

L'avènement de l'Islam et l'essor de l'Empire musulman

Mohammed El Fasi et Ivan Hrbek

Le chapitre précédent nous a permis d'examiner les principaux événements survenus dans l'Ancien Monde entre le I^{er}/VII^e et le V^e/XI^e siècle sous l'angle de leurs relations avec l'histoire de l'Afrique. Il est apparu que l'une des forces les plus dynamiques à l'œuvre au cours de cette période fut la société islamique dans ses manifestations de tous ordres, religieux, politique, économique, culturel.

Le présent chapitre a pour objet de donner une description de l'avènement de l'Islam, de son expansion politique et de son évolution doctrinale, contexte qui nous permettra de mieux comprendre les problèmes historiques et idéologiques qui seront traités ou évoqués ultérieurement dans le présent volume ainsi que dans les volumes suivants de l'*Histoire générale de l'Afrique*.

Observations liminaires

Du point de vue islamique, il n'est pas juste de dire que le prophète Muḥammad est le fondateur de l'islam ou qu'il prêchait une foi nouvelle. L'islam n'est pas le nom d'une foi unique qui aurait été présentée pour la première fois par Muḥammad, car celui-ci fut le dernier d'une lignée de prophètes dont chacun réaffirmait la foi de son prédécesseur. Cela découle de la doctrine islamique selon laquelle Dieu, depuis qu'il a créé les hommes, leur a envoyé des prophètes pour les guider en leur montrant la meilleure voie à suivre sur terre pour se préparer à la béatitude éternelle; ayant finalement estimé que l'humanité avait atteint un degré de perfectionnement suffisant pour recevoir ses ultimes révélations, comprendre et apprécier les lois qui devraient régler sa conduite dans tous les domaines, Il choisit pour jouer le

rôle du dernier des prophètes un Arabe habitant la ville de La Mecque, du nom de Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, membre de la *ḵabīla* des Ḳuraysh.

Les prophètes précédant Muḥammad furent — hormis quelques figures de moindre stature — Abraham, Moïse et Jésus-Christ; tous prêchaient la foi en un dieu unique révélé par des écritures qui leur avaient été communiquées par le Ciel. Ceux qui croient en ces prophètes et en ces écritures, juifs et chrétiens, sont nommés *ahl al-Kitāb* [les gens du Livre] et, en tant que détenteurs d’une part de la vérité révélée, ils ont le droit à une considération spéciale de la part des musulmans. L’intention de Dieu a été dès l’origine de faire en sorte que l’humanité entière soit amenée à croire en Lui seul, l’Être suprême. Ses messages successifs furent donc centrés sur deux principes essentiels: le monothéisme et l’universalité. Les premiers à recevoir le message furent les juifs, mais au cours de leur histoire, ceux-ci détournèrent le message en s’attribuant indûment l’exclusivité de la foi monothéiste. Afin de corriger cette déviation de Son intention originelle, Dieu envoya Jésus, qui restaura effectivement l’universalité du monothéisme. Mais ce fut alors au tour des chrétiens de dévier en proclamant Jésus fils de Dieu et se détournant par là du monothéisme. Muḥammad reçut donc la tâche de ramener l’humanité entière dans la voie du monothéisme universel et authentique, l’islam. Muḥammad n’est donc pas le fondateur de l’islam, religion qui existait avant lui¹, mais le dernier maillon d’une chaîne de prophètes; il est le « sceau des prophètes » (*ḵhātīmu l-anbiyā’*). L’islam vénère donc tous les prophètes antérieurs, qu’il reconnaît comme messagers de la volonté de Dieu. Selon la doctrine de l’islam, Jésus est un simple mortel, bien que Dieu ait voulu faire de sa naissance un miracle à l’instar de la création du premier homme, Adam, l’ancêtre du genre humain. Il ne s’ensuit pas qu’il ait possédé la moindre parcelle de divinité. Sa mère la Vierge, Notre Dame Miryam, *mawlātunā Miryam* comme l’appellent les musulmans, jouit du plus grand respect dans le monde islamique. Jésus n’a pas été tué par les juifs; c’est Dieu qui l’a rappelé à Lui. Il n’avait pas besoin de racheter le péché d’Adam puisque Dieu avait accordé son pardon à celui-ci avant de le contraindre à quitter le paradis et à vivre sur la terre.

Muḥammad lui-même insistait sur le fait qu’il n’était qu’un homme et faisait une nette distinction entre son humanité et son rôle en tant que prophète: « Je suis un mortel comme vous. Pour les choses qui m’ont été révélées par Dieu, vous devez obéir à mes instructions. Mais vous en savez plus que moi-même sur vos propres affaires de ce monde. Aussi mon avis en ces matières n’a-t-il pas valeur contraignante². » Mais comme il était inconcevable que Muḥammad, le messenger de Dieu, pût agir en contradiction avec la volonté divine, la foi en ses conseils de conduite dans les affaires de

1. Voir le Coran, XXVII, 53, où les gens du Livre disent: « En vérité, avant lui [le Coran], nous étions musulmans. »

2. Il est donc inexact d’appeler les musulmans « mahométans » ou l’islam « mahométisme ». Ces mots ont été introduits dans les langues européennes sur les modèles du bouddhisme et du christianisme, religions dont les fondateurs sont adorés comme des êtres divins.

ce monde s'est solidement établie dans la foi islamique. Nous reviendrons ultérieurement sur le rôle de la tradition prophétique (*sunna*).

La vie de Muḥammad

Faute de place, il ne saurait être question de retracer ici en détail la vie du prophète. Comme il existe dans plusieurs langues de nombreux ouvrages à ce sujet, nous nous bornerons à indiquer les événements les plus marquants de son histoire.

À la veille du VII^e siècle de l'ère chrétienne, l'Arabie était habitée par un grand nombre de *ḵabīla* politiquement indépendantes qui formaient ensemble une communauté linguistique et culturelle. Elles étaient en majeure partie nomades (Bédouins); néanmoins, dans le sud de l'Arabie ainsi que dans de nombreuses oasis, une population sédentaire pratiquait l'agriculture. Le long des itinéraires commerciaux traditionnels reliant les bords de l'océan Indien aux rivages de la Méditerranée, il existait quelques villes dont les habitants se livraient au commerce tout en conservant les usages et le code de morale des nomades. La Mecque était le principal centre commercial et religieux d'Arabie. La religion des Arabes antéislamiques était en général d'essence traditionaliste et leur culte s'adressait à des dieux ou des esprits qui habitaient, croyait-on, des blocs de pierre, des rochers, des arbres ou des puits. Certains dieux étaient des astres, comme le Soleil ou la planète Vénus. On avait aussi l'idée d'un être suprême nommé Allāh, mais celui-ci ne faisait l'objet d'aucun culte, contrairement à al-Lāt, « la déesse », qui, semble-t-il, jouait un rôle plus important. Les idoles de certains de ces dieux étaient dressées dans un sanctuaire ancien de La Mecque nommé la Ka'ba. D'une manière générale les Arabes, en ces temps-là, qu'ils fussent nomades ou sédentaires, se préoccupaient peu de religion, car celle-ci n'était pour eux qu'un élément parmi d'autres des coutumes de leurs ancêtres.

Il y avait aussi en Arabie d'importants établissements peuplés de gens de religion juive; beaucoup d'entre eux étaient des Arabes convertis, vivant pour la plupart dans des oasis en *ḵabīla* organisées sur un mode analogue à celui des Arabes adeptes de la religion traditionnelle. Le christianisme s'était frayé très tôt un chemin en Arabie. Ses principaux centres se trouvaient en Arabie du Sud (Nadjrān) et aux confins du désert, en Mésopotamie et en Transjordanie. Il y avait en outre des chrétiens demeurant isolément dans toutes les villes et des moines qui menaient dans le désert l'existence solitaire des anachorètes.

Ce fut cependant avant tout aux Arabes adeptes de la religion traditionnelle que Muḥammad fut envoyé, porteur du message divin. Né à La Mecque, enfant posthume, orphelin de bonne heure, il avait vécu jusqu'à sa quarantième année la vie d'un commerçant. Il jouissait d'une réputation d'équité et de probité en affaires mais, cela dit, ne se distinguait en rien de ses confrères négociants. Vers l'an 610 de l'ère chrétienne, il reçut les premières révélations de Dieu sous la dictée de l'ange Gabriel, avec l'ordre de prêcher l'islam à ses frères humains. Ces premières révélations

étaient centrées sur l'unicité de Dieu et sur le dernier jour; elles exhortaient les hommes à ne pas négliger la religion au profit des affaires de ce monde. Elles reflétaient aussi les principes de l'égalité entre tous les hommes sans distinction de rang social ou de fortune.

Lorsque Muḥammad commença sa prédication et réunit autour de lui une petite communauté de croyants, l'oligarchie des riches marchands et banquiers mecquois ne tarda pas à percevoir la nature révolutionnaire du message et le considéra dès lors comme une menace pour ses privilèges. Ces hommes redoutaient aussi de voir La Mecque, centre de la religion traditionnelle arabe avec son sanctuaire de la Ka'ba, perdre de son importance du fait de la nouvelle religion. Or le pèlerinage annuel, qui y faisait converger des milliers d'Arabes de toute la péninsule, était une source de profit considérable pour les commerçants mecquois. Aussi, bien que Muḥammad n'eût manifesté au début aucun désir d'exercer une influence politique à La Mecque, ses qualités morales et intellectuelles, encore rehaussées par sa mission prophétique et sa communication avec Dieu, le faisaient apparaître aux yeux de l'oligarchie comme un dangereux rival. C'est pourquoi l'histoire du Prophète et de ses premiers partisans fut, jusqu'en 622, celle des persécutions qu'ils eurent à subir, y compris des attentats à la vie du Prophète. Face à cette situation, le Prophète ordonna à plusieurs des nouveaux convertis, dont une de ses filles et son mari, d'émigrer en Éthiopie chrétienne, où ils reçurent un accueil amical du négus³. L'idée de quitter un pays où sévissent l'injustice, l'oppression et les persécutions pour se réfugier en un lieu où les musulmans peuvent reprendre force avant de repartir en quête d'une vie conforme aux principes islamiques est une notion essentielle dans l'Islam et qui refit souvent surface au cours de l'histoire ultérieure de nombre de mouvements de renaissance islamique.

Au plus fort des persécutions, Muḥammad et ses partisans se mirent en route vers la ville-oasis de Yathrib, qui devait devenir par la suite Madīnat al-Nabī [la cité du Prophète], c'est-à-dire Médine. Cette migration eut lieu en l'an 622 de l'ère chrétienne et cette date est l'année d'origine du calendrier musulman. L'émigration de La Mecque à Médine est appelée *hidjra*, terme traduit couramment par «la fuite», ce qui est incorrect car en vérité le mot arabe signifie «trancher les liens tribaux anciens et en créer de nouveaux».

Muḥammad fut invité à Médine par les habitants de la ville, qui prirent le nom d'*Anṣār* [ceux qui l'ont aidé]; les émigrants mecquois furent appelés *Muhādīrūn* [ceux qui ont entrepris la *hidjra*, ou les émigrants] et ces deux groupes réunis forment ceux qu'on nomme les *Aṣḥāb* [les compagnons du Prophète]. Dans les années qui suivirent — et jusqu'à sa mort en l'an 11/632 — le Prophète renforça et gouverna la communauté musulmane (*umma* en arabe), repoussa les attaques de ses ennemis mecquois et, par la diplomatie et la guerre, soumit à son autorité une vaste confédération de *ḡabīla* arabes. Lorsqu'il fut suffisamment fort, il retourna à La Mecque et y entra en vainqueur reconnu comme le chef religieux et politique investi du pouvoir

3. Voir chapitre 19 ci-après.



2.1. Représentation de La Mecque. Fabriquée à Iznik, cette plaque reproduit, en élévation, le plan de la grande mosquée de La Mecque avec ses sept minarets. Au centre de la cour, on aperçoit la Ka'ba — qui aurait été construite par Abraham — dans un angle de laquelle est insérée la pierre noire que tout musulman devrait, dans la mesure du possible, venir vénérer au moins une fois dans sa vie. Chaque édifice — de même que chaque porte — est désigné par son nom en caractères nashki. Au-dessus du plan, une inscription coranique, également cursive (sourate III, versets 90-92), rappelle le devoir du pèlerinage. [Photo : © Cliché des musées nationaux, Paris.]



2.2. Représentation de Médine. Même type de plaque que la précédente. Celle-ci représente, en élévation, la mosquée de Médine, construite à l'emplacement de la maison de Muḥammad, dont le tombeau se trouve dans la salle de prière. Après avoir accompli le pèlerinage de La Mecque, beaucoup de musulmans viennent à Médine vénérer le souvenir du prophète. Ces plaques, qui ornaient les murs des mosquées à partir du XVII^e siècle, étaient vraisemblablement des dons de pèlerins.

[Photo : © Cliché des musées nationaux, Paris.]

suprême. Au moment où Dieu le rappela à Lui, Muḥammad était pratiquement le maître incontesté de la plus grande partie de l'Arabie et se préparait déjà à propager l'islam à l'extérieur de la péninsule.

Les enseignements du Coran

Tant à La Mecque qu'à Médine, le Prophète reçut un flot continu de révélations sous la forme de versets (*āya*, pluriel: *āyāt*) réunis en chapitres (*sūra*, pluriel: *sūrat*, ou sourates). Les 114 sourates, d'inégale longueur, forment ensemble le Coran.

Le Coran n'est pas un « livre saint » écrit par Muḥammad. Le mot signifie « récitation », et ce que fit Muḥammad fut de réciter la parole de Dieu prononcée pour lui par l'ange Gabriel. « Le Coran est purement divin, tout en étant intimement lié à la personnalité profonde du prophète Muḥammad. Le Verbe de Dieu jaillissait à travers le cœur du Prophète⁴. » Il n'est pas, comme on le croit en général, la Bible des musulmans; la position qu'occupe le Coran dans l'Islam est très différente, car le Coran est aux musulmans ce que le Christ lui-même est aux chrétiens: le Verbe de Dieu. Dans l'Islam, le plus proche équivalent du Nouveau Testament des chrétiens en tant que livre rapportant les actes et les paroles de Jésus est le *ḥadīth*. Il serait donc hautement blasphématoire de tenter d'appliquer une critique du texte au Coran comme il a été fait pour la Bible, tandis qu'il est permis d'adopter une attitude critique à l'égard du *ḥadīth* et les érudits musulmans s'y sont employés dès les premiers temps.

Les enseignements du Coran sont de nature globale et visent à guider l'homme dans ses relations avec Dieu ainsi qu'avec les autres membres de la société humaine. Les préceptes et les principes coraniques constituent le fondement de la foi islamique.

Le premier des principes est le monothéisme absolu, exprimé par une formule qui constitue peut-être la profession de foi la plus courte et la plus simple qui soit dans toutes les religions du monde: « Il n'y a de Dieu qu'Allah et Muḥammad est le prophète d'Allah. » Prononcer cette courte phrase (*shahāda*) est tout ce qu'un converti est tenu de faire pour devenir musulman. La foi en la qualité de prophète de Muḥammad fait partie intégrante de ce credo car, sans sa mission prophétique, la perfection de l'islam n'existerait pas.

La *shahāda* constitue donc le premier de ce qu'il est convenu d'appeler « les cinq piliers de l'islam » (*arkān al-islām*). Le deuxième est le devoir pour chaque musulman d'accomplir la prière rituelle (*ṣalāt*) cinq fois par jour. Les prières orientent l'esprit des croyants vers Dieu tout au long de la journée. Il est recommandé d'effectuer la prière en commun, en rangs ordonnés; tous les croyants se tournent pour prier dans la direction de La Mecque. Les ablutions qui précèdent la prière sont une partie indispensable de son rituel. Les prières ont donc aussi dans la pratique une valeur hygiénique et incitent les hommes à la discipline collective.

4. R. Fazlur, 1966, p.33 et suiv.

Le troisième pilier est le jeûne (*ṣaum*), qui consiste à se priver de tous les plaisirs matériels (nourriture, boisson, relations sexuelles, etc.) depuis l'aube (et non depuis le lever du soleil, comme on le dit souvent) jusqu'au coucher du soleil pendant le neuvième mois de l'année lunaire, appelé *ramadān* (ramadan). C'est de là que provient l'expression « observer les prescriptions du ramadan », qui veut dire observer le jeûne musulman. Notons que les malades, les personnes en voyage pendant le mois du ramadan, les femmes en couche, les travailleurs qui exécutent des travaux pénibles ainsi que les soldats en campagne sont dispensés du jeûne, à condition de jeûner un nombre équivalent de jours à une autre époque de l'année. Le jeûne est donc un acte de renoncement, de mortification et, en tant que tel, il fortifie la vie spirituelle. Il apprend également aux riches à supporter les affres de la faim et à se montrer plus compatissants à l'égard des pauvres qui subissent de telles privations tout au long de l'année.

Le quatrième pilier est une obligation sociale de la plus haute importance. C'est l'aumône obligatoire, appelée *zakāt*, et qui consiste pour une personne à donner aux pauvres et à une certaine catégorie de nécessiteux une partie des biens qui sont restés en sa possession pendant toute une année. Cette portion varie de 2,5 % à 10 %. La *zakāt*, qui souligne l'importance de la charité, était également nécessaire aux premiers temps de l'Islam pour faire vivre la communauté qui se composait en grande partie d'émigrants pauvres, dépourvus de toute ressource. La *zakāt* était collectée par la communauté islamique (*umma*), puis répartie entre les catégories d'individus indiquées par le Coran. Elle représentait l'équivalent de l'actuelle couverture sociale assurée par l'État.

Le cinquième pilier est le pèlerinage annuel à La Mecque (*ḥadjj*). Cette institution répond à une préoccupation constante de l'islam qui veut que les hommes se connaissent et se rencontrent le plus souvent possible. C'est dans le *ḥadjj* que le caractère universel du message de l'islam se manifeste avec le plus d'évidence puisque le pèlerinage rassemble à La Mecque pendant le mois du *dhū l-ḥijja* des musulmans venus de tous les horizons du monde pour y accomplir des cérémonies commémorant le sacrifice d'Abraham. Le pèlerinage est obligatoire pour tous les musulmans mais l'accomplissement de ce devoir ne s'impose qu'à celui qui possède les moyens financiers de le réaliser, si le voyage ne présente pour lui aucun danger et si sa santé est bonne. Il doit aussi pouvoir laisser aux membres de sa famille de quoi subsister en son absence. C'est pour toutes ces raisons que le nombre de ceux qui sont capables d'accomplir ce devoir est minime par rapport au nombre total des musulmans. Le *ḥadjj* n'en est pas moins le plus grand rassemblement multinational d'êtres humains qui ait lieu de nos jours sur la planète. Ceux qui l'accomplissent reçoivent en l'espace de ces quelques jours la preuve visible de leur appartenance à l'immense fraternité de l'Islam dans le monde, sans distinction de race ou de langue. Le pèlerin s'y pénètre d'un sens profond des valeurs islamiques et mérite en outre au retour le respect dû à une personne qui a foulé le sol où vécut le prophète Muḥammad et où Dieu révéla le Coran.



2.3. Page de Coran en écriture koufique, IX^e siècle (Abbasia, Iraq) (Coll. M. B. Mohammed).
[Source : © Werner Forman Archives, Londres.]

La quatrième sourate formule, au verset 135, un certain nombre d'autres articles de la foi musulmane: «Croyez en Dieu et en son prophète, au Livre qu'Il a révélé à son prophète et au Livre qu'Il a révélé avant. Quiconque ne croit pas en Dieu, à ses anges, à ses Livres, à ses apôtres et au jour dernier se trouve dans un profond égarement.»

Le Jour du Jugement est l'une des clefs de voûte de la foi musulmane; toute l'histoire de l'humanité connaîtra sa fin avec la résurrection et le Jour du Jugement. Les morts attendent cette heure dans leurs tombeaux tandis que les prophètes et les martyrs vont directement au paradis. Chacun paraîtra devant Dieu au Jour du Jugement dernier pour être jugé selon ses actes et envoyé soit au paradis (*djanna*, littéralement le jardin), soit en enfer.

Le Coran contient aussi un certain nombre d'interdictions et de recommandations touchant la vie courante. Il interdit de manger du porc et de quelques autres animaux ainsi que de boire du vin et autres boissons alcoolisées. Dans la dix-septième sourate, aux versets 23 à 40, nous sont prodigués des conseils de conduite applicables à la vie quotidienne; le gaspillage ostentatoire, l'orgueil et le dédain sont condamnés et les fidèles se voient enjoins d'attribuer à toute chose sa juste mesure.

Si l'esclavage est considéré comme une institution reconnue, les esclaves doivent être traités avec bonté, autorisés à se marier et encouragés à racheter leur liberté. Les maîtres sont incités à affranchir les esclaves croyants⁵.

L'islam proclame l'égalité de l'homme et de la femme. Le Prophète a dit: «Les femmes sont les sœurs germaines des hommes devant la loi.» Des coutumes totalement étrangères à l'orthodoxie ont masqué ce beau côté de la religion musulmane. Mais, en droit, la femme musulmane a toujours joui d'un statut juridique qu'eussent pu lui envier, jusqu'à ces derniers temps, les femmes vivant sous d'autres systèmes religieux. La femme musulmane s'est vu reconnaître depuis toujours le droit d'ester en justice sans en référer à son mari et de gérer ses biens indépendamment de celui-ci. Loin d'être soumise à l'obligation d'apporter une dot à son mari, c'est au contraire celui-ci qui est astreint à verser une certaine somme et à lui offrir certains cadeaux, le tout devenant propriété personnelle de la femme.

Le Coran limite à quatre le nombre d'épouses légitimes d'un homme; ce qui constitue un progrès par rapport aux temps antéislamiques durant lesquels aucune restriction n'était apportée à la polygamie. L'islam a en outre assorti la polygamie de conditions telles que l'on pouvait considérer qu'il ouvrait ainsi une voie vers la suppression ou du moins vers l'atténuation de ce phénomène social. C'est ce que manifestent à l'évidence ces vers du Coran: «Épousez comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme ou vos captives

5. Pour l'analyse de l'attitude de l'Islam à l'égard de l'esclavage, voir le chapitre 26 ci-après.

de guerre. » (IV 3.) Et encore: « Vous ne pouvez être parfaitement équitables avec chacune de vos femmes, même si vous en avez le désir. » (IV, 129⁶.)

La *sharī'a* et le *fiqh*

L'Islam n'est pas seulement une religion, c'est un mode de vie complet qui prend soin de tous les domaines de l'existence humaine. L'Islam prodigue des conseils appropriés à toutes les circonstances de la vie: individuelles et sociales, matérielles et morales, économiques et politiques, nationales et internationales⁷.

La *sharī'a* est le code de conduite détaillé; elle comprend les préceptes qui régissent le rituel du culte, les normes de conduite et les règles de vie. Elle consiste en des lois qui prescrivent et qui autorisent, et qui font la part du vrai et du faux. Bien que tous les prophètes aient eu la même *dīn* (foi religieuse), chacun apportait une *sharī'a* différente qui était adaptée aux conditions de son temps et à son peuple. Muḥammad étant le dernier des prophètes, il apporta le code final qui devait s'appliquer à l'ensemble de l'humanité pour tous les temps à venir. Les *sharī'a* précédentes étaient donc abrogées pour faire place à la *sharī'a* complète de Muḥammad.

Les sources de la *sharī'a* islamique sont le Coran et le *ḥadīth*, paroles et actes du prophète Muḥammad rapportés et transmis par ses compagnons. Des milliers de *ḥadīth* ont été étudiés en détail et réunis par des érudits sous la forme de recueils de la tradition; les plus fameux d'entre eux sont ceux d'al-Bukhārī (mort en 256/870) et d'Abū Muslim (mort en 261/875). Le contenu de la tradition prophétique est appelé *sunna*, c'est-à-dire « la conduite et les actes de Muḥammad ».

La science qui codifie et explique les prescriptions de la *sharī'a* s'appelle le *fiqh* et les savants versés dans sa connaissance sont dénommés *faqīh* (pluriel arabe: *fukahā'*) ou « docteurs de la loi »; le *fiqh* est la science musulmane par excellence et les *fukahā'* sont considérés comme des savants (*ulamā'*, singulier: *ʿālim*).

Après la grande conquête qui plaça sous son empire beaucoup de pays où prévalaient des conditions économiques et sociales diverses héritées des temps antérieurs, la communauté musulmane se heurta de ce fait à de nombreux problèmes. D'autres encore furent suscités par la création d'un État fort différent de la communauté originelle de Médine, et plus complexe. Étant donné que le Coran ne s'occupe que rarement de cas particuliers et expose surtout les grands principes qui doivent régir la vie des musulmans, il est vite apparu que certaines questions qui se posaient à la communauté musulmane ne trouvaient pas de réponse dans le Livre Saint, et pas davantage

6. Le célèbre penseur égyptien Muḥammad 'Abduh — mort en 1323/1905 — estimait, sur la base de l'interprétation de ces vers, que le Coran imposait pratiquement la monogamie. Voir R. Levy, 1957, p. 101.

7. K. Aḥmad, 1976, p. 37.

dans les *hadīth* du Prophète. C'est ainsi que deux sources supplémentaires furent adjointes à la loi islamique. Tout d'abord le raisonnement par analogie (*kiyā*), qui consiste à comparer le cas pour lequel on recherche une solution à un autre cas analogue que l'on a déjà tranché en se fondant sur le Coran ou sur un *hadīth* particulier. En second lieu, la solution d'un problème peut aussi être obtenue par le consensus de plusieurs éminents docteurs de la loi (*idjmā*⁶).

Entre le II^e/VIII^e et le III^e/IX^e siècle, d'éminents juristes codifièrent en un système cohérent tout le droit musulman dans divers centres intellectuels du monde musulman, en particulier à Médine et à Bagdad. Les diverses démarches suivies par eux pour venir à bout de cette énorme tâche donnèrent naissance à quatre écoles juridiques (*madhhab*, pluriel: *madhāhib*) qui portent les noms de leurs fondateurs, lesquels se sont également vu décerner le titre honorifique d'imam (*imām*).

Ces quatre *madhāhib* sont le malikisme, le shafisme, le hanafisme et le hanbalisme. Toutes les quatre sont parfaitement orthodoxes (sunnites) et ne diffèrent que sur des points de détail; il est impropre de parler de sectes à propos de ces écoles. En codifiant le droit, leurs créateurs se sont fondés sur les principes énoncés plus haut et en ont ajouté d'autres. Tout en s'accordant unanimement sur le texte du Coran et sur les *hadīth* jugés par tous les savants musulmans comme les plus authentiques, chaque imam s'est appuyé par préférence personnelle (c'est ce qu'on appelle *idjtihād*) en priorité sur l'un ou l'autre des principes de son école.

Après diverses codifications de leurs zones d'influence respectives suivant le cours de l'histoire, chacune de ces écoles trouve aujourd'hui ses adhérents dans des zones géographiques bien déterminées: le hanafisme prédomine dans les régions qui ont été sous la coupe des dynasties turques, soit la Turquie, la Syrie, l'Iraq, l'Asie centrale et l'Inde septentrionale ainsi que le Pakistan; le *madhhab* shafite est pratiqué principalement sur le littoral de l'océan Indien, depuis l'Arabie du Sud et l'Afrique de l'Est jusqu'à l'Indonésie; le malikisme s'est très vite implanté en Afrique du Nord, dans l'Espagne musulmane et au Soudan central et occidental. La dernière école, le hanbalisme, qui eut jadis de nombreux adeptes en Syrie et en Iraq, est maintenant pratiquement confinée à l'Arabie Saoudite.

Les différences entre les diverses *madhāhib* ne sont pas fondamentales; elles portent surtout sur des détails du rituel et des aspects mineurs de la loi. L'un des traits fondamentaux de la loi islamique est l'appréciation qu'elle porte sur toutes les actions et toutes les relations humaines en fonction des concepts suivants: ce qui est obligatoire (*wādjib*), recommandé (*mandūb*), indifférent (*mubāh*), répréhensible ou désapprouvé (*makrūh*) et interdit (*maḥzūr*). L'ensemble du droit islamique est imprégné de considérations religieuses et éthiques telles que l'interdiction de l'intérêt usuraire ou, d'une manière générale, de l'enrichissement injustifié, l'interdiction des jeux d'argent et autres formes de spéculation sur le hasard, le souci de l'égalité de deux parties contractantes et celui d'une juste moyenne, enfin l'horreur des extrêmes.

Autre caractéristique qui distingue le *fiqh* des autres systèmes juridiques : il a été élaboré et développé par des juristes privés ; il n'est pas le prolongement d'un système préexistant, c'est lui-même qui a créé le droit. L'État n'a pas joué le rôle de législateur, il n'a pas promulgué de lois et, pendant longtemps, il n'y eut aucun code juridique officiel émanant d'organes de l'État. Au lieu de cela, les lois étaient inscrites dans des ouvrages de doctrine qui avaient force de loi et servaient de référence pour les décisions de justice.

Fidèle à ses principes égalitaires et à sa conscience, l'islam, en tant que structure religieuse, n'a jamais produit la moindre forme d'organisation externe ni aucune espèce de hiérarchie. Il n'y a pas de clergé ni d'église. Chacun est son propre prêtre et il n'y a pas d'intermédiaire entre le croyant et Dieu. Ainsi, bien que l'*idjmā'* [consensus des docteurs de la loi] fût reconnu comme base valide de la doctrine, il n'y avait ni conseil ni curie pour promulguer ses décisions.

Le consensus était obtenu de façon informelle, soit par l'assentiment tacite de ceux qui étaient qualifiés pour exprimer leur opinion, soit à l'issue d'une controverse écrite qui se prolongeait parfois longuement avant qu'une majorité parvienne à se mettre d'accord. Ainsi s'est poursuivie dans tous les domaines l'élaboration de la doctrine islamique, sous l'impulsion de quelques éminents et brillants penseurs inspirés par la célèbre parole du Prophète : « Recherche la science du berceau au tombeau. »

Cependant, les *'ulamā'*, dans leur désir d'élaborer des préceptes islamiques applicables aux moindres détails du culte et de la vie quotidienne, en vinrent à trop se préoccuper de l'aspect formel de la loi divine sans plus laisser de place suffisante pour la dévotion personnelle. Il y eut alors une réaction contre l'intellectualisme et le formalisme qui prit la forme du mysticisme islamique, le soufisme⁸. Une forte tendance à l'ascétisme et au mysticisme apparaissait déjà très nettement chez les premiers musulmans et nombre de grands mystiques, avant le VI^e/XII^e siècle, jouèrent un rôle actif dans le renforcement de la foi islamique. En revanche, certains adeptes du soufisme avaient tendance à négliger les obligations religieuses prescrites par la *sharī'a*, se jugeant dispensés des devoirs incombant à tout musulman. Au V^e/XI^e siècle, le grand théologien al-Ghazālī (mort en 505/1111) intégra le soufisme à la religion orthodoxe, soulignant à la fois la nécessité d'une approche personnelle de Dieu et le devoir de se conformer aux préceptes de la *sharī'a*, tous deux éléments inséparables de la vie religieuse musulmane. Peu de temps après, les soufis commencèrent à s'organiser en associations ou en fraternités mystiques (en arabe *turuq*, singulier : *tarīqa*) autour de divers maîtres spirituels nommés *mashāyikh*. La plus ancienne de ces *turuq* est la Kadirīyya, fondée à Bagdad par 'Abd al-ḳadīr al-Djīlānī (mort en 561/1166), qui fit rapidement des adeptes dans divers pays musulmans. Avec le temps, les *turuq* se multiplièrent tant et si bien que pratiquement

8. De l'arabe *ṣūf*, laine ; allusion à la robe de laine portée par les soufis. Le nom arabe du soufisme est *taṣawwuf*.

chaque musulman appartenait à telle ou telle fraternité et prenait part aux exercices mystiques dénommés *dhikr* [invocation ou litanie].

De ces fraternités respectables et reconnues, il convient de distinguer le culte des saints, appelés « marabouts » au Maghreb. Nombre de ces marabouts ont exploité la crédulité de musulmans naïfs en prétendant accomplir des miracles, en préparant toutes sortes d'amulettes et de talismans et en se targuant d'avoir directement accès à Dieu et de pouvoir donc jouer le rôle d'intercesseurs. Pareille attitude est aussi peu islamique que possible car tout musulman est son propre prêtre. Dieu seul peut être vénéré et Il doit être approché sans intermédiaire. L'islam rend l'homme entièrement indépendant de tous les êtres, sauf de Dieu. Du point de vue de l'islam authentique, le culte des « saints » est le produit d'une excroissance parasitaire.

Les sectes islamiques

A l'origine, les principaux fractionnements en sectes obéirent à des motifs d'ordre politique; les divergences doctrinales n'apparurent qu'ensuite.

Le principal problème sur lequel se polarisèrent les positions des premiers musulmans fut celui de la succession de Muḥammad, non point en tant que prophète — puisqu'il était le dernier des prophètes — mais à la tête de la communauté islamique. Le Prophète avait plusieurs fois indiqué au cours de sa vie que le système convenable de gouvernement de la communauté était la *shurā*, ou consultation, soit ce qu'on nomme aujourd'hui la démocratie. Après sa mort, ses premiers successeurs furent choisis par élection et commencèrent à être appelés « califes ». Les quatre premiers califes, ceux que les musulmans appellent *al-khulafā' al-rashīdūn* [les califes « inspirés »], furent Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān et 'Alī; tous étaient membres de la *qabila* des Kuraysh et apparentés par mariage à Muḥammad; 'Alī était en outre son cousin. Lorsque le troisième calife, 'Uthmān, fut assassiné par un groupe de musulmans révoltés par certaines de ses mesures politiques, 'Alī ibn Abī Ṭālib fut élu à Médine, alors la capitale, pour lui succéder. Mais cette désignation ne fut pas acceptée par certains compagnons et particulièrement par Mu'āwiya, le gouverneur de Syrie. La guerre civile se déclencha entre les partisans de 'Alī et ceux de Mu'āwiya. Le calife 'Alī accepta la création d'une commission d'arbitrage de deux membres — l'un représentant 'Alī, l'autre Mu'āwiya — mais de nombreux partisans de 'Alī rejetèrent cette solution et exprimèrent leur désaccord en se séparant de lui, d'où leur nom de kharidjites (de l'arabe *kharadjā*: sortir). Ils estimaient que l'arbitrage — en définitive défavorable à 'Alī — était un acte de trahison envers Dieu, seul arbitre. Au cours des I^{er}/VII^e et II^e/VIII^e siècles, et même plus tard en certains endroits, les kharidjites se révoltèrent à maintes reprises contre les califes et le gouvernement central des Umayyades puis des Abbasides, surtout en Iraq, en Arabie, en Iran et dans les pays voisins. Les kharidjites ne tardèrent pas à se fragmenter en de nombreuses sectes aux conceptions divergentes sur les plans théorique et pratique. Elles avaient cependant certains traits communs. Elles insistaient

sur l'importance des actes, en plus de la foi, et affirmaient que quiconque se rendait coupable de péché grave était incroyant et apostat et, comme tel, méritait la mort. Une de leurs doctrines principales était celle qui concernait l'imamat, c'est-à-dire la conduite de la communauté musulmane. Contrairement à d'autres musulmans qui considéraient l'imamat (autrement dit le califat ou dévolution du pouvoir) comme la prérogative exclusive de certaines lignées (soit les Kurayshites en général, soit plus précisément la famille de 'Alī), les kharidjites professaient que tout homme, même un esclave noir, pouvait être élu à la tête de la communauté musulmane s'il possédait les qualités requises de piété, d'intégrité et de savoir religieux. Ces tendances démocratiques, qui frisaient parfois l'anarchie, attirèrent beaucoup de gens qui, pour une raison ou une autre, avaient à se plaindre du gouvernement. En général, les kharidjites, bien que d'esprit démocratique, pieux et prêchant un islam purifié, inspiraient beaucoup d'antipathies par leur intolérance à l'égard des autres musulmans; aussi ne formèrent-ils que des minorités sur les territoires orientaux du califat. Au Maghreb, certaines des sectes kharidjites, les ibadites, les nukkarites et les sufrites, trouvèrent un terrain accueillant à leurs doctrines parmi les nombreux Berbères mécontents du régime d'oppression des Umayyades⁹.

Les musulmans qui demeurèrent avec 'Alī étaient ceux qui étaient persuadés que le califat (ils préféraient appeler cette institution l'imamat) devait rester dans la famille du Prophète, représenté par 'Alī et ses descendants issus de son mariage avec Fāṭima, la fille du prophète Muḥammad. On les appela les *shī'atu 'Alī*, soit « le parti de 'Alī », d'où le nom de chiites qui leur est donné dans les langues européennes. Alors que les kharidjites ne se différenciaient de l'orthodoxie islamique que sur les seules questions politiques et éthiques, les chiites, allant plus loin, ajoutèrent de nombreuses doctrines nouvelles au contenu purement religieux. Ils rejetèrent le principe du consensus de la communauté et lui substituèrent la doctrine selon laquelle il y avait à chaque époque un imam infaillible auquel Dieu seul confiait la charge de guider l'humanité. Le premier imam fut 'lī et tous ses successeurs furent ses descendants directs. Les imams sont considérés comme des chefs et des maîtres par la grâce divine de la communauté des fidèles; ils sont censés posséder des facultés surhumaines qui leur sont transmises depuis le premier homme, Adam, à travers Muḥammad. Pour ces raisons, ils sont les seuls habilités à conduire la communauté musulmane. Les chiites croient que même lorsque le dernier imam a « disparu » de ce monde, il n'en a pas moins continué, devenu « l'imam caché », à jouer son rôle de guide. Il réapparaîtra un jour pour rétablir la paix et la justice dans le monde sous la forme du *Mahdī* [celui que Dieu guide].

Le chiisme se divisa très tôt en un grand nombre de sectes qui s'opposaient entre elles sur la question de savoir qui était « l'imam caché ». Celle qui joua le plus grand rôle historique fut le groupe des duodécimains [*Ithnā 'asha-*

9. Voir chapitres 3 et 9 à 12 ci-après.

riyya] qui reconnaît le douzième descendant de ‘Alī, Muḥammad al-Mahdī, qui disparut en 266/880. Le bastion des duodécimains est aujourd’hui l’Iran, où cette version du chiisme est depuis le II^e/VIII^e siècle la religion d’État; on trouve aussi des groupes importants en Iraq, en Syrie, au Liban et en Inde. Au cours du califat abbaside, les membres de la secte étaient plus nombreux, surtout dans les grandes villes.

Les chiïtes reconnaissant le septième imam, Ismā‘īl, se séparèrent du tronc commun; on leur donna le nom d’ismaïliens [*Ismā‘īliyya*] ou encore septimains [*Sab‘iyyūna*]. En dehors des croyances communes à tous les chiïtes, les ismaïliens élaborèrent un ensemble de doctrines particulières fondées principalement sur le néoplatonisme, comme par exemple la théorie de l’émanation divine du monde, produit par un intellect qui se manifeste par l’intermédiaire des prophètes et des imams. Dans leur exégèse du Coran, ils se sont attachés à découvrir des significations cachées accessibles aux seuls initiés. Les ismaïliens furent longtemps organisés en sociétés secrètes; la secte abandonna ce caractère secret avec l’avènement des Fatimides, qui furent, de toutes les branches du chiisme, ceux qui connurent le plus de succès: ils fondèrent un empire qui s’étendait de l’Atlantique à la Syrie et au Hidjāz¹⁰. Les ismaïliens eurent pour rejetons tardifs les Druzes du Liban et de Syrie, puis les Assassins [*al-Hashīshīyyūn*], secte terroriste implantée principalement en Iran et au Liban et qui déploya ses activités au Moyen-Orient entre le VI^e/XIII^e et le VIII^e/XIV^e siècle.

La lutte entre musulmans s’acheva par l’affirmation finale de la suprématie de l’orthodoxie, le sunnisme, regroupant ceux qui adhèrent à la *sunna*, la voie du Prophète. Les sunnites représentent aujourd’hui plus de 90 % de la population musulmane du monde. Les différences de doctrine entre l’islam sunnite et l’islam chiïte sont les suivantes: les lois sunnites prennent leur source dans le Coran, le *hadīth* du Prophète, le consensus de la communauté et l’analogie, tandis que les quatre fondements de la loi chiïte sont le Coran, les *hadīth* du Prophète et des imams, le consensus des imams, et la raison. Les chiïtes accomplissent le pèlerinage à La Mecque, mais ils préfèrent rendre visite aux tombeaux de ‘Alī et de son fils Ḥusayn dans les villes de Nadjaf et de Kerbelā en Iraq.

Tous les descendants de ‘Alī et Fāṭīma — qui ont droit au titre honorifique de *shārīf* — n’adhèrent pas pour autant aux doctrines chiïtes. Les *shurafā’* étaient et sont en majorité sunnites. En de nombreux lieux du monde musulman où les *shurafā’* ont accédé au pouvoir en tant que sultans ou émirs, comme au Maroc les Idrisides et les deux dynasties chrétiennes des Saadites et des Alaouites, ou comme les Hashémites au Hidjāz, en Iraq et en Jordanie, ils ont suivi la voie de l’orthodoxie et n’ont jamais prétendu à aucune des facultés surhumaines attribuées aux imams par le chiisme.

Néanmoins, l’un des concepts d’origine chiïte, la croyance en la venue du *Mahdī*, a pénétré dans l’islam sunnite, non pas sous la forme d’un enseigne-

10. Voir chapitre 12 ci-après.

ment officiel comme dans le chiisme, mais en tant que croyance de la religion populaire où le *Mahdī* est le Messie qui reviendra sur terre, tuera l'Antéchrist et répandra la justice dans le monde autant qu'il aura été auparavant rempli d'injustice et de tyrannie. Des *mahdī* sont apparus de temps à autre au cours des siècles dans divers pays musulmans, les exemples les plus célèbres étant ceux du *mahdī* soudanais Muḥammad ibn ʿAbdallāh et du somali Muḥammad ibn ʿAbdule.

L'attitude de l'islam envers les non-musulmans

L'islam fait une distinction très nette entre les non-musulmans qui appartiennent à un système religieux fondé sur les livres révélés, c'est-à-dire les *ahl al-Kitāb* [Les gens du Livre], et les non-musulmans considérés comme polythéistes, idolâtres ou adeptes de la religion traditionnelle. Conformément à la doctrine des révélations successives et de la chaîne des prophètes, les juifs et les chrétiens, en tant que détenteurs des livres saints, ne sont pas obligés de se convertir à l'islam. Cette tolérance s'est appliquée aussi aux zoroastriens ainsi qu'aux adeptes de certains systèmes religieux anciens du Proche-Orient connus sous le nom de sabéens et même, plus tard, aux hindous (malgré la multitude de leurs divinités) et aux bouddhistes.

En ce qui concerne le second groupe, étant donné que le prophète Muḥammad fut envoyé pour prêcher l'islam, en particulier à ceux qui n'avaient jusque-là reçu aucune révélation pour les guider, lui et ses successeurs étaient tenus de combattre la religion traditionnelle et de convertir les infidèles. Ceux-ci avaient le choix entre la conversion à l'islam ou le combat; en cas de défaite, ils étaient condamnés à la captivité et à l'esclavage.

Nombreuses sont les idées erronées concernant le *djihād*. Le mot est communément, mais à tort, traduit par « guerre sainte », notion étrangère au sens du mot, qui signifie « effort à fournir au mieux de ses capacités ». Ce qui illustre le mieux le vrai sens du mot *djihād* est cette parole du Prophète qui déclare, au retour d'une expédition contre une *ḵabīla*¹¹ [« tribu »] arabe qui adhérait à la religion traditionnelle: « Nous revenons du petit *djihād* pour accomplir le grand *djihād* », c'est-à-dire pour tenter d'atteindre la perfection intérieure.

Quant au *djihād* en tant qu'activité guerrière, il y eut dans les premiers temps une tendance à en faire le sixième « pilier » de l'islam, surtout parmi les kharidjites, mais cela ne fut pas généralement accepté. Les écoles juridiques, à l'exception du hanbalisme, considèrent le *djihād* comme une obligation si certaines conditions étaient réunies; il fallait notamment que les infidèles déclenchent les hostilités et qu'il y ait des chances raisonnables de succès. Dans certaines situations, le *djihād* apparaît comme un devoir

11. *ḵabīla* (au pluriel: *Ḵabāʿil*): important groupe agnatique dont les membres se réclament d'un ancêtre commun et qui peut posséder indivisément une certaine étendue de terres à pâturage (voir *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, vol. 4, p. 334-335).

individuel qui s'impose même aux esclaves, aux femmes et aux mineurs; il en est ainsi lorsque l'ennemi attaque un territoire musulman: quiconque alors se dérobe à ce devoir est un pécheur et un hypocrite.

Les guerres d'expansion de l'État islamique après la mort du Prophète ne furent pas axées sur la conversion religieuse des peuples conquis car la majorité d'entre eux adhéraient à des religions révélées: chrétiens, juifs et zoroastriens. Ces peuples étaient assujettis à la capitation (*ḍjizya*) et dès lors qu'ils s'en étaient acquittés, ils étaient protégés (*dhimmi*), sans pour autant être forcés de renoncer à leurs religions. La conversion à l'islam des individus ou même des groupes n'était qu'un aspect très mineur du *djihād*, dont le but essentiel était l'expansion de l'État islamique en tant que sphère où était assurée la suprématie de la *sharī'a*. D'où la distinction opérée entre *Dār al-islām* et *Dār al-ḥarb*, la sphère de l'Islam et la sphère de la guerre. Lorsqu'on parle de *Dār al-islām* ou monde islamique, cela ne signifie pas que tous ses habitants sont nécessairement musulmans mais plutôt que l'ordre social et politique de l'Islam y règne et que le culte musulman est religion publique. Le *Dār al-ḥarb* est le contraire du *Dār al-islām*, il s'agit du reste du monde qui n'est pas encore sous l'empire de l'Islam. Théoriquement, il est appelé à disparaître un jour pour s'intégrer dans le monde islamique selon les termes du Coran (IX, 33): «C'est lui qui a envoyé son Prophète avec la direction et la religion vraie pour la faire prévaloir sur toute autre religion en dépit des polythéistes.»

Pendant, à partir du III^e/IX^e siècle, lorsque le califat universel se fractionna en États plus petits, il s'établit une relation de tolérance entre le monde musulman et le *Dār al-ḥarb*, dont la conquête, cessant d'être envisagée dans les temps historiques, fut remise au temps messianique à venir. Les relations politiques et commerciales avec les États européens, asiatiques et africains furent dès lors régies par la reconnaissance de l'appartenance de certains de ces États à une catégorie intermédiaire, le *Dār al-ṣulḥ* [la sphère de la trêve]. C'est cette notion qui servit de principale base juridique aux contacts et aux communications pacifiques avec les États non musulmans. Autre mesure introduite pour faciliter ces contacts: un sauf-conduit, appelé *amān*, pouvait être accordé par le chef d'un État musulman aux sujets de tout État non musulman (ceux-ci étaient alors dénommés *musta'minūn*), ce qui non seulement rendait possibles les échanges diplomatiques mais permettait aux marchands européens et autres de résider dans les pays musulmans.

L'expansion de l'Islam: la grandeur et la décadence du califat

Certains aspects de l'essor du monde islamique et de son impact sur diverses parties de l'Afrique ont déjà été évoqués au chapitre précédent. Nous nous proposons ici de présenter un bref aperçu de l'histoire du califat, de la mort du prophète Muḥammad jusqu'à la fin du V^e/XI^e siècle. L'histoire

des parties africaines du monde islamique étant entièrement traitée dans un certain nombre de chapitres du présent volume, nous porterons plutôt notre attention sur ce qui s'est passé dans les provinces les plus orientales. Cet aperçu historique est nécessaire non seulement en raison de l'importance évidente du monde islamique en tant que région phare de la culture au cours de cette période, mais aussi et plus encore parce que les transformations historiques qui eurent lieu en Perse, en Arabie et dans les pays limitrophes ont eu un retentissement immédiat dans la région de l'océan Indien et, par conséquent, dans certaines parties de l'Afrique de l'Est.

Sous le règne des quatre premiers califes (*al-khulafā' al-rashīdūn*, « les califes inspirés »), Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān et 'Alī¹² les Arabes musulmans amorcèrent leur expansion à l'extérieur de la péninsule d'Arabie. Les *ḡabīla* arabes nomades, désormais unies par le ciment d'une foi commune qui leur interdisait de poursuivre leurs luttes intestines, remportèrent en quelques années, sous la conduite d'une pléiade de brillants généraux mecquois, une série de victoires sur les armées des deux grandes puissances d'alors, l'empire byzantin et la Perse des Sassanides. Il ne fallut que deux ans de campagne contre les Byzantins en Syrie pour contraindre l'empereur et ses troupes, en 15/636, à évacuer définitivement ces provinces. La conquête de la Perse fut plus longue mais, après des revers initiaux, les Arabes volèrent de victoire en victoire. La bataille de Ḳādisiyya et l'occupation de la capitale, Ctésiphon, en 16/637, ouvrirent aux Arabes toutes les plaines fertiles de l'Iraq à l'ouest du Tigre. A partir de leurs nouvelles bases militaires de Baṣra et de Kūfa, les armées musulmanes se lancèrent à travers les plateaux d'Iran à la poursuite des armées perses en retraite. Une dernière grande bataille, celle de Nihāwend, en 21/642, scella le destin de l'Empire sassanide. Les musulmans occupèrent alors d'autres parties de l'Iran et poussèrent à l'est, tant et si bien qu'en 29/650 ils avaient atteint les confins de l'Inde, le nord de l'Iraq, l'Arménie et l'Amu-Darja (Oxus).

Une fois la Syrie conquise, les armées arabes se tournèrent vers l'Égypte qui offrait un territoire encore plus facile à investir. Entre 18/639 et 21/642, l'ensemble de la Basse-Égypte, avec sa capitale Alexandrie, tomba aux mains des forces d'invasion et Byzance perdit encore une riche province. L'Égypte servit ensuite de base de départ pour une nouvelle poussée arabe vers l'Afrique du Nord¹³.

L'une des raisons principales des succès éclair remportés par les musulmans fut l'état d'épuisement financier et militaire dans lequel se trouvaient les deux empires après de longs conflits successifs. En outre, les Byzantins étaient haïs de leurs sujets coptes et sémites parce qu'ils les pressuraient d'impôts et poursuivaient de leurs persécutions les églises « hérétiques » monophysites. La situation était sensiblement identique dans l'Empire sassanide : les provinces les plus fertiles de l'Iraq étaient peuplées de chrétiens de langue araméenne qui s'opposaient à la classe dirigeante zoroastrienne.

12. Abū Bakr, 11/632-13/634; 'Umar, 13/634-23/644; 'Uthmān, 23/644-35/656.; 'Alī, 35/656-40/661.

13. Voir chapitres 7, 8 et 9 ci-après.

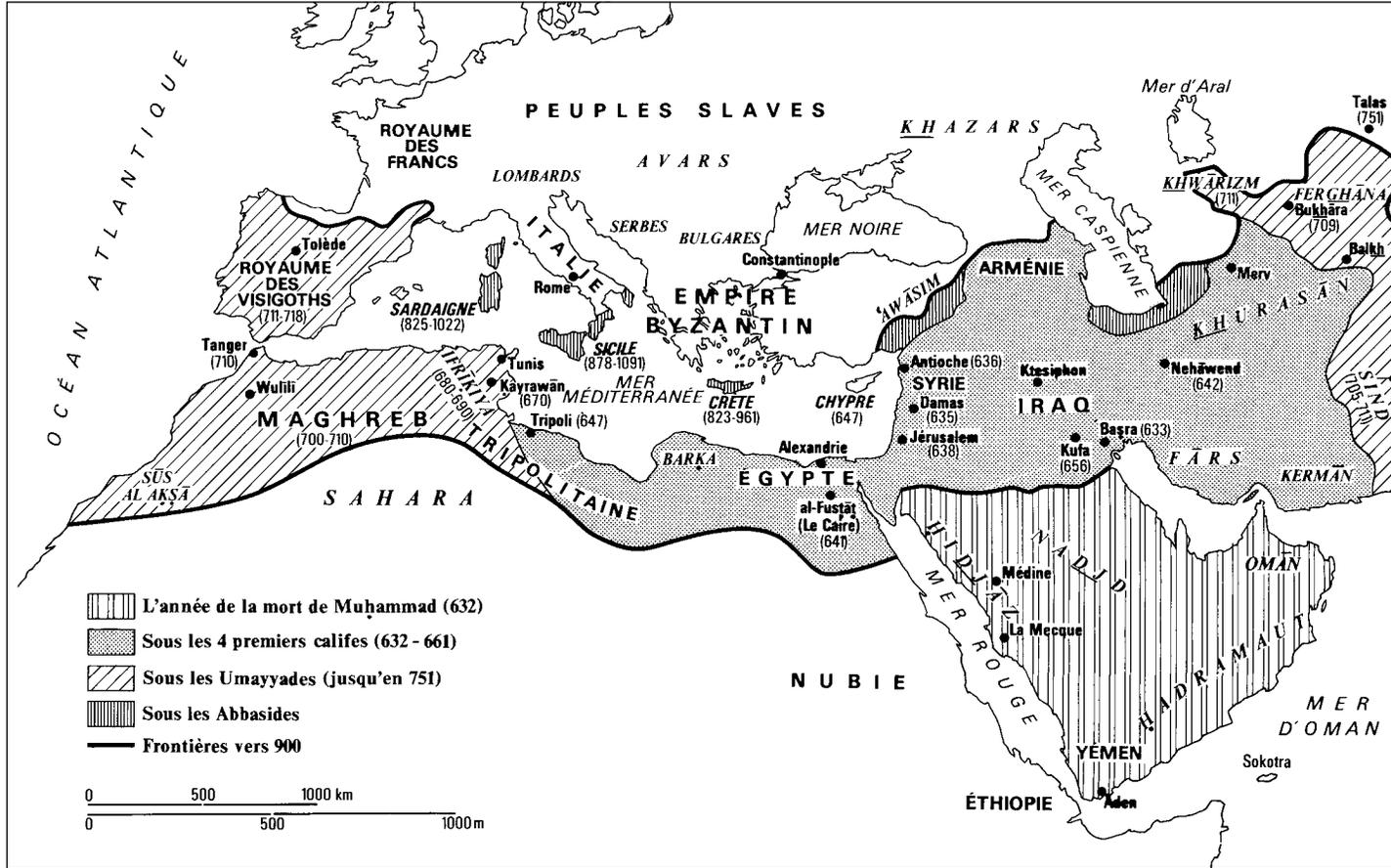
Juste avant l'assaut des Arabes, l'empire avait été déchiré par des guerres de succession qui avaient affaibli sa structure politique et militaire. En général, dans la plupart des pays conquis, les autochtones n'opposèrent pas de résistance aux envahisseurs arabes car ils n'avaient rien ou pas grand-chose à perdre au changement de maîtres; dans certains cas, les musulmans furent même bien accueillis.

La guerre civile qui éclata après la mort de 'Uthmān entre partisans de 'Alī et de Mu'āwiya et qui s'acheva par la mort du premier et l'arrivée au pouvoir de la dynastie umayyade en 41/661, puis la nécessité pour celle-ci de consolider son pouvoir donnèrent pour quelques années un coup d'arrêt à l'expansion territoriale de l'État arabe. Mais dès le règne de Mu'āwiya, l'extension des frontières reprit en Afrique du Nord sous le commandement de 'Uk̄ba ibn Nāfi' et à l'est — où la province du Khurāsān (nord-est de l'Iran et Afghanistan) fut conquise tout entière et l'Oxus franchi — entre 43/663 et 54/674. Par deux fois à cette époque, les armées arabes arrivèrent sous les murs de la capitale byzantine mais sans parvenir à la prendre. Une troisième tentative mieux préparée eut lieu beaucoup plus tard, en 98/716-717; les Arabes attaquèrent cette fois Constantinople par mer et par terre, mais sans plus de succès. Ce fut aux Turcs ottomans qu'il échut finalement d'adopter ce bastion de la chrétienté orientale au monde islamique au IX^e/XV^e siècle.

Une deuxième vague de conquêtes fut lancée sur tous les fronts sous les califes 'Abd al-Malik (65/685-86/705) et al-Walīd I^{er} (86/705-96/715); à l'ouest, le Maghreb tout entier fut assujéti et l'Espagne envahie; au nord-est, l'Asie centrale (Transoxiane) fut conquise et simultanément les armées arabes poussaient jusqu'à l'Indus, ajoutant encore au califat la province du Sind. Les campagnes de Transcaucasie aboutirent à l'annexion de la Géorgie et de l'Arménie dans l'orbite de l'Empire arabe. Puis la poussée vers l'ouest fut stoppée par les Francs et au nord du Caucase les tentatives de progression furent contrecarrées par les Turcs khazars; pendant longtemps les Pyrénées et le Caucase allaient marquer les limites de l'empire¹⁴.

Ainsi, une centaine d'années après la mort du Prophète, l'État arabe englobait déjà un immense territoire qui allait devenir le domaine principal du monde islamique. A cette époque, les Arabes y régnaient en maîtres incontestés et formaient exclusivement la classe dirigeante. La politique des Umayyades consista à perpétuer cet état de fait en soumettant à l'impôt tous les non-musulmans, tandis que les Arabes musulmans en étaient exonérés et touchaient même des rentes alimentées par les recettes fiscales. La classe dirigeante arabe n'était donc pas favorable à la conversion en masse des populations des territoires conquis et les nouveaux musulmans, dont chacun était tenu de se rattacher en qualité de client (*mawlā*, pluriel: *mawālī*) à une *ḵabīla* arabe, restaient assujéttis à l'impôt comme par le passé. En revanche, les peuples conquis Persans, coptes ou Araméens (de Syrie et d'Iraq) eurent accès en nombre croissant aux emplois de l'administration publique, qui

14. Les troupes arabes défaites par Charles Martel à Poitiers en 114/732 semblent n'avoir été qu'un détachement effectuant une incursion. En ce qui concerne les campagnes contre les Khazars, on peut se demander si elles visaient à conquérir les steppes de la Russie méridionale.



2.4. L'expansion de l'État islamique. [Source: I. Hrbek.]

devenait de plus en plus complexe. Les Arabes, que la simplicité du mode de vie nomade n'y avait nullement préparés, étaient incapables de faire face aux énormes problèmes d'administration résultant de la poursuite de l'expansion. Ils adoptèrent donc volontiers les systèmes administratifs byzantin et sassanide déjà en place dans les provinces et laissèrent aux autochtones convertis le soin d'en assurer le fonctionnement. Les contradictions dues au fait qu'une minorité usurpait tout le pouvoir politique et les privilèges économiques, quand la majorité, pourtant déjà musulmane, s'y voyait refuser l'accès, furent les causes principales de la crise qui aboutit à la chute des Umayyades et à l'avènement d'une nouvelle dynastie, les Abbasides. La victoire de ces derniers fut rendue possible par le soutien qu'ils reçurent de tous les éléments mécontents, pour la plupart des musulmans non arabes, qui réclamaient toute la part qui leur revenait dans une communauté fondée sur le principe de l'égalité entre tous les croyants. La révolution abbaside mit fin au « royaume arabe » — comme on appelle parfois la période des Umayyades — et inaugura l'Empire islamique où les distinctions se faisaient sur des critères de religion et non de nationalité. Les Arabes perdirent le statut privilégié que leur avait conféré la qualité de premiers porteurs de l'Islam, mais l'arabe resta la langue de l'État, de la littérature et de la science, largement employée par des peuples d'origine non arabe.

Sous les Umayyades, le centre de l'empire était la Syrie et sa capitale, Damas; et bien que les provinces orientales ne fussent nullement négligées, l'empire était naturellement tourné davantage vers le monde méditerranéen, l'Égypte, l'Afrique du Nord et l'Espagne.

Le transfert de la capitale de Syrie en Iraq, où les Abbasides fondèrent Bagdad en 144/762, ne fut pas seulement un déplacement géographique du centre de gravité de l'empire, ce fut aussi un acte symbolique ouvrant une ère nouvelle. Au lieu de mettre l'accent sur l'arabisme comme l'avaient fait les Umayyades, leurs successeurs firent de l'islam le fondement de leur régime et la propagation de l'islam orthodoxe devint l'une des tâches principales de l'administration du califat.

Au cours du premier siècle de la domination abbaside, le territoire du califat continua à s'étendre, quoique à une échelle moins grandiose que par le passé: les provinces caspiennes furent annexées et en 212/827-828, la dynastie vassale des Aghlabides entreprit la conquête de la Sicile. En revanche, l'empire des Abbasides était au départ nettement moins étendu que celui des Umayyades puisque l'Espagne musulmane n'en fit jamais partie. Un descendant des Umayyades y avait fondé dès 138/756 une dynastie totalement indépendante qui régna sur l'Espagne pendant deux siècles et demi. Au cours des cinquante premières années de leur règne, les Abbasides perdirent le contrôle de toutes les provinces africaines à l'ouest de l'Égypte au profit, soit des kharidjites, soit des idrisides; en 184/800, al-Aghlab, gouverneur de l'Ifrikiya, devint pratiquement indépendant et fonda une nouvelle dynastie¹⁵.

15. Voir chapitre 10 ci-après.

Les causes de la désagrégation progressive des grands empires de l'antiquité sont bien connues: l'impossibilité, avec les moyens de communication dont on disposait alors, d'exercer d'un centre un contrôle effectif sur un empire immense composé de pays aux populations hétérogènes et se situant à des degrés divers d'évolution économique et culturelle, et, par la suite, la tendance des gouverneurs des provinces à rompre avec le pouvoir central. Dans le cas du califat abbaside, ces causes générales virent leurs effets renforcés par la présence de divers mouvements dissidents de sectes hétérodoxes, souvent associés à des soulèvements de caractère social.

Cependant, jusqu'à la seconde moitié du III^e/IX^e siècle, une succession de califes remarquablement efficaces réussirent à gouverner en gardant l'empire bien en main. Mais après la révolte zandj¹⁶ l'inévitable processus de désagrégation s'engagea et alla s'accroissant avec l'apparition de diverses dynasties locales plus ou moins éphémères en Iran, en Asie centrale ainsi qu'en Arabie et en Syrie. Au IV^e/X^e siècle, le cœur même de l'Empire abbaside, l'Iraq, tomba sous la férule de la dynastie chiite des Buwayhides qui firent des califes abbassides des fantoches. A l'ouest, les Fatimides fondèrent un califat rival et commencèrent à mettre à exécution des projets grandioses de domination de l'ensemble du monde islamique. Ils n'y réussirent pas tout à fait, mais détachèrent la Syrie, l'Égypte et l'Arabie de l'Empire abbaside. Et à partir du moment où le prince umayyade espagnol 'Abd al-Rahmān III prit, en 317/929, le titre califal de « Prince des croyants » (*amīr al-mu'minīn*), il y eut, pendant un temps, trois califes en Islam. Au milieu du V^e/XI^e siècle cependant, les Turcs seldjukides, qui adhéraient à l'islam sunnite, libérèrent les Abbassides du joug des Buwayhides, mais ce ne fut certes pas pour restaurer le pouvoir politique des califes de cette dynastie.

Les Turcs d'Asie centrale jouissaient d'une position dominante dans les pays musulmans du Proche-Orient depuis le III^e/IX^e siècle; les armées des États musulmans étaient composées principalement de cavaliers turcs et les généraux turcs (*amīr*) ne tardèrent pas à jouer le rôle de faiseurs de rois. L'élément nouveau que constitua cependant l'invasion des Seldjukides, c'est qu'un peuple turc tout entier entreprit de conquérir pour son propre compte la majeure partie de l'Asie occidentale. Ce fut le début de l'ère de la prédominance turque dans l'histoire politique et militaire de vastes parties du monde islamique. Reprenant le flambeau des mains des Arabes, les Turcs propagèrent l'Islam dans plusieurs directions. Déjà, les prédécesseurs des Seldjukides, les Ghaznavides d'Afghanistan, s'étaient lancés dans la conquête militaire de l'Inde à l'ouest de l'Indus; d'autres dynasties leur emboîtèrent le pas, tant et si bien que la plus puissante d'entre elles, celle des Grands Moghols, qui accédèrent au pouvoir au X^e/XVI^e siècle, pouvait à bon droit affirmer que la majeure partie de l'Inde appartenait au *Dār al-islām*.

Les Seldjukides eux-mêmes ajoutèrent au monde musulman islamique de nombreux territoires de l'Asie Mineure centrale et orientale formant le

16. Voir chapitres 1 ci-dessus et 26 ci-après.

grand bastion de l'Empire chrétien byzantin qui avait si longtemps fait obstacle à la poussée musulmane. Au cours des siècles qui suivirent, le reste de l'empire tomba aux mains d'autres dynasties turques. La nouvelle offensive musulmane lancée par les Turcs fut finalement couronnée par la prise de Constantinople en 857/1453 par le sultan Mehmed II Fâtih.

Au VIII^e/XIV^e siècle, l'ensemble du monde islamique, à l'exception du Maghreb et de l'Espagne musulmane, tomba sous la férule de dynasties turques ou de dynasties turco-mongoles qui insufflèrent à l'Islam une vigueur nouvelle. Le grand historien Ibn Khaldūn voyait dans la suprématie quasi universelle des Turcs dans l'Islam une preuve du souci que Dieu avait du bien-être des musulmans. A une époque où le monde musulman traversait une crise qui l'affaiblissait et le privait de ses défenses, Dieu, dans Sa sagesse, avait choisi parmi les Turcs des hommes neufs pour en prendre la tête, rendre son souffle à l'Islam agonisant et restaurer l'unité des musulmans¹⁷.

Du point de vue de la pensée religieuse islamique, la période abbaside a été l'époque de la formation de différentes branches des sciences religieuses, et en particulier de la jurisprudence (*fikh*) et de la théologie spéculative (*kalam*). Loin de s'être développées dans l'ordre et l'harmonie, ces disciplines prirent forme au fil de débats acharnés au sein de la communauté musulmane elle-même et de controverses avec des adversaires extérieurs, essentiellement les chrétiens et les manichéens (nommés *zindik*).

Une place capitale dans la genèse de la pensée musulmane revient à la *Mu'tazila*. Tel est le nom donné à une école ancienne de penseurs religieux musulmans dont les membres, sous l'influence de la philosophie grecque, tentèrent de mettre les ressources de la raison au service de l'Islam et, ce faisant, de prendre ces armes des mains de leurs adversaires et de les retourner contre eux. Dans les textes européens, les mutazilites sont parfois qualifiés de « libres penseurs » ou de « libéraux », mais ce sont là des qualificatifs erronés. La *Mu'tazila* n'était pas une secte et comptait parmi ses adhérents aussi bien des sunnites que des chiites, qui s'efforçaient de présenter les dogmes de l'Islam comme acceptables non seulement par la foi mais également par la raison; ils cherchaient aussi à présenter les croyances religieuses sous une forme systématique. Les thèmes les plus importants dont traitaient les mutazilites touchaient la nature de Dieu, celle du Coran et la relation de l'homme à Dieu. Ils mettaient l'accent sur l'unité et l'unicité de Dieu, allant jusqu'à rejeter ses attributs concrets et toute forme d'anthropomorphisme. En ce qui concerne le Coran, ils soutenaient qu'il n'était pas éternel mais créé dans le temps. Le dernier grand thème découlait du dogme islamique de la justice divine. Les mutazilites jugeaient difficile de réconcilier la doctrine de la prédestination avec la bonté divine; il leur était intolérable de penser que l'homme pouvait être puni pour des actes que Dieu lui aurait ordonné d'accomplir. Dieu est toujours obligé d'ordonner le bien et comme Il ne désire pas le mal, Il ne l'ordonne pas: c'est l'homme qui crée le mal. Pendant quelque temps, au

17. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 5, p. 371.

cours de la première moitié du III^e/IX^e siècle, la doctrine mutazilite acquit le statut de religion d'État abbaside; les mutazilites firent alors preuve d'une intolérance féroce et voulurent à tout prix faire accepter par tous leurs propres idées. Cependant, après une courte période de suprématie où leur école fut prédominante, vint leur tour d'être persécutés et éliminés. Malgré le rejet de ses doctrines essentielles, la *Mu'tazila* n'en joua pas moins un rôle capital dans le développement de la théologie sunnite orthodoxe. En obligeant l'orthodoxie à repenser certaines questions fondamentales, elle fut directement responsable de la formulation définitive des croyances de « ceux qui sont fidèles à la tradition du Prophète » (*ahl al-sunna*), représentées par les enseignements des grandes figures de la théologie islamique comme al-Ash'arī (mort en 324/935) et al-Bāḳillānī (mort en 403/1013).

Ces théologiens sunnites vivaient et travaillaient à une époque où les perspectives de l'islam sunnite et du califat abbaside étaient au plus bas. Les Fatimides schismatiques régnaient sur plus de la moitié du monde islamique et menaçaient le reste idéologiquement et politiquement. Le chiisme prospérait même au sein de l'Empire abbaside où les califes étaient sous la tutelle des Buwayhides. Des roitelets chiites et leurs lignées gouvernaient certaines parties de l'Arabie, de la Syrie et du nord de l'Iran.

L'arrivée des Seldjukides fit plus que restaurer l'unité territoriale de l'Islam; elle s'accompagna d'une grande renaissance religieuse de l'orthodoxie sunnite. Il est intéressant d'observer que ce renouveau de l'orthodoxie et la réaction contre les hétérodoxies commencèrent à se manifester presque simultanément dans l'Est, avec les Seldjukides, et dans l'Ouest, avec les Almoravides; dans les deux cas, les défenseurs de l'orthodoxie étaient des peuples nomades des confins du monde islamique récemment convertis. Le zèle religieux et les prouesses militaires des Turcs et des Berbères trouvèrent aussi leur expression dans la reprise du combat aux frontières avec les chrétiens, en Anatolie comme en Espagne.

Conclusion

La fin du V^e/XI^e siècle fut donc marquée dans le monde islamique par des changements lourds de conséquences sur bien des plans. Du point de vue politique, elle annonçait la prépondérance définitive des Turcs dans les régions orientales et des Berbères à l'Occident. Les Fatimides, dont la puissance fut à son apogée au milieu du siècle, perdirent sur sa fin leurs provinces maghrébines (au bénéfice des Zirides et des Arabes hilālī); ils perdirent aussi la Syrie et la Palestine mais gardèrent le pouvoir en Egypte et dans la région de la mer Rouge. L'offensive des Seldjukides contre les Byzantins en Asie Mineure déclencha en Europe occidentale une réaction qui prit la forme de la première croisade. Même si les conquêtes territoriales des Francs — comme on nommait les croisés dans les pays musulmans — n'eurent qu'une ampleur limitée, l'implantation des chrétiens en Terre sainte, sur les rivages méditerranéens de l'Asie, introduisit un facteur poli-

tique nouveau au Proche-Orient. Il fallut encore près d'un siècle avant que Jérusalem pût être reprise par les armées musulmanes et un siècle encore avant que les derniers vestiges des États chrétiens fussent balayés.

En Espagne musulmane, l'occupation de Tolède en 478/1085 et l'offensive chrétienne qui suivit contre le *mulūk al-tawā'if* musulman menaçèrent pour la première fois l'existence de l'Islam dans la péninsule ibérique. Le danger fut conjuré temporairement par l'intervention des Almoravides berbères. En Méditerranée centrale, les musulmans perdirent définitivement la Sicile.

Non moins importants furent les changements intervenus dans l'économie et le commerce. Avec l'arrivée des Seldjukides, l'institution de l'*iktā'*, sorte de système de fief militaire, devint le trait caractéristique de la vie économique et des structures socio-politiques dans de vastes proportions du monde musulman. Quelles que soient les diverses interprétations données de cette institution, il est clair qu'elle servit de base à l'édification d'un système de production correspondant typologiquement au féodalisme européen. Bien qu'au Maghreb comme en Égypte il ne se soit développé que nettement plus tard, ce système devint universel et persista jusqu'au XII^e/XVIII^e siècle.

Les IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles virent aussi le débouché du commerce de l'océan Indien se déplacer progressivement du golfe Arabo-persique vers la mer Rouge et donc vers la zone d'influence fatimide. L'Égypte fut la première à bénéficier de ce changement et devint pour longtemps le principal centre du commerce de transit entre la Méditerranée et l'océan Indien. A la même époque, les républiques marchandes italiennes monopolisaient la partie européenne du commerce de transit et furent également bientôt maîtresses des voies maritimes en Méditerranée orientale, d'où le trafic maritime musulman disparut presque entièrement.

Nous avons déjà évoqué le triomphe de l'orthodoxie sunnite dans l'Islam au V^e/XI^e siècle. Bien que le chiisme eût perdu beaucoup de terrain, géographiquement et religieusement parlant, il se maintint dans de nombreuses régions du monde islamique; néanmoins, avec le déclin progressif des Fatimides, la religion chiite fut privée de ses puissants appuis et dut attendre plusieurs siècles avant que la dynastie safawide, en Perse, l'aidât à recouvrer le statut de religion d'État.

Deux mesures eurent une grande part dans la victoire de l'islam sunnite à cette époque. La première fut la création des *madrasa* — établissements d'enseignement religieux supérieur pour la formation des *ʿulamā'*. Sans doute existait-il déjà un certain nombre d'écoles du type *madrasa* en Orient avant les Seldjukides, mais il est généralement admis que c'est sous cette dynastie que, sur l'initiative du célèbre vizir Nizām al-Mulk (mort en 485/1092), les *madrasa*, s'implantant rapidement dans la quasi-totalité des pays musulmans, s'imposèrent universellement comme établissements d'enseignement religieux. Les *madrasa* furent fondées pour faire contrepoids aux institutions du même genre qui existaient dans l'Égypte fatimide et renforcer l'efficacité de la lutte contre la diffusion organisée de la propagande ismaïlienne; la *madrasa* fut surnommée à juste titre « le bastion de l'orthodoxie ». Le deuxième facteur décisif fut la reconnaissance et l'incorporation du soufisme dans l'islam

officiel et la multiplication des confréries soufies; les *ʿulamāʾ* s'y affilièrent et furent dès lors en mesure de guider tant leurs dirigeants que leurs membres sur la voie de l'orthodoxie, hors des chemins hétérodoxes. Le soufisme orthodoxe tel que le pratiquaient les *tarīka* reconnues mettait aussi l'accent sur la perfection morale, prêchait l'effort personnel (le grand *djihād*) en tant que fondement indispensable des valeurs sociales musulmanes et insistait particulièrement sur les actes charitables et l'abnégation.