

Marion Duvauchel
Historienne des religions

L'islamologie « classique » (celle des XIX^e et XX^e siècles) ne s'est jamais vraiment intéressée à la vision de l'homme dans l'islam, préoccupée qu'elle était de philologie et de constituer une bibliothèque de textes. L'idée d'une « anthropologie de l'islam » n'a tout au plus que quelques décennies et de ce fait, elle s'inscrit dans le paradigme de la « science de l'homme » élaborée depuis deux siècles, qui définit les pratiques et méthodes de l'ethnologie et en conditionne les débats comme les enjeux.

L'anthropologie de l'islam n'est pas la nôtre. Elle n'est pas portée par deux mille ans d'histoire philosophique ni marquée par la rencontre au II^e siècle de la sagesse chrétienne et de la sagesse grecque qui a coulé les concepts sémites dans l'univers linguistique de l'hellénisme ; contrairement à la nôtre, elle n'a pas élaboré un humanisme singulier, aujourd'hui battu en brèche mais qui n'en a pas moins plusieurs siècles d'existence et de débat.

Si l'on considère la structure de la pensée biblique, ses tendances constitutives, les raisons pour lesquelles saint Thomas d'Aquin, après son maître Albert le Grand, a choisi comme guide en philosophie Aristote plutôt que Platon s'éclaircit : la doctrine platonicienne de la matière, du sensible, du mal, de l'âme et du corps, était incompatible avec le réalisme biblique et avec l'amour de toute la tradition hébraïque pour la création sensible. Le premier acte de l'Ancien Testament est un texte justement célèbre, « le récit de la Création ». Ce que l'on appelle la *Genèse* est la réponse sémitique à la question que se sont posés les présocratiques, appelés aussi, les philosophes physiciens : celle de l'origine du monde. Mais contrairement à la dépréciation du monde grec puis du manichéisme, la formule « Dieu vit que cela était bon » établit un fondement solide pour une connaissance du monde sensible et même de la matière, capital pour le développement futur de la physique. C'est par ailleurs se méprendre que de croire que ce texte évoque l'origine de l'homme : il fournit les principes d'intelligibilité de la nature humaine, et donc des clés de compréhension et de connaissance de l'homme, à commencer par la nature véritable de la différenciation sexuelle. « Homme et femme (ish et isha) il les créa ». La femme dans la Bible ne peut s'interpréter que comme ce qui est au plus intime de l'homme, son vis-à-vis, son interlocutrice, son aide dans le difficile et exaltant travail proposé d'accomplir la création.

La *Genèse* implique une métaphysique et une idée du temps. Le monde n'est pas le produit d'un conflit d'éléments mus par le hasard - concession à la mathématique des jeux - et de la sombre nécessité des vieux mythes babylo-helléniques. Le monde est le lieu d'émergence, de développement et d'accomplissement de la liberté humaine, dans la création, dans l'histoire, et dans le monde humain, famille, cité, unités organiques différentes telles qu'elles apparaissent dans les climats et sous des cieux historiques divers. Le christianisme contient un principe d'ordre, de logique, de différenciation et donc de liberté, qui, bien compris est destructeur de toute oppression.

Rien de tel dans l'islam.

Le Coran n'a rien de comparable au « Dieu vit que cela était bon » qu'on trouve dans la *Genèse*. Pour l'Islam, la mort résulte de difficultés techniques que le Créateur n'a pu résoudre. Il n'y a aucune liberté véritable dans la création islamique. Il en ressort un rapport à la parole bien précis : à quoi bon convaincre si tout est déterminé. À quoi bon agir si l'arbitraire divin gouverne la totalité du monde et des destinées humaines.

Les fondements mêmes de la religion sont hostiles à toute notre tradition de rhétorique, et le débat « foi/raison » s'est clôturé au XII^e siècle avec Al Ghazali, le « fossoyeur de la raison ». En cas de conflit entre celle-ci et les préceptes de Mahomet, ce sont les préceptes de Mahomet devant lesquels un musulman doit s'incliner. Foin de délibération, d'usage de la raison dans une situation difficile qui exige une décision libre et raisonnable.

Averroès lui-même, homme infiniment éclairé n'accordait qu'à quelques rares élus le droit de l'exégèse. Du point de vue de la Loi révélée, les hommes se répartissent en trois classes : ceux qui sont incapables à connaître toute interprétation, ceux qui peuvent connaître l'interprétation dialecticienne et ceux qui peuvent connaître l'interprétation certaine, c'est-à-dire les philosophes. Quelques rares élus.

On trouve dans la sourate la Table (Al-Ma'idah) verset 101 : « *Ne posez pas de question sur des choses qui, si on vous les explique, pourraient vous porter malheur.* »

Or, toute la vie du musulman est gouvernée par le Coran ou par les hadith, même si souvent il ne les connaît pas plus qu'ils ne les distingue. La loi musulmane appelée *charia* a été établie par des juristes en se fondant sur ces deux sources essentielles.

Si on veut poser correctement le problème d'une anthropologie de l'islam (ou dans l'islam) il convient donc de distinguer deux champs : celui de l'anthropologie coranique (comme on dit aujourd'hui l'anthropologie biblique) et celui de l'anthropologie *politique* de l'islam. Celle-là que l'on peut inférer à partir de la révélation mahométane, celle-ci requérant l'analyse des principaux modèles de domination que l'on peut voir se mettre en place dans l'histoire et à travers l'histoire musulmane.

Au cœur de cette anthropologie politique, il y a l'idée de jihad. Il y a la violence.

La prophétie musulmane entre très vite en histoire et cette histoire est une histoire de conquête militaire et de domination guerrière. Une idéologie de conquête a-t-elle pu se forger avec une telle urgence ? C'est une vraie question d'histoire militaire et cette question renvoie aussi à une question d'anthropologie.

Les textes fragmentaires de la « révélation » à Mahomet sont censés avoir été inscrits, au fur et à mesure que cette révélation se disait, par des auditeurs attentifs sur des supports variés, constitués en texte plus complet à l'initiative de Mahomet puis à celle de ses grands compagnons supposés. La fixation définitive du Coran apparaît ainsi comme ayant comme source une action collective et conjointe émanant de la première communauté des croyants.

Or, le Coran se caractérise par la multitude des apports extérieurs, apports reconnus comme étant essentiellement d'origine « biblique ». Le « biblisme du Coran (qui remonte le temps jusqu'à la Création) paraît s'être constitué dans un rapport aux livres du judaïsme mais dans un hiatus historique permanent avec ce passé contigu. La première difficulté de l'anthropologie coranique vient donc de ces des sources bibliques que l'on s'est employé depuis un demi siècle à rendre autonome de la source à laquelle il se rapporte. Qu'il ait pu y avoir « emprunt » est même récusé au nom d'une recherche qui se veut libérée de ces mythes envahissants. Or, la Bible autant que le Coran affirme son statut de texte révélé. La reconnaissance *a posteriori* du Coran qui est demandé au monde juif est tout simplement impossible. On ne saurait parler de cohérence mais de cohérences de récit coranique dans un ensemble de sourates à la fois composites et terriblement répétitives. Du Coran-révélation d'époque prophétique au Coran-vulgate (supposé d'époque uthmanienne) des âges musulmans, on doit admettre une rupture de représentation. La mise par écrit du Coran semble avoir été une affaire arabe tandis que l'exégèse et la construction de l'islam califal ont été surtout une affaire de convertis. S'appuyant sur une tradition qui prétendait mythiquement s'authentifier en remontant au prophète et à ses compagnons, on s'est employé à présenter un ordre précis de révélation des sourates, qui corrigeait l'ordre de la vulgate. Il était essentiel qu'aucune question ne demeure sans réponse. La grande tradition sacrée de l'islam classique procède de cette réalité.

À ce hiatus entre les sources bibliques et leur « intégration » dans le Coran écrit, s'ajoute un autre hiatus, chronologique celui là, ou si l'on préfère historique entre l'âge tribal de Mahomet et les sociétés d'après. Hiatus qui est aussi social, ethnique et religieux. La notion de musulman n'est ainsi parvenue à se séparer

de sa composante ethnique raciale qu'à partir du milieu du VIII^e siècle avec l'accession de la famille abbasside au pouvoir.

Le Coran reflète une société traditionnelle tribale extrêmement pragmatique : le but premier des familles patriarcales que sont les tribus est de survivre en milieu hostile. L'environnement du désert fait que leur mode de vie est cantonné aux problèmes pratiques. Pas de structure contraignante : ni police ni tribunaux. Marquées par un système de représentation de survie, les tribus sont régies par des rapports de solidarité et d'alliance. Dans la première période, être musulman signifie « entrer dans l'allégeance à Allah » et cela concerne toute la tribu (par la négociation voire par le chantage) ; c'est donc être soumis, et dès le début ; devenir musulman, c'est entrer dans une alliance d'abord sociale, ce qui n'est évidemment pas donné à tout le monde : il faut être accepté comme membre rattaché dans une tribu issue de la péninsule Arabique. Dès qu'on n'y a plus intérêt, on sort de l'alliance. Les membres de cette société n'ont que faire d'un paradis ou d'un enfer. Le but n'est pas de convertir le monde à l'islam mais de faire du butin. La sortie d'Arabie, ce sont des razzias et des massacres. Pendant un siècle et demi, les conquies n'étaient pas invités à se convertir ; Quand les tribus sortent d'Arabie, elles laissent en vie pour et parce que cela rapporte. Les premiers « musulmans » voulaient juste que les populations se tiennent tranquilles et leur payent un tribut. Ce qu'elles pensaient ou ce à quoi elles croyaient ne faisait pas partie de leurs préoccupations. Durant la période des deux premiers califats, celui de Médine (à l'âge fondateur de l'islam originel) qui est intégré dans la représentation traditionnelle de l'historiographie musulmane et celui de Damas qui lui succède au milieu du VII^e siècle, on ne pouvait devenir musulman qu'en s'agrégeant à une tribu arabe : la conversion était d'abord sociale avant d'être religieuse. Le converti recevait le statut de *mawla*, d'esclave affranchi.

La communauté musulmane idéale formée de pieux compagnons n'a donc jamais existé. Au IX^e siècle quand l'islam intègre en les dominant des populations extérieures, il pénètre dans un tout autre modèle social et c'est alors qu'on va fabriquer le fantasme d'un passé idéal.

L'appropriation de la période des origines par le récit fondateur et le mythe fut d'autant plus aisée que les sociétés musulmanes pluriethniques et pluriculturelles de la période des califats triomphants avaient complètement rompu dans les faits avec la société d'avant, celle des hommes de l'Arabie tribale, contemporains du prophète dont pourtant ils se réclamaient. Ce qui avait été défini par une société première (disparue) est réécrit par une autre société, non pas celle des Arabes, mais celle des convertis, les Abbassides. Ils rompent avec un certain modèle tribal et instaurent une logique impériale, avec une hiérarchie, des contraintes, une idéologie et un dogmatisme qui ne donne plus la préséance aux tribus, même si elle entre encore en compte dans la logique de domination.

Les convertis ont largement contribué à transformer le modèle originel. Leur pratique religieuse antérieure a influencé leur façon de pratiquer l'islam. Beaucoup sont d'anciens chrétiens et trouvent ainsi un espace dans lequel on parle quand même de la Bible, de Jésus et qui vont y importer quelque chose de la religion apostasiée. Et sans doute aussi dans le Coran.

Le corpus désigné comme « paroles prophétiques » s'invente dans ce nouveau contexte, deux ou trois siècles après l'émergence de l'islam des tribus, dans une société qui n'a plus rien à voir avec celle du VII^e siècle.

Cela signifiait-il qu'on effaçait la différence « tribale » ? Non, on mettait simplement désormais toutes les populations dans une égale sujétion au calife musulman. On passait ainsi d'un modèle politique à un autre modèle. Il ne restait qu'à substituer une représentation purement musulmane de ce passé. Ce qui fut fait dès lors que la société à construire eût trouvé les voies d'une configuration commune qui put intégrer les différentes composantes. C'est seulement à ce moment-là que se construit l'islam tel que nous en avons l'image aujourd'hui.

Deux projets politiques organisent et sous-tendent ces deux moments historiques, celui de l'islam des tribus et celui de l'islam des califes. Chez les premiers, il s'agit de constituer une société civile ayant l'islam comme cadre de référence, cadre adapté au mode de fonctionnement socio-politique de la société clanique

proche de l'islam originel du temps du prophète. Deux siècles plus tard, se met en place le modèle d'États impérialistes visant à dominer militairement, politiquement, économiquement, culturellement et donc religieusement d'autres états, royaumes ou contrées afin d'étendre leur hégémonie. D'où l'importance du contrôle des richesses pour financer l'habituel moyen de la conquête : l'armée.

C'est pourquoi on peut dire qu'il n'y a pas de notion de guerre sainte pour les califats arabes, Omeyyades ou Abbassides, mais seulement une guerre classique entre des empires.

Au long de l'histoire de la domination musulmane, on peut voir la coexistence de ces deux modèles politiques, parfois concurrents. Ainsi au XI^e siècle, en Afrique de l'Ouest, face aux Berbères ibadites, tenants d'un islam non étatique, se dressent les arabo-berbères malékites pour lesquels il s'agit de constituer un empire où l'islam est la marque de soumission des païens (les noirs) et leur insertion dans le monde civilisé. Drainer l'or du Ghana et du Mali procède de la volonté de disposer d'une source de financement des campagnes militaires.

Au cœur même de l'anthropologie de l'islam, celle du Coran comme celle de l'anthropologie politique telle que nous pouvons la théoriser, il y a la violence native de l'homme, et en particulier la violence politique : il y a le Jihad.

Au départ, *jihad* est un mot très ordinaire qui signifie « faire un effort pour aboutir à un résultat ». La première allusion dans le Coran parle de parents qui font le jihad contre leurs enfants afin qu'ils ne rejoignent pas Mahomet. Quand le Prophète arrive à Médine, il a besoin de volontaires pour mener une action, le jihad devient alors « faites un effort pour me rejoindre » ou « soyez volontaire ». Mais cela ne doit reposer que sur la volonté de l'individu. Certains même s'engagent puis trouvent cela trop dangereux et abandonnent. Le jihad devient alors une sorte de serment pour faire une action déterminée.

Ainsi le jihad n'est pas le dévoiement d'un combat essentiellement spirituel. Il est vanté, valorisé et justifié dans le texte coranique et toute l'histoire politique de l'islam n'est que l'histoire d'une violence institutionnalisée, justifiée et même glorifiée.

On tient le soufisme pour le courant mystique de l'islam et on raconte que le jihad véritable se rapporte d'abord au combat spirituel. Il n'en est rien. La figure de proue du soufisme, c'est Salman le Perse, que la tradition considère comme l'un des instructeurs de Mahomet, dans un mélange de merveilleux oriental et de légendes de type apocalyptiques. C'est un iranien mazdéen d'abord converti au christianisme puis à Mahomet. Il cherche la religion pure qu'il tient pour celle d'Abraham. Converti à la foi chrétienne, il est enfermé par son père, il s'échappe, se rend en Syrie, suit un enseignement religieux auprès de plusieurs évêques et moines chrétiens. Il apprend de l'un de ses maîtres la prochaine venue d'un prophète destinée à clore le cycle des révélations prophétiques ainsi qu'à faire revivre la vraie religion originelle d'Abraham. Surtout, avec lui, vient l'idée de l'existence d'une « famille » spirituelle unie par la foi et l'obéissance à Dieu et, de façon plus générale, d'une précellence de la filiation par la foi sur celle de la chair. Cette notion a été largement reprise par de nombreux courants mystiques et demeure très présente dans le chiïsme, où les croyants au cœur pur sont considérés comme appartenant à une même famille, celle de la gnose et de la sagesse. Le personnage a plutôt été le support d'imaginaires diverses, celle d'Occidentaux magnétisés par une certaine idée romantique de l'Islam et il a été instrumentalisé à des fins diverses. Il sert de cheville à la fois historique et symbolique pour visser l'islam mystique et initiatique à l'islam arabe. Il garantit ainsi l'unité de la doctrine et en évite le démantèlement. Au prix de beaucoup de violence. En réalité le personnage est parfaitement inconsistant. L'autorité qu'il a acquise est postérieure à son existence, peut-être réelle, de compagnon du prophète mais qu'aucune source ne peut attester. Cette notoriété, il la doit à de grands intellectuels, orientaux comme occidentaux.

Ibn Arabî, l'un des grands maîtres de la gnose spéculative le présente comme l'archétype du Pôle et comme l'héritier du sens secret des révélations qui ont précédé l'Islam. Salmân tient ainsi le rôle éminent d'initiateur auprès du Prophète Muhammad concernant ces révélations antérieures, celles qui fondent en particulier cette religion abrahamide supposée pure. Le relais a été pris en France par Henry Corbin qui

parle de « magistère angélique » quand il évoque cette fonction herméneutique. En 2022, France culture relaie ces idées que l'on peut écouter en replay: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/questions-d-islam/abraham-dans-le-coran-1564751>

On peut lire en sous titre: « *La figure du patriarche Abraham est fondatrice du monothéisme. La geste prophétique du coryphée des croyants, est présentée dans l'écrit coranique comme paradigmatique de la religion immuable, celle de la prime nature* ».

Cet islam est une chimère d'épigones de Louis Massignon et son rêve d'un islam de paix et de pure spiritualité.

Le concept même d'anthropologie n'a pas de sens en islam; on ne s'y soucie en rien de ce qu'est l'Homme ni de son accomplissement. Il s'agit d'une violence institutionnelle, justifiée par le Coran, qui sert à canaliser la violence native des hommes et de leurs groupes tribaux. C'est dur mais cela fait une espèce de paix pour les musulmans (guerre bien précaire et parfois même remise en cause) et une guerre inexpiable pour tous les autres.

Comment une société peut-elle recevoir par la violence, l'intrigue, le meurtre et la guerre une puissance publique qui doit faire régner le droit, la paix, la justice, l'ordre et le bonheur ? Elle ne le peut que par l'oppression, la séduction, la propagande ou le mensonge.

C'est toute l'histoire de la domination violente de l'islam, quel que soit le modèle politique sous lequel il met en place cette domination violente, enveloppée dans la phraséologie religieuse qui la justifie.