de souche *A'ajami* (non arabe), allaient même combattre les « arabes égarés du vrai islam ». Leur durcissement et fanatisme religieux procédaient de cette crainte que l'islam ne soit piétiné par les ambitions politiques et tribales chauvines et non était loin de l'esprit des anciens colonisateurs.

Les berbères vont donc, et d'une manière pacifique et surtout par conviction, accomplir un mariage historique entre la culture autochtone et la nouvelle religion.

Certes, les non-arabes islamisés n'étaient pas tous des idolâtres. Il y avait bien des juifs et des chrétiens avant l'islam, et leurs cultures ainsi que leurs coutumes allaient constituer avec l'islam une complémentarité complexe. Les juifs et les musulmans avaient parfois les mêmes fêtes et vénéraient les mêmes marabouts. Les juifs autochtones venus environ 2000 ans avant J.-C. (les *toshabim*), s'identifiant beaucoup plus à leurs coutumes nord-africaines, refusèrent les dictats des juifs *migorashim* (venus d'Andalousie), surtout dans le domaine du code de la famille, la *halakha*.

2.6.3. Rites et vénération

Le même phénomène d'articulation s'est produit dans le champ rituel religieux. Nous allons voir à présent quelques exemples anthropologiques chez les berbères arabisés et islamisés des régions frontalières algéro-marocaines.

⁽¹⁴⁾La rébellion kharijite contre les gouverneurs omeyyades et l'établissement de l'État rustumide ibadite et des deux royaumes souffris à Tlemcen (les Beni Ifrène) et à Sijilmasa (les Beni Madrar, sud du Maroc) en témoignent.

Référence bibliographique

A. Benachenhou (1971). *Connaissance du Maghreb*. Algérie : Éd. populaire de l'armée, (pp. 286-308).

Comme chez leurs frères berbères de Kabylie, où survit encore une tradition dite *Anzart* (Anzar est le maître des eaux, et « la fiancée d'Anzar » est dédiée au roi des eaux), les tribus de la région Beni Snouss¹⁶, célèbrent jusqu'à présent une coutume appelée *Taghonja*¹⁵ (« la louche »).

⁽¹⁶⁾ À l'extrême nord-ouest de l'Algérie, à quelques kilomètres de la frontière avec le Maroc, les beni snouss sont d'origine berbère tachelhit (les chleuhs) et appartiennent à la grande fraction berbère des sanhadja (des tribus sédentaires descendantes de la fraction baranis).

Ce même rituel est pratiqué chez les beni snouss. La fiancée est remplacée par une poupée en paille. Le cortège de jeunes filles et de jeunes garçons la hisse sur un long bâton au-dessus des têtes en chantant et implorant Dieu qu'il leur fasse couler le ciel et les rivières.

Cette fête coutumière tire ses origines d'un rituel païen. Les berbères adoraient en fait le Dieu de la fertilité. Comme on le constatera, on a dû adoucir la croyance dans une autre divinité, en remplaçant le mot « Dieu » dans la tradition orale par « le maître » (maître des eaux) pour éviter « l'association » (*Chirk*), chose qui n'est pas tolérée en islam.

Le rituel a également connu un mélange de rite culturel coutumier (païen) et de « prière de l'arrosage » (*Salat el Istis'ka'a*) : au moment où les jeunes, tous vêtus de chaumes, signe de sécheresse, chantent la pluie en levant la poupée en chaume, les hommes et les notables sortent eux aussi au sanctuaire du Marabout pour faire la prière de l'arrosage. Il s'agit là d'un mariage entre la culture ancestrale païenne et les pratiques musulmanes. On retrouve ces phénomènes un peu partout où l'islam est arrivé, même chez les tribus arabes une fois islamisées.

2.7. Musiques et chants « sacrés »

Le sacré a toujours été lié au profane. Mais dans notre approche, il ne s'agit pas du sacré d'un point de vue philosophique mais plutôt d'un point de vue anthropologique, c'est-à-dire de « la forme » qu'on donne au « contenu ».

Ce qu'on qualifie ici de « sacré » ne désigne en aucun cas « l'autre musique ou chant » différent de profane, c'est plutôt un qualificatif « fonctionnel ». On qualifie cette musique, ces chants et ces danses de « sacrés » sans qu'ils le soient vraiment, du moins par rapport à la jurisprudence et aux jurisconsultes.

Musique et chant « fonctionnels »

Les peuples d'ascendance africaine ont toujours eu une très haute perception de la musique et du chant, et cela depuis l'époque pharaonique. Chansons populaires ou sacrées, les paroles mises en musique revêtaient des genres différents selon leur finalité sociale et culturelle : chants liturgiques (pour les cérémonies religieuses), chants pour le travail (semailles, récoltes, construction d'infrastructures...), chansons familiales (mariage, naissance, berceuse...), chansons populaires (fêtes, contes, deuil...), chansons militaires (chant de guerre, chant de chasse...).

[AfricaMaat]

⁽¹⁵⁾ Une célèbre chanson du même titre a été chantée par le groupe marocain Nass el Ghiwan dans les années 70, dans le style des *gnawa* (musique sacrée maraboutique des Noirs du Maroc et d'Algérie).

La Taghonja

H. Genevois a recueilli des éléments sur ce rite en Kabylie et nous montre à quel point ce rite païen subsiste encore, sans toutefois entrer en confrontation avec les pratiques musulmanes.

L'art « sacré »

« On ne peut parler d'art sacré, du moins dans les religions du Livre, à savoir le judaïsme, le christianisme et l'islam, que dans la mesure où cet art s'inscrit dans une vision théocentrique de l'homme. Le problème de l'art chrétien, c'est qu'il correspond depuis la Renaissance à une conception anthropocentrique de l'univers et même, depuis un siècle environ, à un état du monde dont l'homme est désormais absent. L'art islamique, lui, est demeuré dans une conception théocentrique et c'est pourquoi il peut être appelé, dans ses manifestations les plus diverses, un art sacré ou un art traditionnel. »

Jean Moncelon

La musique ou les chants sacrés sont en fait des formes musicales et artistiques populaires qui s'articulent autour d'une thématique religieuse ou un genre lié au spiritualisme populaire des confréries.

2.7.1. Le Gnaoui

La chanson Gnaoui qui est une chanson arabo-africaine aux formes rituelles complexes de danse, chant, extase, semble avoir pris petit à petit son indépendance vis-à-vis du champ religieux antique et actuel (l'islam), sans toutefois s'en dissocier complètement. L'instrument musical principal était le tambour ou le tamtam, c'est-à-dire les instruments à percussion, étant donné que la danse représentait le point central de ces chants chez les noirs d'Afrique.

Les Gnawas

Les Gnaouas ou Gnawas sont, uniquement pour une partie d'entre eux, des descendants d'anciens esclaves issus de populations d'origine d'Afrique noire (Sénégal, Soudan, Ghana). Le terme Gnawa identifie spécifiquement des marocains, et la grande notoriété internationale des Gnawas du Maroc a imposé le nom Gnawa à leurs homologues du Maghreb. Ils furent amenés par les anciennes dynasties qui ont traversé l'histoire du Maroc et en partie celles de l'Algérie et de la Tunisie, en commençant par l'empire almohade pour les travaux et les bâtiments des palais et le renforcement des armées (garde noire reprise par les dynasties marocaines suivantes). La constitution en confréries des gnaouas à travers le Maroc s'articule autour de maîtres musiciens (les mâallems) et/ou de rituel, des joueurs d'instrument (quasi exclusivement les qraqech (ou *qraqeb*) – sorte de crotales – et le gambri), des voyantes (chouaafa), des médiums et des simples adeptes. Ils pratiquent ensemble un rite de possession syncrétique (appelé lila au Maroc, diwan en Algérie) où se mêlent à la fois des apports africains et arabo-berbères et pendant lequel des adeptes s'adonnent à la pratique des danses de possession et à la transe.

Dans les anciennes civilisations noires d'Afrique, en l'occurrence les dogons, « tout rythme musical produit par un tambour ou tout autre instrument peut être traduit en formules types qui représentent la parole de cet instrument, elle-même interprète de la voix du moniteur ou des ancêtres réglant la marche du monde », nota Oscar Pfouma dans son ouvrage *L'Harmonie du monde* « Ainsi, jouer d'un instrument pour l'Africain, c'est en fait le faire "parler". Musique et Parole sont un tout car les instruments ne sont que les portes paroles du divin (*Nommo*) ou des ancêtres lumineux séjournant près du divin, qui "continuent à assurer le maintien en équilibre de l'univers et de la société des hommes". »

Référence bibliographique

Oscar Pfouma (2000).
L'Harmonie du monde. Paris :
Éd. Menaibuc.

La musique comporte encore la vertu prodigieuse de féconder et de vivifier "car elle est de la même essence que l'eau, source de vie". Les dogons affirment que cette substance subtile est logée à l'état latent dans le corps de l'homme "en compagnie des huit graines qui constituent les principes vitaux de la personnalité". L'art du poète ou du chanteur consiste à rendre la parole fécondante et vivifiante. À ce titre, la musique est aussi utilisée en Afrique dans le cadre de la médecine pour guérir (ou plutôt vivifier) les malades. Le couple parole/musique est ainsi à la base de toutes les conceptions musicales et cosmologiques négro-africaines ».

Les noirs d'Afrique, réduits à l'esclavage, n'auront plus que « leurs chaînes » entre les mains et les pieds. Enchaînés et guidés vers les centres de transit, ces esclaves emprunteront le bruit et les cliquettements des chaînes pour en faire une musique émanant d'un instrument appelé actuellement *karkabou* (le mot vient du son produit par cet instrument, le bruit des chaînes).

Les confréries ont par la suite pu s'aménager avec la culture de ces esclaves affranchis et islamisés qui faisaient jaillir de leurs entrailles la souffrance et le désarroi. Le besoin de la purification et la recherche de l'extase ont fait de ces danses et de ces chants (qui ne sont en fait que la répétition monotone du nom d'Allah, Mohammed, ou des courtes phrases sous forme de louanges à Dieu et des prières sur son messenger).

Abd, « esclave » et « serviteur de Dieu »

En arabe religieux, le mot *Abd* veut dire à la fois « esclave » et « serviteur de Dieu ». On ne fait la distinction qu'en mettant le mot au pluriel : *Abid* voudra dire « les esclaves », tandis que *ibad* veut dire « serviteurs ».

Ainsi, le Gnawi chanté par les Gnawas va être utilisé comme un genre musical, mais pas au sens fonctionnel religieux donc, loin d'être une véritable musique sacrée, le Gnawi se joue actuellement comme un genre indépendant de toute forme religieuse, sans que cela n'exclue la possibilité d'intervention dans les occasions cérémoniales sociales ou religieuses tel que le *Mawlid Ennabawi* (l'anniversaire du Prophète), les mariages ou autres fêtes populaires.

2.7.2. Les *meddahates* : les panégyriques féminisés

L'islam populaire a donc à la fois associé et dissocié le religieux du culturel. Il n'y a en fait pas de musique ou de chants sacrés en Islam. La psalmodie du Coran, sa lecture en groupe et à voix haute chez les musulmans nord-africains est la seule chose à considérer comme « sacrée » (si tant est qu'on considère la psalmodie comme un chant, ce qu'elle n'est pas, du moins du point de vue de la jurisprudence).

Le cas des maghrébins

Bien que le Coran ne soit lu et psalmodié que d'une manière individuelle, pour développer le *Sam'a* (l'écoute), les maghrébins, seuls parmi tous les musulmans du monde, le font

Référence bibliographique

J.-Ph. Omotunde (2007). « Les racines africaines de la musique noire d'aujourd'hui ». *Afrik@raïbes mag.*

en groupe : une manière de le faire apprendre à des gens qui ne savent ni lire ni écrire l'arabe dans ces sociétés colonisées par la France.

On constate que les pays du Maghreb comptent le plus grand nombre de gens qui apprennent le Coran par cœur dès leur jeune âge.

Les chants de femmes appelés *meddahates*, tolérés parmi les femmes uniquement, se sont transformés en passant du *madih* (apologie du Prophète), c'est-à-dire de ce qu'on considère comme sacré ou religieux, aux thèmes les plus profanes, beauté masculine ou féminine, tentation, etc. Mais les *meddahates* ont conservé leur nom, et leur production ne sort pas de la sphère féminine. Donc un genre féminin, chanté par et pour les femmes.

Les groupes de femmes *fkirates* (« les humbles » ou « les pauvres en Dieu »), comme on les appelle à l'ouest de l'Algérie, sont restées dans la logique soufie maraboutique : l'unique thématique présente dans ce genre est l'apologie du Prophète et de ses compagnons, les louanges à Dieu et le récit des longs poèmes populaires dits par les grands marabouts, chefs de confréries, comme Ramzia Sidi Ahmed Moussa (d'Adrar, dans le Sud algérien), *El Yakouta* de Sidi Abdel Kader, des *Ouled Sidi Cheikh* de Labiodh (sud-ouest algérien), etc.

Les groupes d'hommes récitant ces poèmes et pratiquant les mêmes rites, dont le *dhikr* et *el Awrad*, comme c'est le cas pour les femmes, s'appellent les *foukaras* (« les pauvres »). Ces groupes de chant sans accompagnement, ou avec des instruments de musique tels que le tambourin ou tambour ou tam-tam, sont des groupes qui appartiennent aux confréries et qui ne sortent pas de la logique thématique dictée par la *tarika*. Les pratiques des confréries sont évidemment variées et diffèrent de l'une à l'autre. Les danses et les instruments musicaux, même s'il s'agit uniquement du *douff* (tambourin), toléré par la tradition musulmane, ne sont pas tolérés parmi les confréries chérifiennes (descendantes des petits-fils du Prophète). Par contre, pour d'autres, comme les aïssaoua notamment, l'utilisation des instruments de musique est indispensable pour la *hadhra*¹⁷.

⁽¹⁷⁾La *hadhra* peut varier dans les détails et en importance selon par exemple qu'il s'agit d'un *mousssem* qui est la fête patronale d'une confrérie ou d'un *lemma* (assemblée, groupe) donné par des particuliers et auquel assistent les aïssaouas. Pour plus de détails, voyez l'article « Aïssaoua ».

La musique Aïssaoua

L'art Aïssaoua comprend les instruments suivants :

- Un double tambour en terre cuite à deux peaux frappées à l'aide de deux baguettes ou *tabla*, utilisé seulement par le *moqqadem* (chef de la *taïfa*, groupe maraboutique).
- Une petite percussion digitale en terre cuite, en forme de sablier ou *tarija*. On l'utilise d'une main.
- Des tambours à deux faces portés à l'épaule et frappés à l'aide de deux baguettes ou *tbila*.
- Un bol en cuivre retourné frappé à l'aide de deux baguettes ou *tassa*.
- Un instrument à percussion digitale, le *bendir*, lourd, entouré de petites cymbales ou *boujnajin*.

- Enfin un hautbois ou *ghaita* (le prononcer *raïta*), seul instrument mélodique (au nombre de trois).

2.8. Poésie et chant populaire : l'interaction des formes et des contenus

Les cultures populaires sont en fin de compte la mémoire collective d'un peuple. Elles englobent, sous forme d'accumulation historique, toutes les formes culturelles orales, traditions, modes de pensée basés sur les légendes, le mythe, les paraboles, les contes tirés des expériences vécues. Les cultures populaires sont de ce fait le résultat et le symbole de la richesse culturelle humaine. Elles sont le résultat historique des tragédies humaines, des luttes, des guerres, des querelles ethniques et politiques mais elles sont aussi le fruit de l'acculturation, du dialogue, de transactions, des communications survenues sous toutes les formes, de gré ou de force, à travers le temps et l'espace. Les cultures populaires montrent à quel point existe ce brassage culturel entre individus, entre groupes d'individus et entre peuples.

Comme nous allons le voir, la poésie populaire constitue un champ culturel où se dessinent ces trames des différentes références identitaires.

2.8.1. La poésie populaire : langues et identités

On appelle aussi « la poésie populaire » *chi'ir el malhoun* (la poésie dialectale).

La poésie dialectale

On confond généralement le mot arabe classique *malhoun* qui veut dire « la poésie qui ne respecte pas la grammaire et les règles de la langue arabe classique » et *moulahhan* qui veut dire « composition musicale ». Ainsi, beaucoup de gens croient que *chi'ir malhoun* désigne « la poésie chantée », alors que cela signifie « la poésie dialectale », c'est-à-dire la poésie à base de vocabulaire qui échappe à la grammaire.

La poésie populaire maghrébine, que nous avons choisie comme exemple d'étude, peut être divisée, du point de vue linguistique, en deux formes : la poésie populaire arabe et la poésie populaire berbère.

Nous allons nous pencher plus particulièrement sur la poésie populaire arabe, la poésie populaire berbère étant limitée historiquement et géographiquement. Cela ne veut nullement dire que cette dernière soit en train de disparaître mais le développement et l'évolution de l'algérien berbère et son adhésion à la modernité ont changé ses priorités, ce qui n'est pas le cas pour le Maroc où les berbères ont conservé leurs coutumes et traditions orales, dont la poésie populaire.

Nous devons distinguer dans ce contexte, plusieurs formes de « poésie populaire » (arabe ou berbère) : la *qasida*, le *zjal*¹⁹ et les *ahazij*¹⁸.

Références bibliographiques

Pour en savoir plus sur la poésie populaire berbère, voyez :

Mohammed Aziz Lahbabi (1967). « Florilège poétique arabe et berbère ». Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée (vol. 3, num. 3 pp 215-217).

⁽¹⁹⁾Le *zjal* est un type de poèmes chantés, avec des paroles et une structure faites pour être chantées. Il s'agit d'une forme proche du *Mouachah* andalou, c'est-à-dire la poésie arabe classique chantée en Andalousie, ce que Ibn Khaldoun appelait *A'aroud el balad* (« la poésie du comptoir »).

⁽¹⁸⁾C'est un style à caractère folklorique, sous forme de refrains. Un refrain en deux vers est répété à plusieurs reprises avant de passer au deuxième refrain en seconds vers, qui n'a aucun lien thématique avec le premier.

La *qasida* – forme à laquelle nous allons nous intéresser le plus pour son impact et sa présence au Maghreb – est un genre purement arabe. Nous avons précédemment souligné la présence de la poésie dans le monde arabe, son impact sur la société et sa fonction de communication dans une société orale. La *qasida* populaire (connue aussi dans le dialecte parlé algérois comme *laqcid*) est un long poème en arabe parlé.

Cette forme littéraire en arabe dialectal est elle-même composée de deux genres : la *qasida* citadine et la *qasida* bédouine. On retrouve là cette dualité sociologique dans les pays du Maghreb (et aussi le reste du monde arabe), qui s'est reproduite à travers des siècles de mouvements et de processus inachevés, une dualité qu'Ibn Khaldoun a pu développer par la suite dans sa théorie de *açabiya* (« l'esprit du corps »).

La dualité et le duel permanent entre la « citadinité » (*el Hadar*) et la vie de la campagne ou encore « la bédouinité » (*el badawa*), représentent la pierre angulaire dans la compréhension des formes d'acculturation et de mariage historique entre les différentes cultures amenées à se heurter l'une contre l'autre avant que ne soit établi un pacte d'entente pacifique entre les différentes composantes sur ces terres « du coucher du soleil » (Maghreb).

Il s'agit de deux genres de poèmes en langue arabe dialectale qui sont en fait une représentation du système socio-économique et du mode de vie. L'imaginaire dans la poésie citadine n'est pas la même que dans le poème bédouin.

Site web

Pour plus de détails sur les genres de la chanson maghrébine, consulter le site Chaabi dialna.

La chanson juive du Maghreb : l'interculturalité

Le plus marquant dans ce type de poèmes et de chansons est la pluralité, l'hétérogénéité, la perméabilité. Ces poèmes citadins sont conçus ou chantés dans le style andalou et ses dérivés : le *cha'abi* (*cha'abi* veut dire « le populaire ») à Alger, le *hawzi* (qui désigne « la chanson de la périphérie ») à Tlemcen (dans l'ouest) et le *malouf* (qui veut dire le genre musical habituel, donc populaire) à Constantine (dans l'est), avec la présence de chanteurs juifs, qui ont eu une grande influence sur ce genre de poésie et de chant, que ce soit en Algérie, au Maroc ou en Tunisie. On peut l'expliquer par le mouvement de l'émigration collective des juifs vers les villes côtières des pays du Maghreb après leur expulsion d'Espagne en 1492.

La culture du « vivre-ensemble » vécue en Andalousie ou ailleurs dans les pays arabes et musulmans, a été à l'origine de cette cohabitation avec les arabes et berbères musulmans de l'Afrique du nord. La culture était arabo-berbère, islamo-mauresque et judéo-arabe.

L'âge d'or de la *convivencia* en Andalousie

« Le vécu dans l'Espagne tolérante des trois religions est rentré dans la légende. Les Séfarades ont conservé un souvenir quasi-mythique d'une époque qui a connu un degré d'acceptation mutuelle extraordinaire et un essor scientifique qui a propulsé l'Andalousie à l'avant-garde des civilisations du Moyen Âge. L'âge d'or de l'Espagne musulmane s'échelonna du IX^e au XII^e siècle avant que les fondamentalistes de la dynastie almohade n'y mettent fin. Ce fut essentiellement sous la dynastie omeyyade d'Espagne que l'âge d'or a atteint son apogée. Il y eut dans l'Espagne chrétienne, notamment sous le règne d'Alphonse X, une tentative d'ouverture et de tolérance connue sous le nom de *Convivencia*, avant que le fanatisme religieux et l'Inquisition n'aboutissent à l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492, suivie de celles des Maures dix ans plus tard. »

David Bensoussen (2006). *L'Âge d'or séfarade en Espagne – Grandeur et décadence de la Convivencia*. Montréal : Les Éditions du Lys.

Un grand nombre de musiciens et chanteurs juifs ont été à l'origine de la « mondialisation » de la musique andalouse. Les juifs d'Algérie, du Maroc et de Tunisie, comme leurs ancêtres andalous, ont transféré le savoir arabo-musulman d'Andalousie au monde entier, et leurs descendants ont fait de même avec la musique et le chant andalous.

La poésie et la musique andalouses des juifs du Maghreb se concentraient au début dans les villes côtières qui ont accueilli ces « migrants » (venus du nord vers le sud !). Il s'agit donc d'un genre artistique purement citadin.

Comme il y avait des poètes, des musiciens et des chanteurs juifs un peu partout, les arabes, les berbères puis les turcs se sont tous donnés des styles propres.

Poésie et chant : espèces et espaces

Du point de vue sociologique, la distance entre citadinité et bédouinité s'est certes beaucoup rétrécie dans le monde d'aujourd'hui. Cependant, du point de vue culturel, la bédouinité est toujours vécue dans un espace « citadin ».

L'accumulation et les interactions culturelles se manifestent à travers les comportements socioculturels des individus et des groupes sociaux. La poésie populaire en langue arabe dialectale connue dans les pays du Maghreb, en dehors de celle qui a évolué dans les milieux citadins, et chantée dans le genre *malhoun*, *cha'abi*, andalou ou d'autres styles, est d'origine hilalienne. La sociologie de la répartition des tribus et zones d'où proviennent les grands poètes, nous amène en Algérie (où les hilaliens ont eu un impact important) : les régions de Biskra, Aflou, Laghouat, El Bayadh, Saida, Bel Abbas, Tiaret, M'sila, Bous'ada, Djelfa, El Oued. Les hilaliens, qui ont sillonné les hauts plateaux de l'est vers l'ouest, ont ainsi transféré les formes et les contenus de la poésie arabe classique. Les images, les références identitaires, le style, la syntaxe, « le poétique de l'espace », la thématique, ont tous été empruntés à la mémoire arabe collective.

Site web

Pour plus de détails sur l'histoire des relations entre les Arabes et les Juifs, consultez :

Leïla Salam (2007). « Juifs et arabes : histoire d'une symbiose ».

Site web

Vous pouvez lire un article sur ce sujet dans le forum « bladi.net »

Référence bibliographique

Slimane Zeghidour (1982). *La poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*. Paris : Karthala.

La musique andalouse, dont les débuts se situent chez les grandes familles andalouses qui occupaient le centre des cités et des *casbah*, a été allégée et popularisée par les habitants fraîchement sédentarisés ou émigrés vers les villes, qui s'installaient tout autour des noyaux citadins. La musique purement andalouse sera empruntée par les habitants locaux (berbères et arabes) sous le vocable de *hawzi* (ou *gharnati*, « Grenade ») dans l'ouest algérien, *malouf* (provenant de Séville) à l'est, et *cha'abi* au centre (Alger).

Les périphéries, où se concentrent les couches populaires, ont beaucoup contribué à l'essor de la musique et de la poésie citadines. La femme chanteuse ne sera pas admise dans les centres, et ce sont les périphéries qui vont récupérer ces femmes chanteuses. Le cas de Chikha Titma, qui au début de sa carrière a été exclue des milieux de « notables » (Tlemcen) nous donne une idée de cette conjoncture et de cette mutation socioculturelle.

Ceci explique comment et pourquoi les chanteurs citadins ou bédouins partageaient les mêmes poèmes, les mêmes poètes, mais que chaque chanteur composait et interprétait dans son propre style : « citadin », *hawzi*, *malouf* ou *cha'abi*. Il est à relever que les paroles du genre musical purement andalou gravitaient autour du *mowachah*, poème classique propre au style andalou.

L'espace maghrébin où va se développer une société rurale, pastorale et citadine, avec un nombre assez important de colons français, italiens, corses, espagnols, maltais, alsaciens, juifs, chrétiens et sans religion, connaît une interférence artistique, littéraire et linguistique phénoménale. La division sociale de l'art n'est plus de règle. La femme rentre alors sur la scène culturelle comme chanteuse mais aussi comme poétesse. Le poème bédouin ou le poème citadin n'est plus une forme artistique à caractère identitaire. Il relève désormais du goût et de l'affinité.

Les poétesses populaires

Un grand nombre de poétesses populaires furent connues au Maghreb dès le début du XIX^{ème} siècle. Actuellement, les régions déjà citées comptent des dizaines de poétesses. La poésie féminine dans la région d'El bayadh (sud-ouest algérien) est connue sous le nom de *gawl*. Il est pratiqué par et pour les femmes, mais aussi dans d'autres thématiques, notamment nationalistes durant la résistance populaire après 1830 et la guerre de libération nationale.

2.8.2. Langues et dialectes : les interférences linguistiques

Les dialectes sont un phénomène socioculturel dû au processus historique de toutes les civilisations du monde, et l'arabe n'échappe pas à cette logique. Les dialectes ont été connus au moment même où l'arabe classique (qui est en fait le dialecte des tribus mecquoises, les qoraychites) allait se répandre par le biais de l'islam (d'où l'appellation de « civilisation arabo-musulmane »). Comme nous l'avons vu, le monde musulman a connu la diversité linguistique dès le I^{er} siècle de l'hégire, comme résultat de l'évolution historique (le temps) et socioculturelle (les acculturations).

Au Maghreb, le phénomène sera plus complexe, dû à l'intervention d'autres facteurs historiques, sociaux et politiques. Nous y trouvons l'arabe, le berbère, avec ses divers dialectes (notamment : le kabyle, la chawia, le mozabite, le tamachak, le tamahak, le tachalhit, la znatia), l'espagnol, le français, le turc, les dialectes du sud (des africains), ceux des différentes régions arabisées ou berbérisées (suite aux déplacements et expulsions des tribus arabes bédouines des hilaliens, qui se sont alliées avec et battu contre les trois États des mérinides de Fès, des zianides de Tlemcen et des hafside de Tunisie) dont leurs guerres fratricides à la suite de la chute des almohades.

Références bibliographiques

F. Laroussi (1997). *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Actes du Colloque, Mont Saint-Aignan, 2 et 3 mai 1996. Publications de l'Université de Rouen.

A. Renisio (1932). *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif, et des Senhaja de Sraïr : grammaire, textes et lexique*. Éd. E. Leroux.

Dans les grandes villes comme Alger, on verra naître un dialecte multilingue, le « pataouète » ou le « sabir », parlés par les pieds-noirs de l'Algérie française.

La langue arabe classique, qui est la langue officielle de tous les pays du Maghreb, a essentiellement survécu, à l'inverse d'autres langues anciennes comme le latin ou le grec ancien, du fait d'être « la langue du Coran », donc une langue sacrée.

Cependant, la langue arabe dialectale, bien qu'elle conserve son vocabulaire d'origine arabe dans la majorité de ses dialectes dérivés, s'est vue envahie par une multitude de termes, de mots, de tournures, d'abréviations et d'emprunts issus des différentes formes d'acculturation et des pratiques linguistiques des différents acteurs socio-politiques qu'a connu la région en général à travers les siècles.

Ainsi, la langue française a eu un grand impact sur la langue arabe parlée. Le nombre de mots étrangers²⁰ dans le dialecte de villes comme Alger, Oran, Constantine ou Annaba dépasse parfois les mots d'origine arabe.

Dans des villes comme Oran (dans l'ouest algérien), la présence du français et de l'espagnol est sans équivoque. À Annaba (est algérien), c'est le français et l'italien qui dominent dans l'arabe dialectal ; à Tlemcen (ouest algérien), le turc et le français ; à Alger, le français, le turc et le berbère.

Le langage parlé symbolise cette ouverture et cette richesse que beaucoup de « gardiens du temple » considèrent comme une sorte d'agression contre la langue arabe considérée comme « sacrée ». Ceci est à l'origine de débats houleux, essentiellement en Algérie, des débats politiques plus que culturels et ce, depuis l'indépendance. (L'Algérie, contrairement aux autres pays du Maghreb ayant vécu sous protectorat français, a subi 132 ans de colonialisme.)

Références bibliographiques

R. Bacri (1983). *Trésors des racines pataouètes*. Paris : Éd. Belin.

Marie-Louise Moreau (1997). *Sociolinguistique : Concepts de base*. Paris : Éd. Mardaga.

Et plusieurs sites web consacrés au *sabir* et au pataouète.

⁽²⁰⁾Pour avoir une idée sur l'ampleur de ce phénomène d'acquisition linguistique, vous pouvez consulter le site « Project Babel ».

Le langage parlé actuellement dans les pays du Maghreb, cette région nord-africaine où se mêlent les origines berbères, africaines et méditerranéennes, nous montre les attitudes des arabes musulmans envers les autochtones, leurs cultures, traditions, pratiques sociales et religieuses et comment les bouleversements politiques et historiques ont obligé les habitants du même espace à « s'accepter » dans leurs différences, mais aussi, dans le respect mutuel et la tolérance, loin des contraintes, des menaces et des « clashes » identitaires, sociaux ou politiques.

Résumé

La civilisation arabo-musulmane a été fondée essentiellement sur l'islam. Elle a permis un vivre-ensemble ouvert sur le monde d'une qualité rare et un essor scientifique et culturel sans précédent. Avant l'arrivée de cette religion, qui a inclus les autres religions monothéistes et considère les juifs et les chrétiens comme « gens du Livre », l'Arabie préislamique se constituait de plusieurs ethnies et tribus arabes divisées en deux grandes branches, les adnaniens du nord et les kahtaniens du sud. L'oralité et la poésie étaient la forme de communication absolue, et l'écriture, certes présente, ne constituait pas le moyen essentiel d'échange et de partage culturel.

La Mecque, et Médine, d'abord, puis Damas, Bagdad, Cordoue, Fès, Tlemcen, Bejaïa, Kairouan, Le Caire, Istanbul et des centaines d'autres villes vont être, après la révélation, de grands pôles d'exportation et d'illumination religieuse et culturelle. Les sciences et les échanges culturels, ainsi que l'accumulation des savoirs transmis par les intellectuels philosophes et penseurs musulmans à travers les grands moments de l'histoire de la civilisation musulmane vers l'Occident, ont fait de ces grands moments le relais historique entre les peuples et les espaces. La religion musulmane, à travers la rationalité de sa pensée, a pu instaurer un dialogue critique et rationnel avec la philosophie grecque et les différentes sciences pour enfin les communiquer aux civilisations avoisinantes. La formation d'une intelligentsia musulmane et l'ouverture sur l'Occident fera du monde musulman un associé et un acteur principal dans le dialogue des civilisations et des cultures.

La culture du « vivre-ensemble » et du partage émanant de la philosophie de vie et de l'art de vivre en commun en Islam a permis d'instaurer un réseau de communication culturelle et artistique en dépit des événements politiques.

Les pratiques linguistiques, artistiques, religieuses et culturelles, ainsi que les formes de représentation identitaire nous montrent à quel point l'arabe, le berbère arabisé ou islamisé, les juifs *toshabim* ou *migorashim* ont pu vivre ensemble, cohabiter et partager les mêmes références et « regrets » du passé lointain et la nostalgie d'une Andalousie prospère, savante, multiple et tolérante.

Les maghrébins qui ont connu ce brassage culturel entre les différentes ethnies et civilisations à travers les siècles s'identifient actuellement à cette culture multiple, à ces valeurs humaines dictées par la religion musulmane et celles des « gens du Livre » : la culture de l'interculturalité, le métissage, le dialogue, le partage, la dignité humaine, l'acceptation de « l'autre », du « différent » comme valeur ajoutée aux croyances religieuses et aux visions diverses du monde, mais aussi comme besoin social et humain.

Bibliographie

Basset, René (1910). *Recherches sur la religion des berbères*. Paris : Éd. Ernest Leroux.

Bennabi, Malek (1992). *Le phénomène coranique*. Alger : Éd. S.E.C.

Bennabi, Malek (1990). *Le problème des idées dans le monde musulman*. Alger : Éd. El-Bayyinat.

Bennabi, Malek (1979). *Les grands problèmes de la civilisation*. Alger : Éd. L.I.P.A.

Bennabi, Malek (1968). *Islam et démocratie*. Alger : Éd. Révolution africaine.

Bennabi, Malek (1954). *Vocation de l'Islam*. Paris : Éd. du Seuil.

Berque, Jacques (1978). *De l'Euphrate à l'Atlas : espaces et moments* Paris : Éd. Sindbad.

Berque, Jacques (1974). *Langages arabes du présent*. Paris : Éd. Gallimard.

El Boustani, Mahmoud *L'Islam et l'art* (en arabe). Éd. Majmaa El-Bouhout El-Islamia.

Garaudy, Roger (1999). *Pour un dialogue des civilisations* (trad. arabe de Alel El Awa). Beyrouth : Éd. Awidet.

Hussein, Taha (1997). *De la poésie jahilienne* (en arabe). Le Caire : Éd. Dar El-Maarif.

Mohamed Ali, Isam Eddine (1986). *La culture islamique précoce et le mouvement de retranscription et traduction* (en arabe). Alexandrie : Manchat El-Maarif.

Salama, Myriam (1998). *La traduction chez les Abbassides* (trad. arabe de Nagib Ghazawi). Damas : Éd. du Ministère de la Culture.

Tarhini, Fayez (1990). *Islam et poésie* (en arabe). Beyrouth : Éd. Dar El-Fikr El-Loubnani.

Rinn, Louis (1884). *Marabouts et khouanes. Etude sur l'Islam en Algérie*. Alger : Éd. Adolf Joirdan, libraire éditeur.

Sites web

<http://aminour.unblog.fr/tag/art/art-et-beaute/>

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Abbasside>

http://fr.wikipedia.org/wiki/Arts_d'Islam

http://fr.wikipedia.org/wiki/Litt%C3%A9rature_arabe#La_litt.C3.A9rature_pr.C3.A9-islamique

http://fr.wikipedia.org/wiki/Malek_Bennabi

http://fr.wikipedia.org/wiki/Styles_calligraphiques_arabes

<http://oumma.com/L-Emir-Chekib-Arslan-l>

<http://www.islamicity.com/Mosque/ihame/Ref3.htm>

<http://www.algerie-dz.com/forums/archive/index.php/t-90228.html>

<http://www.archipress.org/batin/emir/mawqif149.htm>

<http://www.bostani.com>

<http://www.firdaous.com/00171-l-art-islamique.htm>

http://www.fleurislam.net/media/doc/arts/txt_callig.html

<http://www.islam-fraternet.com/islam-christ/isl-x-cmpt.htm>

http://www.redacnomade.com/article.php3?id_article=383&id_auteur=4

http://www.universalis.fr/encyclopedie/K100511/ISLAM_L_art_et_l_architecture.htm

<http://www.voix-oranie.com/>