

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_220841

UNIVERSAL
LIBRARY

tion supérieur à celui des Lakhmides. Leur histoire, comme celle des Lakhmides, est surchargée de légendes. Il est cependant certain qu'en 529 l'empereur Justinien nomma l'un des Ghassanides chef des tribus arabes de Syrie, avec les titres de phylarque et de patrice (la plus haute dignité de ce temps). Au vi^e siècle, l'apogée des Ghassanides coïncide avec celle des Lakhmides : les hostilités redoublent donc et, dès la fin du siècle, les symptômes d'épuisement apparaissent de part et d'autre. De même qu'entre le Sassanide et le Lakhmide, des dissentiments s'élevèrent entre l'Empereur grec et le Ghassanide. Lors de la conquête musulmane, la puissance effective de la dynastie se trouvait annulée depuis plusieurs années.

La troisième tribu méridionale qui émigra vers le Nord est celle de Kinda ; mais ces gens s'arrêtèrent en Arabie centrale et y fondèrent un royaume à la fin du v^e siècle. Voisins des Lakhmides, les Kindites les attaquèrent d'abord victorieusement ; mais, en 529, l'année de l'apogée ghassanide, les Lakhmides reprirent l'offensive et infligèrent aux Kindites une irréparable défaite. Or ce royaume, tout éphémère qu'il fût, apparaît comme le plus important des trois royaumes septentrionaux : alors que les deux autres n'ont qu'une personnalité secondaire, le royaume de Kinda se présente comme « le premier essai des Arabes... pour se ranger sous la conduite d'un chef commun » (Guidi). Idée de centralisation à laquelle manque, pour aboutir, l'élément religieux, élément que Mahomet y ajoutera bientôt.

Le paganisme arabe. — En attendant l'Islam, quelle religion professent ces Arabes ? Les inscriptions du Sud montrent que l'adoration de la Lune, divinité masculine, l'emporte sur celle du Soleil, divinité féminine ; d'autre part, les dieux Aththar, Sîn, Nakruh, rappellent les dieux babyloniens Ichtar, Sîn, Makrû, sans mentionner beau-

coup d'autres divinités, parmi lesquelles une déesse-mère nommée Lât (ou llât). Cette dernière se retrouve chez les Arabes du Nord-Ouest, particulièrement dans le Hedjaz, en compagnie de Wadd, Ozza, Hobal et autres (citées in Coran, 71, 22-23 ; 53, 19-20). On ne saurait insister ici sur ce paganisme dont il importe cependant d'indiquer quelques particularités : dans l'Arabie du Sud (pays des aromates), on honorait les dieux en brûlant des parfums sur un autel ; d'autre part, il n'est pas impossible que les Grecs aient emprunté aux Arabes du Sud, par l'intermédiaire de leurs marchands d'encens, Apollon, Hermès, Latone (Léto : Lât), sans parler des lettres additionnelles de leur alphabet.

Nos renseignements sur la religion du Sud ne nous viennent guère que des inscriptions ; mais pour la religion du Nord-Ouest, aux inscriptions s'ajoutent les témoignages, du reste sujets à caution, de quelques auteurs musulmans. Particulièrement dans le Hedjaz et le Nedjd, le culte des bétyles — sémitique *bait-el*, « demeure du dieu » (cf. Genèse, 28, 18-19 ; Lévitique, 26, 1 ; Nombres, 33, 52), pierres levées (et c'est le sens de l'arabe *noçob*) analogues aux menhirs — semble constituer le trait dominant de la religion ; ces bétyles, on les honorait au cours de processions périodiques, probablement au printemps et à l'automne : on tournait autour du bétyle et on le touchait afin de prendre un peu du pouvoir qu'il recélait. Deux de ces pierres subsistent dans l'enclos sacré de La Mecque : la pierre noire et le *maqâm Ibrâhîm*. « Inutile de parler de culte privé, de dieux lares ou domestiques. L'Arabe de la préhégire n'a jamais entrevu que le culte public... dont les rares manifestations suffisaient à épuiser sa courte dévotion » (Lammens). Ces bétyles vont souvent par couples (Isaf-Naïla ; Lât-Ozza) ; dualisme auquel l'Islam opposera son irréductible monothéisme. Ces bétyles sont fixes ou transportables : dans ce dernier cas, ils suivent les

mouvements de la tribu, et, dans la bataille, jouent le rôle d'un palladium, abrités sous un pavillon, portés par un chameau (qui, d'après les textes mêmes, possède un caractère sacré) ; et, tout autour de ce palladium, des devins — et surtout des pythonisses, sœurs de celles des Hébreux — tambourinent et vocifèrent des incantations en *sadj*, « bouts-rimés aux cadences rythmées, aux assonances heurtées, précipitées ; suite de conjurations enchevêtrées » (Lammens). Là encore, contre ce *sadj*, contre ce bas-clergé, contre ces joueuses de tambourin aux cheveux épars, l'Islam réagira vigoureusement : Mahomet condamnera le *sadj* comme démoniaque (cf. p. 27), n'admettra ni clergé ni processions, sauf au pèlerinage (cf. p. 128), et réduira la liberté des femmes.

A ce culte des bétyles se joignait celui des morts, et, plus particulièrement, des ancêtres. Le Bédouin, et cet usage s'est conservé, ne passait pas auprès d'une sépulture sans ajouter à l'amoncellement de pierres et de branches qui la couvrait (la suprême détresse est de mourir loin de sa tribu). D'ordinaire, un sacrifice complétait l'inhumation du défunt : sacrifice d'un chameau dont on coupait les jarrets pour le laisser mourir sur la tombe ; usage auquel les Ghassanides ne pourront se soustraire, même après leur conversion au christianisme : et ce fait seul en dit long sur la vitalité des survivances païennes, particulièrement à l'époque des califes omayyades dont l'orthodoxie fut si souvent attaquée.

Ces Bédouins croyaient-ils à l'immortalité de l'âme ? Il semble bien que le sentiment religieux ait été beaucoup plus vif chez les Arabes du Sud que chez ceux du Nord. Pourtant ces derniers admettent que la mort n'entraîne pas l'immédiate séparation du corps et de l'âme. On imagine le défunt « doucement assoupi dans sa demeure ténébreuse et jouissant, quelque temps encore, d'une demi-conscience... Par leurs chants, par leurs acclama-

tions stridentes, les femmes voudraient retenir l'âme pressée de se dégager de sa dépouille mortelle. De leur côté, les hommes lui promettent de hâter la vengeance » (Lammens). En effet, l'état de guerre était permanent en Arabie, et les Bédouins du paganisme considéraient la vendetta (*tsâr*) comme une obligation religieuse ; la vendetta tient une place importante dans le « modeste ensemble de concepts (*dîn-al-Arab*) qui ont alimenté l'indigente vie religieuse et morale des Bédouins d'avant l'hégire » : vengeance du sang qui renferme le principe vital, non pour satisfaire un aveugle instinct, mais pour obéir à un sentiment de piété et pour réparer l'atteinte subie par la famille, unité sociale par excellence ; à cette obligation, aussi impérieuse que celle du duel aux temps modernes, s'opposera, peu avant l'Islam, qui finira par l'adopter, celle de la rançon du sang versé (*dya*). Et encore, cette rançon, dans le Coran, n'est-elle que l'adoucissement d'un droit sacré : l'antique talion des Sémites.

Esprit de clan, ou plutôt religion de la famille, c'est donc le fonds de ces consciences bédouines ; sentiment générateur de toutes les tendances qui concourent à former l'état de *djahiliya*, terme équivalant à *rudesse*, même à *sauvagerie*, et qui s'oppose au *hilm*, état de l'homme dirigé par la raison et la morale. Pourtant le Bédouin païen, lui aussi, conçoit une morale, mais sous forme de *morawwa* (*virtus*), comprenant à la fois courage et générosité : courage à défendre sa tribu, magnanimité envers l'adversaire (sauf en cas de vendetta), large hospitalité (mangeaille et vin) offerte à celui qui, l'ayant demandée, devient inviolable ; fidélité à la parole donnée, qui n'empêche du reste pas les Bédouins d'être mauvais payeurs, nous le savons par certains de leurs poèmes. D'autre part, la famine pousse parfois ces « mangeurs de lézards et de sauterelles » à des atrocités : on supprime les fillettes, bouches inutiles, en les enterrant vivantes

(mais ne les noyait-on pas en Chine, pour le même motif, il y a moins d'un siècle, malgré les édits impériaux?). Cette *djahiliya* bédouine, nous la connaissons surtout par la poésie. C'est en effet chez ces nomades que naît la littérature arabe. Tandis que les dialectes du Sud ont péri sans retour, ceux du Nord ont engendré la langue qui sera celle du Coran et qui jouera dans tout l'Islam un rôle analogue à celui de la langue latine en Occident. Cette langue arabe, suivant l'évolution normale, se manifeste d'abord par des poésies qui, dans la mesure de leur authenticité, renseignent sur la société bédouine. Mais, de plus, « ce sont les poètes qui ont transmis aux nomades de la préhégire les dictons sapientiaux, textes d'une valeur presque sacrée qui remplaçaient leur bréviaire moral et résumaient leur credo religieux. Mahomet avait ses raisons de déprécier les poètes. C'est à ces moralistes et théologiens de la *djahiliya* que le Coran prétendra se substituer. Il n'y réussira pas sans peine » (Lammens). Au reste, on va le voir, ce n'est pas sur les gens du désert que s'appuiera Mahomet, mais sur les citadins. Sa prédication d'un dieu unique, s'opposant au polythéisme nomade, aura lieu dans les villes. Est-il besoin de rappeler à cette occasion la formule de Renan : « Le désert rend monothéiste » pour montrer qu'elle ne peut vraiment s'appliquer à l'Arabie?

Influences étrangères. — Au début du ^{vii}e siècle, si le paganisme s'attarde au désert, le Tihama, région des sédentaires, subit de toutes parts les influences du dehors. Au Nord, Lakhmides et Ghassanides ont servi d'intermédiaires. Mais depuis longtemps, les communautés chrétiennes et juives se sont installées dans l'Yémen et surtout au Hedjaz ; la principale communauté chrétienne est celle de Nadjrân ; les Juifs, commerçants et surtout cultivateurs, prospèrent à Khaïbar et à Yathrib (la future

Médine). Mais les uns et les autres se coudoient à La Mecque, ville importante parce qu'elle s'est formée autour d'un point d'eau, élément vital en ce pays de longues sécheresses périodiques ; à cette eau (le puits Zemzem) s'ajoute un sanctuaire : la Kaaba ; la route des caravanes y passe naturellement ; aussi La Mecque est-elle devenue très vite le siège d'une des grandes foires païennes où se réunissent citadins et Bédouins, pendant la période sacrée qui suspend toute razzia. Une autre grande foire se tenait à Oqâzh : « la solitude s'animait à l'époque du marché annuel ; les marchands venaient dresser leurs tentes, les Bédouins débiter leurs plus récentes compositions » (Lammens). Car ces foires comportent des joutes poétiques, comme les Grands Jeux de l'antiquité grecque. De même qu'à La Mecque, la foire d'Oqâzh avait pour origine le culte d'un bétyle ; elle formait le centre commercial de la région dont la ville principale est Taïf, ville d'altitude où aboutissaient les routes caravanières qui, partant du golfe Persique, traversaient le Nedjd ; pourtant sa puissance économique n'égalait pas celle de La Mecque, placée dans une position plus avantageuse, plus rapprochée de la Syrie et de la mer. En outre, la fin du ^{vi}^e siècle amène un redoublement d'hostilités entre la Perse et Byzance qui, s'usant l'une l'autre, préparent inconsciemment le triomphe de l'Islam. Cette crise, fermant au commerce les routes de l'Asie antérieure, précipite la décadence de Palmyre et de Hira. C'est alors que les Perses, contenus péniblement par les Byzantins, cherchent une diversion dans l'Yémen où ils ont tout intérêt à mettre la main sur le transit de l'Extrême-Orient à la Méditerranée : ils reprennent ainsi la politique d'Auguste cherchant à développer les relations par la mer Rouge, alors que les Parthes occupaient la voie de l'Euphrate. Plus tard, lorsque les premiers conquérants musulmans entreront en Mésopotamie, l'on verra la situation se renverser au détriment de

l'Arabie ; puis celle-ci prendra sa revanche sous les califes abbassides, lorsque les guerres civiles rendront mal commodes les routes commerciales Euphrate-Syrie.

Donc, au début du VII^e siècle, les marchés de l'Arabie occidentale, nœud des relations entre Inde, Perse, Babylonie, Éthiopie et Syrie-Palestine, sont en pleine prospérité. Les caravanes transportent les denrées les plus diverses : cuirs, métaux précieux, parfums et aromates d'Arabie ; poudre d'or et ivoire d'Afrique ; tissus, armes, céréales et huiles de Syrie ; soieries de Chine (sans parler du commerce des esclaves noirs d'Abyssinie). Les femmes mêmes — telle Khadidja, la première épouse de Mahomet — engagent des capitaux dans ces entreprises de transport qui font vivre largement le Hedjaz.

Il ne faut pas craindre de le répéter : la prédication de Mahomet va s'adresser à des gens qui, depuis longtemps, ont renoncé à leur isolement sauvage pour se soumettre aux influences militaires, politiques, commerciales et religieuses. Ces dernières, il les faut examiner un instant, pour essayer de mieux comprendre la genèse de l'Islam. Sans doute, « La Mecque fut le centre d'un syndicat de financiers et de trafiquants, tous calculateurs et comptables, en leur qualité de Qoraïchites » (Lammens) ; sans doute, « à La Mecque, le commerce se changea en une école préparatoire à la politique » (Wellhausen) et Mahomet lui-même commencera par le commerce — dont le vocabulaire a mis sa trace dans le Coran. Mais, outre le commerce qoraïchite, il y avait celui des juifs et des chrétiens. Quelle était donc leur situation dans le Hedjaz ?

Juifs et Chrétiens. — La cohésion sociale semble beaucoup plus forte chez les Juifs que chez les Chrétiens. Ceux-ci se rattachent à diverses églises hétérodoxes, dont les rivalités les affaiblissent, en attendant qu'elles contribuent à faciliter la conquête musulmane : églises nesto-

riennes de Perse ou d'Éthiopie, église d'Arménie, église d'Égypte déchirée par les schismes. De plus, à La Mecque, les Chrétiens sont de petites gens — aventuriers, brocanteurs, marchands de vin, hommes de peine — logés dans les quartiers excentriques de la ville, tandis que les demeures des vieilles familles se groupent autour du temple ; en somme, des isolés, incapables de former une véritable communauté.

Par contre, les Juifs donnent l'impression d'une force organisée, d'un groupement systématique, tout différent de l'éparpillement chrétien. Pas de divergences confessionnelles ; une hiérarchie religieuse et un culte strictement réglés. A La Mecque, ils habitent eux aussi les faubourgs ; mais dans la région d'Yathrib (Médine), ils possèdent la terre et les capitaux. Quand Mahomet quittera La Mecque pour Yathrib, la mauvaise humeur des Arabes de cette ville contre la ploutocratie juive ne sera peut-être pas étrangère à l'accueil qu'il recevra. De plus, on peut l'indiquer dès maintenant, l'évolution de sa pensée se ressent de cet état de choses : tant qu'il réside à La Mecque, les légendes judéo-chrétiennes qui interviennent dans le Coran restent à l'état d'esquisse ; mais à Médine où il se trouve en contact avec une puissante communauté juive, ces légendes se multiplient au cours de la révélation du Livre ; c'est alors que Mahomet fait d'Abraham (père d'Ismaël, ancêtre des Arabes du Nord) le fondateur de la Kaaba et le créateur du pèlerinage de La Mecque : idée capitale, une des génératrices de l'Islam, car elle établit vraiment l'autonomie de la religion nouvelle à l'égard du paganisme et du judaïsme.

Dans le Coran, Abraham apparaît plusieurs fois avec l'étiquette de *hantîf* (par ex. 3, 89 ; 6, 79, 162). Il semble que ce terme, antérieur à l'époque de Mahomet, désignait des gens qui, ne professant ni christianisme, ni judaïsme, aspiraient vaguement à une religion plus dépouillée de

dogmes et de rites, à un monothéisme intégral. Au début de sa carrière, Mahomet ne distingue pas nettement judaïsme et christianisme ; il a du respect pour ces deux religions qui possèdent des livres révélés. C'est plus tard qu'il rejettera franchement l'une et l'autre, pour aboutir au monothéisme, religion essentielle et primitive dont toutes les autres ne sont que des altérations ; monothéisme qui cristallise définitivement les rêveries des mystérieux *hanîf*, si vraiment on doit voir en eux les précurseurs de Mahomet.

Mahomet : enfance et jeunesse. — C'est dans ce milieu si vivant et si divers, dans cette Mecque où la fièvre du commerce et de la banque n'étouffe pas les confuses rêveries des âmes religieuses, que Mahomet naît entre 570, date traditionnelle, et 580. Sa biographie se fonde sur les allusions éparses dans le Coran et sur la *sîra*, compilation commencée par les historiens arabes dès la fin du VII^e siècle. Il est permis d'écrire que la *sîra* traditionnelle a transformé partiellement la personne de Mahomet : bien que le Prophète ait déclaré plusieurs fois qu'il n'était qu'un homme comme les autres, la *sîra* fit pénétrer le surnaturel dans sa biographie, de façon à pouvoir la mettre en parallèle avec celles de Moïse et de Jésus. De la sorte, Mahomet devint un idéal de perfection, malgré ses faiblesses qu'il avait reconnues tout le premier. Depuis quelques années, les orientalistes se sont mis à l'examen critique de cette *sîra* dont voici l'essentiel.

L'enfance de Mahomet ne fut pas heureuse : il n'aurait même pas connu son père Abdallah ; à six ans, il perd sa mère Amina, puis, trois ou quatre ans après, son grand-père Abd-al-Mottalib ; il fut alors recueilli par son oncle Abou-Talib. La famille de Mahomet faisait partie de l'aristocratie mecquoise, la tribu de Qoraïch, partagée en une dizaine de clans. Rien de moins connu que les origines

de cette tribu : suivant la tradition, plus ou moins légendaire, La Mecque aurait été tout d'abord occupée par la tribu de Djorhom ; lorsque les tribus du Sud émigrèrent, celle de Khozâa se serait arrêtée sur le territoire de Là Mecque et, quelques années après, aurait évincé les Djorhomites. Alors apparaissent les Qoraïchites, mi-pasteurs mi-larrons, nomadisant aux environs de La Mecque, louant leurs chameaux et guidant les caravanes ; l'un d'eux, Qoçayy, réussit à grouper les *membra disjecta* de sa tribu et à prendre solidement pied dans la ville : il y réorganise le culte que ses prédécesseurs avaient laissé péricliter, promulgue une véritable constitution et établit le siège du gouvernement dans un édifice (*dar-al-nadwa* : maison de réunion) construit au voisinage du temple. L'orientaliste Caetani compare judicieusement le rôle de Qoçayy à celui de Thésée ou de Romulus. Son autorité consistait en fonctions qui devinrent le privilège des Qoraïchites et le principe de leur fortune : direction et alimentation des pèlerins, garde de l'étendard de guerre, commandement des expéditions. Son fils aîné, Abd-ed-Dâr, se laissa supplanter par son cadet, Abd-Manâf. Des quatre fils de ce dernier, l'aîné, Abd-Chems, engendra Omayya, ancêtre des califes omayyades ; le second, Hâchim, fut le bisaïeul du Prophète.

Tels sont les faits principaux qui surnagent dans la masse des légendes traditionnelles. Par sa généalogie, Mahomet se rattache donc au fondateur de la cité. Malgré cette illustre origine, il mène une jeunesse laborieuse à laquelle le Coran fait allusion : « N'étais-tu pas orphelin, et Allah ne t'a-t-il pas accueilli ? Il t'a trouvé égaré, et il t'a guidé. Il t'a trouvé pauvre, et il t'a enrichi » (93, 5-7). En attendant, la lignée de Hâchim est paralysée par la gêne, et c'est celle d'Omayya qui, désormais, domine à La Mecque.

Après plusieurs années passées très probablement à con-

duire des caravanes, Mahomet entre, peut-être grâce à la bonne réputation dont il jouissait, au service de la veuve (ou divorcée) Khadidja qui dirige une maison de commerce : voyageant pour le compte de Khadidja, il aurait fait en Syrie la rencontre d'un moine chrétien : dans la tradition musulmane figurent plusieurs légendes relatives aux entrevues de Mahomet avec des moines (Sergius, Bahira ou Nestor), légendes qui tendent à montrer que les chrétiens avaient deviné de bonne heure le caractère prophétique de Mahomet. Il est incontestable que, dans le Coran, l'influence juive se décèle plus précisément que l'influence chrétienne. Pourtant, sans accepter aveuglément la tradition telle qu'elle est transmise par les historiens arabes, il convient d'indiquer les singulières correspondances que Tor Andrae a récemment constatées : plusieurs passages du Coran rappellent des textes syriaques d'édification ; de plus, les versets eschatologiques du Coran, qui figurent parmi les plus anciens, ressemblent étrangement à certains passages des homélies de Saint Ephrem, le célèbre docteur chrétien d'Orient dont on a comparé la véhémence à celle de Jérémie (cf. Gaudefroy-Demombynes, *Rev. hist. religions*, 1927). D'autre part, à l'influence des Sabiens dont parle le Coran, il faut ajouter la possibilité d'une influence samaritaine (*E. I.*, art. Samaritains).

Que les entretiens de Mahomet avec quelque moine l'aient mis en face du mystère de l'au-delà, ce n'est donc pas impossible. Mais cet éveil fut retardé par le mariage de Mahomet, alors âgé d'environ vingt-cinq ans, avec Khadidja, de beaucoup son aînée. Événement considérable à plusieurs titres : lorsque Mahomet sera bouleversé par les premières révélations, c'est Khadidja qui lui rendra confiance ; les deniers de Khadidja soutiendront Mahomet dans ses premières luttes : on peut donc dire que l'influence de Khadidja sur les débuts de l'Islam fut

capitale ; enfin, de Khadidja naît le seul enfant de Mahomet qui laisse une descendance, la souffreteuse et mélancolique Fatima qui, par son mariage avec Ali, devint l'aïeule des innombrables descendants du Prophète (*chérifs* hassaniens, *sayyids* hoçaïnides). Tant que Khadidja vivra, Mahomet ne prendra pas d'autre épouse : preuve de l'ascendant qu'elle exerçait sur lui.

Mahomet : la révélation et les premières prédications. --

Cependant le bonheur domestique ne détournait pas Mahomet de ses préoccupations religieuses. On ignore ses fréquentations à La Mecque et pendant ses tournées commerciales ; mais, s'il faut croire les récits traditionnels, il allait périodiquement s'isoler dans une grotte des environs de La Mecque, spontanément ou sous l'influence des solitaires. Quoi qu'il en soit, après plusieurs années d'inquiétude, Mahomet entendit une voix qu'il prit d'abord pour celle d'un esprit malin ; mais les appels de cette voix se précisèrent et Mahomet, soutenu par Khadidja, se rassura peu à peu.

Quel était le caractère de ces premières révélations ? Il est possible d'en prendre une idée d'après les plus anciens chapitres du Coran, qui sont en même temps les plus beaux. Il semble qu'elles se soient produites surtout pendant la nuit, à lire certains versets (notamment les chap. 73 et 74, init.). Dans ces textes, Mahomet n'est pas à proprement parler un envoyé d'Allah : Dieu l'a choisi comme dépositaire de ses instructions ; et encore, Mahomet ne les reçoit que par l'intermédiaire d'un esprit en lequel il vit d'abord l'ange Israfil, puis l'ange Gabriel (Coran, 53, 9-11 ; 81, 19-21). C'est plus tard que Mahomet devient dans le Coran « l'avertisseur » (*mondhir*) et « l'envoyé » (*rassoul*).

Un autre verset donne à entendre que Mahomet ne se hâta pas de communiquer à ses contribules les révélations

qu'il recevait (Cor., 10, 17). Enfin, il se résolut à prêcher, suivant l'ordre reçu d'en haut (Cor., 96). S'opposant au polythéisme païen, il annonçait un dieu unique ; en outre, il prédisait à ses contemporains, amoureux des biens terrestres, une résurrection suivie d'un châtement terrible (Cor., 96, 7 ; 102 ; 92, 14-18) ; châtement dont la notion reste imprécise, car il consiste tantôt en une fin du monde (qui, avec le temps, deviendra moins imminente), tantôt en une catastrophe semblable à celle qui détruisit les peuples fabuleux de l'antiquité arabe ou hébraïque. Que faut-il donc pour assurer son salut ? « Adorer Dieu d'un culte sincère, ...observer la prière, faire l'aumône » (Cor., 98, 4) ; « celui qui donne, ...nous lui rendrons facile la route du bonheur » (92, 5-7), du bonheur éternel que le Coran décrit sobrement (88), par contraste avec les tourments qui attendent les réprouvés.

Cette prédication à tendances socialistes devait indisposer contre Mahomet non seulement les riches commerçants de La Mecque, mais encore le nombreux personnel attaché à la Kaaba, vivant des offrandes et des pèlerinages. De plus, Mahomet s'exprimait en versets courts, au rythme haletant, marqué par des assonances, et qui, sans lui être identiques, présentaient néanmoins quelque analogie avec le *sadj* des devins du paganisme auxquels ses contemporains l'assimilèrent sans tarder. Accusations auxquelles répondirent plusieurs versets du Coran (par ex. 81, 22, et 69, 41).

Après Khadidja, le premier qui crut à la parole de Mahomet fut, suivant la tradition, son cousin Ali, fils d'Abou-Talib ; mais la jeunesse d'Ali diminua l'importance de sa conversion. Beaucoup plus utile fut celle d'Abou-Bakr, notable commerçant qui devait vouer à Mahomet un attachement inébranlable. Le Prophète trouva d'autre part un appui très sûr en son fils adoptif, Zaïd (dont le nom, transformé par Voltaire en *séide*, a

passé dans la langue française). Mais à part les membres de sa famille, Mahomet ne groupait autour de lui que de petites gens dont l'hostilité qoraïchite risquait d'ébranler la foi : ces humbles convertis, sur le conseil de Mahomet, émigrèrent en Abyssinie, où le Négus leur permit de s'installer en attendant des jours meilleurs. La subite conversion d'Omar, homme énergique qui devait avoir une grande influence sur les destinées de l'Islam, n'empêcha pas une scission définitive entre le parti qoraïchite et les novateurs ; pour comble d'infortune, Khadidja et Abou Talib moururent. Mahomet, abandonné de sa famille, et de sa tribu (ce qui était beaucoup plus grave) essaya de trouver des appuis à Taïf : il en fut expulsé ; mais, grâce à l'intervention d'un Qoraïchite, il obtint de rentrer à La Mecque.

L'Hégire — C'est alors qu'il rencontra des marchands de Yathrib (Médine) que leurs rapports avec les Juifs avaient sans doute inconsciemment préparés au monothéisme et que leur hostilité contre les Mecquois portait à soutenir Mahomet. Un an plus tard, entre 610 et 620, quelques Médinois, les futurs *Ançars* (« auxiliaires »), se rencontrèrent avec Mahomet, dans la solitude, et lui prêtèrent serment de fidélité : Mahomet devenait ainsi le chef d'un parti religieux et politique à la fois ; la tradition donne à Abbas, oncle de Mahomet et ancêtre des califes abbassides, un rôle prépondérant dans cette entrevue. Le serment fut ensuite renouvelé : Mahomet, comptant désormais sur la loyauté des Médinois, fit partir auprès d'eux les quelques adeptes qui lui restaient à La Mecque. Lui-même émigra le dernier, moins dramatiquement qu'on ne le croit d'ordinaire ; et ce jour, ou plutôt cette nuit, fixée plus tard au 16 juillet 622, forme le point de départ de l'ère musulmane. C'est l'*Hégire* (*hidjra*, « émigration », non « fuite »). Les fidèles Mecquois qui précédèrent Maho-

met à Médine sont les *mohadjir* (« gens de l'hégire »). La période souffrante est terminée pour Mahomet.

Mahomet à Médine. — Jusqu'à présent, Mahomet et ses partisans se sont tenus sur la défensive. Mais l'offensive va commencer : « Faites-leur la guerre jusqu'à ce qu'ils paient le tribut, tous sans exception, et qu'ils soient humiliés » (9, 29) ; verset coranique qui montre le caractère, économique presque autant que religieux, de la guerre qui éclatera prochainement entre La Mecque et Médine.

Mais il s'agit d'abord d'unifier les éléments hétérogènes de cette population médinoise : Arabes autochtones, Juifs, *mohadjirs* mecquois, *ançars* médinois ; les deux principales tribus médinoises, Aws et Khazradj, étaient divisées par une vieille rivalité. L'esprit politique de Mahomet, aussi vif que son esprit religieux, se montre dans un document précieux (car on le croit authentique) : le règlement de la communauté musulmane ; il y déclare que les *mohadjirs* et les *ançars* forment désormais une seule communauté, communauté dont feront également partie les juifs et les païens qui conservent leur religion ; donc, à Médine, plus de clans, plus d'intérêts divergents, mais un seul peuple prêt à défendre la cité et à porter toutes les contestations devant Allah et son envoyé Mahomet. Il est superflu d'insister sur l'importance de cet acte, basé sur les anciens rites de fraternisation, et qui fondait en un seul bloc Mecquois émigrés et Médinois, musulmans et non-musulmans. « Le premier probablement parmi ses compatriotes, Mahomet... a émis la prétention d'établir sur d'autres liens que ceux du sang la fraternité religieuse, sans tirer pourtant les dernières conséquences de ce principe fécond. L'Islam, religion mondiale, est un concept datant du califat » (Lammens). Ayant ainsi paré au pressant danger des rivalités ethniques, Mahomet put continuer son œuvre de législateur religieux : il fallait, d'une

part, éliminer, dans la mesure du possible, les pratiques païennes (on verra que Mahomet dut en conserver plusieurs, notamment pour le pèlerinage ; p. 129) ; d'autre part, organiser le rituel de la religion nouvelle ; ainsi furent fixées peu à peu les règles de la prière, des ablutions, de l'appel à la prière, du jeûne ; la première mosquée avait été bâtie peu après l'arrivée de Mahomet à Médine.

Mais toutes ces décisions, par lesquelles il affirmait son **autorité**, ne tardèrent pas à dresser contre lui les Juifs, inquiets pour leur suprématie financière. A vrai dire, leur hostilité ne se manifesta pas franchement ; aussi le Coran les traite-t-il d'**hypocrites**. Mahomet, entendant jouer un rôle d'arbitre entre les **éléments** si divers de la population médinoise, avait d'abord **tenté de gagner les Juifs** ; ses rapports avec eux l'avaient **instruit sur** l'Ancien Testament : on trouve en effet, dans les **parties du Coran** qui datent de cette époque, le reflet de ces **conversations** ; et l'on a vu qu'il eut l'habileté d'annexer à l'Islam le **patriarche Abraham**. Mais précisément, les versets coraniques qui reproduisent des récits de l'Ancien Testament contiennent des erreurs : les Juifs, imbus de leur supériorité, considérant que le don de prophétie restait le privilège d'Israël, **relevèrent ironiquement** ces erreurs. De plus, ils s'efforcèrent de ranimer l'hostilité entre les tribus autochtones. C'était menacer gravement l'autorité de Mahomet : il rompit avec eux et les considéra comme des ennemis, en attendant de pouvoir les combattre (cf. Coran, 5, 83-85). Le signe évident de cette rupture fut le changement d'orientation de la prière musulmane : depuis l'hégire, Mahomet avait adopté l'orientation juive, et les musulmans priaient dans la direction de Jérusalem ; seize ou dix-sept mois après l'hégire, Mahomet, saluant Abraham comme le fondateur de la Kaaba, rejeta Jérusalem en faveur de La Mecque :

la vieille tradition arabe reprenait ainsi le pas sur l'influence passagère du judaïsme. A ce changement d'orientation, qui correspond à un changement dans la politique de Mahomet, se rapporte un important passage du Coran (2, 136 sqq.).

Donc, à partir de l'an II de l'Hégire, la Kaaba devient le centre vital de l'Islam. Idée déjà signalée comme capitale, et qui permet à Mahomet d'assigner à ses fidèles un but précis : La Mecque. Il les lance à la conquête de leur métropole religieuse, mais aussi de la suprématie commerciale qui leur est disputée par les Qoraïchites. Ainsi s'ouvre la période des razzias, razzias qui ne diffèrent guère de celles du paganisme. « O prophète ! excite les croyants au combat. Vingt hommes fermes d'entre eux terrasseront deux cents infidèles » (Cor., 8, 66) : allusion péremptoire au peu de courage des Mecquois qui devront recourir à des mercenaires abyssins, plus disciplinés que les Bédouins.

Le point vulnérable des Mecquois était leurs caravanes. Mahomet s'attachera donc à paralyser leur commerce — tout comme, quelques siècles plus tard, les corsaires barbaresques mèneront la guerre de course. Après plusieurs tentatives infructueuses, ses hommes pillèrent une caravane au cours d'un des mois sacrés : cette infraction à la trêve mit en émoi tout Médine ; mais une révélation justifia les agresseurs : « ...la guerre en ce mois est un péché grave, mais se détourner de la voie de Dieu..., chasser de son enceinte ceux qui l'habitent est un péché plus grave » (Cor., 2, 214). En effet, les péripéties de la lutte vont permettre à Mahomet de poser, par révélations partielles, les principes d'une législation : partage des terres, du butin, des biens des morts, conditions faites aux vaincus. On verra (p. 62) le développement de ces principes.

Le détail de ces expéditions, simples escarmouches

pour la plupart, serait fastidieux. Toutefois quelques affaires, sérieuses par leurs conséquences, doivent être mentionnées.

En l'an II de l'Hégire, au milieu du mois de ramadan, Mahomet remporta sur les Mecquois une victoire à Badr, aiguade et marché situés au point où la route de Médine rejoint celle des caravanes. Averti qu'une importante caravane se dirigeait de La Mecque vers la Syrie, sous la conduite d'Abou Sofyan, commerçant notable et chef du parti hostile aux musulmans, Mahomet résolut de l'arrêter. Les Mecquois, devinant ses intentions, envoyèrent des renforts improvisés qui, lâchant pied, causèrent une déroute générale et un massacre des fuyards. Mahomet, assisté d'Abou Bakr, était resté à l'abri d'un réduit. Il dut pour la première fois partager le butin entre les vainqueurs, ce qu'il fit d'après une révélation (Cor., 8, 42 sqq.).

Mais les Mecquois préparèrent leur revanche, une année durant : outre la vengeance de l'humiliation subie, il fallait rouvrir la route des caravanes. Ils vinrent camper au mont Ohod et forcèrent les Médinois à sortir, en s'attaquant à leurs cultures. Les Médinois eurent d'abord l'avantage, mais le Qoraïchite Khalid, futur artisan de l'expansion musulmane, réussit à les tourner : Mahomet, serré de près, fut blessé. Cependant les Qoraïchites arrêtaient la poursuite devant Médine qu'ils n'osèrent attaquer : leur victoire fut donc sans lendemain.

Pour couper court au découragement des siens, Mahomet eut l'énergie de recommencer aussitôt à battre la campagne. De plus, le Coran releva le courage des indécis (3, 137 sqq.). C'est au retour d'une de ces expéditions que l'épouse préférée de Mahomet, Aïcha, fille d'Abou-Bakr, restée en arrière de la colonne et ramenée par un jeune musulman, donna prise aux médisances : après quelques jours d'incertitude, Mahomet innocent sa jeune épouse au moyen d'une révélation (Cor., 24, 11 sqq.) ; Ali, con-

sulté, avait opiné pour la répudiation, ce qui lui valut — on le verra — la haine implacable d'Aïcha. De même, une révélation (Cor., 33, 37) permit au Prophète d'épouser Zaïnah (Zénobie) que son fidèle Zaïd s'était empressé de répudier en sa faveur.

En l'an 5 de l'Hégire, un nouveau danger menaça les musulmans. Depuis sa rupture avec les Juifs, Mahomet les avait expulsés peu à peu de Médine. Réfugiés à Khaïbar, ils décidèrent leurs coreligionnaires à former avec les Mecquois et d'autres tribus une coalition contre Mahomet. Abou Sofyan prit le commandement d'une armée redoutable dans laquelle figuraient d'excellentes troupes : les mercenaires originaires d'Abyssinie (Ahabich). Les musulmans ne pouvaient songer à combattre ; alors apparut dans l'Islam la fortification : un fossé (la tradition attribue cette initiative à Salmân, un Persan converti) fut creusé tout autour de Médine. Les coalisés, surpris, bloquèrent la ville ; mais, après trois semaines environ, manquant d'approvisionnements et désunis (peut-être par l'habile diplomatie de Mahomet), ils levèrent le siège. Mahomet avait définitivement gagné la partie. Du reste, il le comprit : jugeant inutile de brusquer les choses et de combattre directement les Mecquois, il tint cependant ses hommes en haleine par des razzias. Puis, en l'an 6, il prit une grave décision : se rendre à La Mecque, en profitant des mois sacrés ; non loin de la ville, il s'arrêta dans un lieu nommé Hodaïbiya ; de part et d'autre, on envoya des parlementaires, et la convention suivante fut établie : les Qoraïchites quitteraient La Mecque pendant trois jours, mais seulement l'année suivante, et Mahomet y pénétrerait alors avec ses fidèles. Donc, en apparence, il cédait à ses adversaires ; mais, en fait, il traitait avec eux d'égal à égal : grand succès diplomatique, malgré la désillusion des musulmans qui rentrèrent à Médine sans avoir visité la Kaaba.

Tranquillisé du côté des Qoraïchites, Mahomet voulut en finir avec les Juifs. Il avait déjà réduit ceux de Médine, profitant de la mésentente de leurs tribus. Mais la solide position de Khaïbar restait un danger pour Médine : il fallut un mois pour réduire les fortins qui l'entouraient. Cette vigoureuse résistance fut durement châtiée : les Juifs perdirent la propriété de leurs biens ; ils ne furent plus que les métayers de leurs vainqueurs, en attendant leur expulsion d'Arabie par le calife Omar. La tradition affirme qu'une juive essaya d'empoisonner le Prophète et qu'il s'en ressentit durant des années : on s'est demandé si ces indispositions périodiques n'avaient pas plutôt pour cause le paludisme, fréquent à Khaïbar et à Médine.

Le traité d'Hodaïbiya défendait aux musulmans d'attaquer les caravanes mecquoises : ils cherchèrent donc fortune vers la Syrie. Une véritable expédition fut organisée. Cette fois, il s'agissait d'une attaque contre les tribus arabes de Transjordanie qui relevaient de Byzance. Mahomet l'avait-il ordonnée de plein gré ? Voulait-il tenter le sort en passant les frontières naturelles de l'Arabie ? Toujours est-il que ni lui ni ses principaux compagnons ne prirent part à cette expédition qui fut désastreuse : à Mouta, près de la mer Morte, Zaïd se fit battre à plate couture et fut tué ; Khalid put ramener à Médine les débris de l'armée.

Cet échec, lointain, n'amointrit pas le prestige de Mahomet : depuis quelque temps, il négociait avec Abou Sofyân, « modèle achevé du libéralisme, système politique adopté plus tard par la dynastie omayyade » (Lammens) ; il avait même épousé sa fille — mariage probablement politique, comme d'autres unions contractées par Mahomet, par exemple avec Hafça, fille d'Omar, et avec Aïcha, fille d'Abou Bakr. Abou Sofyân, venu à Médine sous prétexte de renouveler l'accord d'Hodaïbiya, promit à son gendre de préparer la reddition de La Mecque :

au reste, depuis l'expédition du Fossé, Abou Sofyân s'était tenu à l'écart et le mariage de sa fille avec le Prophète lui avait lié les mains. Profitant donc d'une querelle entre tribus, Mahomet marcha vers La Mecque et y rentra sans coup férir (630) : il avait promis d'accorder amnistie, et peut-être de ne pas s'installer. Il prit possession de la Kaaba, puis repartit pour Médine au bout d'une quinzaine de jours.

La reddition de La Mecque n'empêcha pas les Bédouins de former, peu de temps après, une coalition redoutable. Aussi, pour la première fois, Médinois et Mecquois s'unirent contre l'ennemi commun. Mais une surprise nocturne jeta le trouble dans leurs rangs et, sans l'intervention de Abbas, qui avait déjà tant aidé Mahomet, la journée eût été fatale aux musulmans. La soumission des vaincus entraîna celle des gens de Taïf et d'autres tribus : soumission politique qui ne comportait pas toujours adhésion religieuse — on le verra après la mort de Mahomet : « Les Arabes du désert disent : *Nous avons cru*. Réponds-leur : Point du tout ; dites plutôt : *Nous avons embrassé l'islam*, car la foi n'a pas encore pénétré dans vos cœurs » (Coran, 49, 14). De plus, le Prophète dut à cette époque intervenir entre les Mecquois et les Ançars qui se jalousaient — débuts d'une inimitié durable.

En 631, Mahomet prit, à la tête d'une forte armée, le chemin de la Syrie, peut-être dans l'intention de venger les morts de Mouta. Mais il ne dépassa pas Tabouk, limite du territoire byzantin, et se contenta de quelques razzias sur les bords de la mer Rouge. Cette neuvième année de l'Hégire fut nommée par les historiens « année des ambassades », ambassades envoyées par les tribus qui faisaient leur soumission. La puissance de Mahomet s'affirmait ainsi chaque jour.

En la dixième année de l'Hégire (632), Mahomet fit à La Mecque son premier et unique pèlerinage. En effet, il

s'était contenté précédemment d'un pèlerinage partiel (*omra*) accompli en dehors du temps réservé au *hadj*, pèlerinage proprement dit (cf. *infra*, p. 129) ; à ce *hadj*, il s'était fait auparavant représenter, peut-être afin d'éviter la direction d'un pèlerinage dont il ne pouvait encore exclure les païens. Cette exclusion fut au reste prononcée en 632 par un verset coranique (9, 28) qui rassurait d'autre part les fidèles au sujet des conséquences économiques qu'elle entraînait.

Ce pèlerinage du Prophète a reçu le nom de « pèlerinage d'adieu ». Mahomet revint à Médine ; il se sentait très las, et cette fatigue ne fit qu'empirer. Trois mois après, il mourait d'une pleurésie (8 juin 632).

Il est impossible de juger un tel homme en quelques lignes. Si l'on examine l'ensemble de sa carrière, on trouve d'abord un tempérament nerveux et inquiet, une âme mystérieusement tourmentée ; puis ses conceptions se précisent autour de la personne d'un dieu unique et de la réalité d'une vie future, *credo* que sa piété sincère, son merveilleux don d'éloquence et sa ténacité finissent par imposer à ceux qui l'entourent ; plus tard, au don de prophétie s'ajoutent ceux de l'homme d'État, à la fois diplomate et guerrier. Mahomet n'est pas un révolutionnaire ; tout au contraire, « il préféra transiger, transformer, adapter et finalement incorporer » (Lammens). Il savait attendre l'occasion favorable et aurait pu dire, lui aussi : « Le temps et moi ». Certes, à sa mort, l'Islam n'a pas conquis l'Arabie ; mais il se trouve fermement établi dans le Hedjaz. Grâce au génie religieux et politique de Mahomet, génie essentiellement unificateur, les Arabes, prenant conscience d'eux-mêmes, sortent de l'ignorance et de l'anarchie pour préparer leur entrée définitive dans l'histoire de la civilisation.

CHAPITRE II

L'HÉGÉMONIE ARABE

Les quatre premiers califes. — Le Prophète, à sa mort, ne laissait pas d'enfant mâle ; ses garçons étaient morts en bas âge ; de ses filles, une seule, Fatima, épouse d'Ali, avait donné deux rejetons, Hasan (Hassane) et Hosain (Hoçain). Une violente crise politique éclata donc au sujet de la succession de Mahomet, Médinois et Mecquois luttant pour la suprématie. Plusieurs partis se formèrent ; mais Omar, dominant le tumulte, prêta serment de fidélité entre les mains d'Abou-Bakr et lui rallia la majorité des suffrages, ce qui évita la scission. Ali, cousin et gendre de Mahomet, et converti de la première heure, aurait pu se prévaloir de ces titres ; mais il montra dans ces circonstances l'irrésolution qui devait le perdre plus tard, et il ne sut pas diriger ses partisans. Du reste, les titres d'Abou-Bakr n'étaient pas négligeables : il avait prouvé sa fidélité au Prophète en restant auprès de lui, lors de l'émigration des musulmans en Abyssinie ; il avait été son compagnon d'Hégire (cf. Coran, 9, 40 : « Quand il n'y avait qu'un homme avec lui ») ; Aïcha, sa fille, avait épousé Mahomet ; dans les expéditions militaires, Abou-Bakr, en dépit de son tempérament pacifique, se tenait sans cesse aux côtés du Prophète ; celui-ci l'avait chargé d'importantes missions, d'abord de conduire le premier pèlerinage des musulmans à La Mecque (an 9-631), puis de

présider la prière à sa place durant la maladie qui devait l'emporter. Ce dernier titre plaida particulièrement en faveur de la désignation d'Abou-Bakr comme calife. En outre, il y a lieu de se demander si Omar ne songeait pas dès lors à exercer le pouvoir, derrière un vieillard plus ou moins docile.

Car le califat d'Abou-Bakr fut en réalité le gouvernement d'un triumvirat : Abou-Bakr, Omar et Abou-Obaïda (ce dernier, compagnon du Prophète et homme de guerre ayant fait ses preuves). La situation était critique : l'empire naissant, fondé seulement sur l'autorité personnelle de Mahomet, menaçait de se désagréger ; parmi les Bédouins, les uns rejetaient délibérément l'Islam, d'autres refusaient de payer l'impôt ou adoptaient une attitude équivoque. L'œuvre du triumvirat fut double : d'une part, à l'extérieur, razzias sur les confins de la Syrie, préparant non seulement la conquête de ce pays, mais encore l'islamisation des tribus arabes qui, bien avant l'époque de Mahomet, vivaient sur le territoire byzantin et jouaient inconsciemment un rôle d'agents de pénétration ; d'autre part, à l'intérieur, tractations diplomatiques à l'égard des tribus incertaines et opérations de police contre les apostats et les brigands. En outre, ainsi qu'il arrive après la disparition d'un grand inspiré, de faux prophètes, et même une prophétesse, surgissaient en divers points de l'Arabie : l'un d'entre eux résista farouchement dans l'Yémama dont la pénible conquête ouvrit le chemin du pays de Bahraïn, soumis à la Perse ; le Bahraïn occupé militairement, les Arabes se trouvèrent donc en contact direct avec les Perses, dans la région de l'Euphrate ; par ailleurs, l'Arabie du Sud (Oman, Hadramaout) était pacifiée.

Donc, durant les deux années du califat d'Abou-Bakr (632-634), l'Islam se stabilise en Arabie et amorce la conquête de la Syrie et de la Perse.

Abou-Bakr désigna expressément Omar comme son successeur, ce que les musulmans attendaient du reste. Omar régnera dix années qui sont pour l'Islam une période d'expansion triomphale et d'organisation durable. A la mort d'Omar (644), la Perse entière, la Syrie, l'Égypte, la Cyrénaïque étaient conquises et régulièrement administrées. Si Mahomet est le législateur inspiré et le promoteur de l'unité nationale et religieuse, Omar est par excellence l'artisan de l'expansion islamique. Aussi simple et sévère que Mahomet et Abou-Bakr, il reste le même après ses éclatants succès, et fait songer à certains des empereurs militaires de l'antique Rome. A la fois conquérant et administrateur, il est non seulement énergique, mais habile à tirer parti des circonstances, des individus et de l'enthousiasme religieux. « Son principal mais incontestable mérite fut d'empêcher les séparatistes de prendre le dessus ; il sut préparer l'avènement d'un régime plus stable sous les Omayyades » (Lammens). En outre, c'est à lui qu'il convient d'attribuer en principe l'organisation, ou plutôt l'adaptation, des pays conquis ; c'est au cours de son règne que, sur le conseil d'Ali, l'on commence à dater la correspondance d'après l'Hégire (à partir de l'an 17 ou 18).

La conquête de la Syrie fut facilitée notamment par la suppression des crédits militaires que Byzance, épuisée par sa lutte contre la Perse, ne pouvait plus accorder au gouverneur des marches syriennes, pour le recrutement des mercenaires. Après deux années d'hostilités indécises (634-636), les Byzantins furent écrasés à la bataille du Yarmouk. La Syrie leur échappait désormais. Quelques villes prolongèrent une résistance inutile : la dernière dut capituler en 640.

Cette victoire du Yarmouk avait permis aux Arabes d'envahir l'ancien royaume lakhmide, en territoire perse : la conquête de la Perse était dès lors commencée. Ici

encore, le principal élément du succès des Arabes fut la désunion de leurs adversaires : la vieille dynastie des Sassanides avait lassé le pays par son intolérance politique et religieuse ; elle était épuisée par des années de guerre contre Byzance, inquiétée par les Khazares caucasiens et par les Turcs de Bactriane. Une première victoire, à Kadésya (637), livra aux Arabes la Chaldée et l'Assyrie, provinces sémitiques de l'empire perse ; mais ils ne s'arrêtèrent pas ; envahissant la Perse même, ils remportèrent à Néhavend une seconde victoire, en 642 : victoire décisive, car la conquête totale ne fut plus qu'une question de temps ; la Perse, désormais sous le joug de gouverneurs arabes, ne renonça nullement à sa nationalité, nationalité qui se montre si vivace au cours de l'histoire ; mais elle dut attendre quatre siècles sa renaissance politique ; alors y surgiront des dynasties locales qui, remplaçant les Arabes lassés, défendront les marches de l'empire califal contre les attaques turques (cf. p. 59) : nouvel épisode des luttes séculaires d'Iran et de Touran.

L'année même de la bataille de Néhavend, les Arabes, après avoir conquis la région de Mossoul, poussaient jusqu'à la capitale de l'Arménie qu'ils mettaient au pillage.

Omar avait confié le gouvernement de la Syrie à l'Omayyade Moawiya, fils de l'influent Abou-Sofyân (cf. p. 46) : cette nomination fut l'origine de la fortune de Moawiya, futur fondateur de dynastie. Moawiya proposa l'organisation d'une flotte dont les villes côtières de la Syrie auraient aisément fourni les éléments ; le calife Omar rejeta cette innovation, et ce fut sous son successeur que Moawiya put armer des vaisseaux ; ceux-ci, durant des années, inquiétèrent les Byzantins par leurs courses dans la mer Égée.

On a prétendu que cette nomination de Moawiya fut d'autre part la cause indirecte de la conquête de l'Égypte : le général en chef de l'armée de Syrie, Amr, mécontent

d'être supplanté par Moawiya, se serait dirigé spontanément vers l'Égypte, à la tête de ses troupes et malgré la défense du calife (640). En réalité, là encore, les Arabes se hâtaient d'exploiter l'état anarchique de leurs voisins. L'Égypte était déchirée par les conflits religieux, surmenée par l'administration tracassière des gouverneurs byzantins, de même que la Perse l'était par celle des Sassanides. Amr, après avoir enlevé Péluse, attendit des renforts, puis remporta la victoire d'Héliopolis qui lui ouvrit les faubourgs et la citadelle de Babylone (le Vieux-Caire) : la vallée du Nil tombait au pouvoir des Arabes. Après une vive résistance, Alexandrie capitula (642). Quatre ans après, les Byzantins y rentrèrent par surprise ; mais les Arabes la reprirent d'assaut (il faut considérer comme une légende l'incendie de sa bibliothèque par ordre d'Omar). L'Égypte était définitivement conquise. Dans l'intervalle, Amr avait occupé la Cyrénaïque .

Omar mourut en 644, assassiné par un chrétien persan ; ses blessures lui laissèrent le temps de désigner cinq personnages, chargés de pourvoir à sa succession. Ali, gendre du Prophète, fut écarté par suite de son intransigeance : il voulait ramener la coutume de l'Islam à ce qu'elle était sous Mahomet, sans tenir compte de l'évolution accomplie. Le choix se porta donc sur l'autre gendre du Prophète, l'Omayyade Othmân, homme âgé et sans énergie, le moins propre à continuer l'œuvre d'Omar.

Pourtant l'impulsion imprimée par Omar était si forte que les conquêtes se poursuivirent méthodiquement : razzias en Asie mineure et dans les îles de la mer Égée, occupation progressive de l'Arménie, dernières opérations en Perse, raids en Afrique du Nord. Mais ces campagnes, plus lointaines, deviennent plus pénibles ; le butin se fait moins abondant ; les peuples soumis se convertissent à l'Islam, non par dévotion, mais pour payer des impôts moins lourds ; et d'autre part, les Arabes ont

pris goût au luxe qu'ils ont trouvé dans les pays conquis. De tout cela résulte une inquiétante situation financière à laquelle Othmân, surtout préoccupé d'apanager sa parenté, ne sait pas remédier. Aussi des désordres éclatent dans les provinces, et à cette agitation politique s'ajoute l'agitation religieuse. Les efforts d'Othmân pour établir un texte définitif du Coran (cf. p. 78) n'atténuent pas l'antipathie qu'il inspire aux rigides croyants : un des plus vénérés compagnons du Prophète se met à prêcher, d'abord contre la perversion des mœurs, ensuite contre Othmân et les Omayyades, et proclame les droits d'Ali et de ses fils à l'héritage du Prophète ; droits que revendique d'autre part à leur profit, en Égypte, un juif de l'Yémen converti à l'islamisme. Réaction piétiste, mais compliquée de machinations politiques, dirigées par Aïcha, veuve de Mahomet, encore jeune et dévorée du désir de jouer un rôle ; machinations qui aboutissent à d'inquiétants mouvements de troupes : Othmân, ayant fait appel aux troupes de Syrie, dévouées à sa famille — on songe involontairement à Louis XVI et à l'armée des princes — fut accusé de trahison et tué à coups de sabre dans sa maison (656). Au cours de son règne avaient donc apparu d'une part la première guerre civile, d'autre part l'idée de légitimité dynastique incarnée en la famille d'Ali.

Celui-ci fut alors élu calife, mais pas unanimement : il était soutenu par les Égyptiens, mais il fallut plusieurs jours de négociations pour amener les gens des villes saintes et de l'Irak à le reconnaître au détriment de ses compétiteurs, Talha et Zobaïr, deux musulmans de la première heure (Zobaïr était neveu de Khadidja, l'épouse du Prophète). Plus grave encore était le refus de Moawiya, cousin de Othmân et gouverneur de Syrie. Un conflit, redoutable par ses conséquences, allait donc éclater entre la branche aînée et la branche cadette issues de la souche qoraïchite.

Il fallait agir vite et vigoureusement. Mais Ali perdit tout par ses lenteurs et son désir de conciliation. Au début de décembre 656, plus de cinq mois après son avènement, il quitta Médine pour n'y plus revenir et, à la tête de ses troupes, marcha sur Basra : il devenait indispensable de réduire définitivement Talha et Zobaïr qui s'étaient mis d'accord avec Aïcha sous le prétexte de venger Othmân — en réalité, la rancune dressait Aïcha contre Ali qui avait naguère conseillé au Prophète de la répudier (cf. p. 33) ; de plus, elle était la belle-sœur de Zobaïr. Dans une rude bataille, les deux compétiteurs d'Ali succombèrent ; quant à Aïcha, faite prisonnière, elle fut renvoyée à Médine : première bataille rangée entre Musulmans, bataille dite du Chameau, celui que montait Aïcha, sous une litière cuirassée : « Nous retrouvons le dromadaire sacré et la *qobba* ; mais Aïcha, la *mère des croyants*, a pris la place du bétyle... L'usage s'est conservé dans les guerres contemporaines des Bédouins du désert ; sur le chameau sacré trône toujours une jeune fille, la plus noble de la tribu ; le comble du déshonneur serait de la laisser tomber aux mains de l'ennemi » (Lammens).

Ali, vainqueur, était donc maître de l'empire, mais d'un empire coupé en deux par la Syrie, citadelle des Omayyades. Les troupes d'Ali occupèrent Koufa, Ctésiphon (l'ancienne capitale des Sassanides de Perse), traversèrent l'Euphrate à Rakka et rencontrèrent les troupes de Moawiya dans la plaine de Siffin (Ciffine) ; c'est à cette occasion que Moawiya fit dresser une sorte de tabernacle, une grande *qobba* recouverte d'étoffes et devant laquelle les Syriens jurèrent de combattre jusqu'à la mort ; — le P. Lammens y voit une survivance du palladium (cf. p. 17), révélatrice de la vitalité des usages païens, particulièrement chez les Omayyades ; après trois mois d'escarmouches indécises, interrompues par les négociations d'Ali, un engagement décisif tournait à son avan-

tage, quand le général Amr. (le conquérant de l'Égypte) sauva Moawiya par un stratagème : il ordonna aux Syriens d'attacher des feuillets du Coran à leurs lances pour montrer qu'ils en appelaient au jugement de Dieu ; les compagnons d'Ali le contraignirent d'accepter un arbitrage : c'était sa perte. En effet, les partisans de l'action vigoureuse ne tardèrent pas à l'abandonner, et ces fanatiques lui devinrent aussi hostiles qu'ils lui avaient été dévoués ; ils se retirèrent sur les confins de la Mésopotamie et de la Perse et, tandis que le délégué imposé à Ali par ses compagnons (vieillard respectable, mais affaibli) se laissait odieusement duper par le délégué de Moawiya, ces dissidents choisirent un nouveau calife parmi eux : l'histoire leur a donné le nom de *Kharedjites* (du mot arabe *kharadja*, « sortir, se révolter »). Par contre, les fidèles d'Ali sont les *Chiïtes* (du mot arabe *shi'a*, « partisans »). On verra (ch. V) la place que les uns et les autres occupent dans l'Islam.

La situation d'Ali devenait tragique ; il se trouvait pris entre deux feux : d'une part, Moawiya s'était fait proclamer calife par les Syriens, à la suite de la comédie d'arbitrage qui avait eu pour résultat la déposition d'Ali ; d'autre part, l'anti-calife kharedjite entraînait ses troupes à tous les excès, dans la région de Ctésiphon. Ali marcha contre les Kharedjites et les extermina dans une bataille ; mais nombre d'entre eux s'étaient déjà répandus en Irak et en Perse où leurs doctrines se propagèrent rapidement, avant de gagner l'Afrique du Nord. Puis les défections se multiplièrent : Ali voit les gens de Koufa se retirer ; l'Égypte passe à Moawiya. Après deux années de luttes contre les incursions continuelles des Omayyades en Arabie et en Mésopotamie, Ali est assassiné par les Kharedjites (661).

Son rôle et son caractère furent et seront encore discutés. Les uns le considèrent comme un preux, les autres

comme un homme très ordinaire. En tout cas, médiocre politique, au demeurant comme tous les gens de sa lignée. Le pacifisme le perdit, ainsi qu'il en a perdu plusieurs autres. Il se laissa évincer par intransigeance et maladresse. Mais le caractère de chevalier sans peur et sans reproche, le tempérament idéaliste que lui prête la tradition, les malheurs qui l'accablèrent — même sans y ajouter les tragédies qui détruisirent sa postérité, tout cela lui fit une auréole de martyr ; et il ne faut pas s'étonner que l'Islam chiite le considère comme un saint, tandis que les mystiques l'entourent de leur amour et que certains hérétiques vont jusqu'à le diviniser.

Quoi qu'il en soit, la branche d'Abd-Chams, un moment écartée par la branche de Hachim, reprenait le pouvoir ; c'était le triomphe de l'aristocratie mecquoise : le parti syrien substituait définitivement au principe du califat électif le principe de l'hérédité dynastique incarné dans les Omayyades.

Si, jetant les yeux en arrière, on considère l'évolution du califat sous ses quatre premiers représentants (les quatre califes orthodoxes, « *rachidoun* »), on voit, sous Abou-Bakr, la stabilisation de l'Arabie et la préparation des conquêtes ; sous Omar, la triomphante expansion ; sous Othman, la consolidation des conquêtes, le développement du luxe et l'affaiblissement de l'autorité califale ; sous Ali, l'accroissement de cette faiblesse, la guerre civile d'où naissent les grands schismes, l'arrêt de l'expansion extérieure et, peut-être par imitation des monarchies byzantine et perse, l'avènement de l'idée dynastique en Islam.

La dynastie omayyade. — Après la mort d'Ali, ses fidèles de l'Irak avaient proclamé calife son fils Hasan, un incapable — peut-être phtisique — qui ne songea qu'à se faire payer grassement par Moawiya sa renuncia-

tion au califat : il se retira à Médine et y mourut jeune encore.

La première réforme de Moawiya — très importante — consiste à transférer sa capitale de Médine à Damas où, durant un long gouvernorat, en contact avec l'administration byzantine, il a pris l'expérience du pouvoir. Ce transfert portait un coup décisif au parti des Alides qui tenait Médine. Durant une vingtaine d'années, Moawiya règne en maître incontesté, après avoir rétabli l'unité morale du monde arabe. Il reprit ses idées maritimes et osa même attaquer Byzance. Sa tolérance envers les chrétiens lui garantissait l'inébranlable fidélité de la Syrie. De son vivant, il fit désigner son fils Yazîd comme héritier (680). Le califat électif avait vécu.

Toutefois l'avènement d'Yazîd n'eut pas lieu sans effusion de sang. Le frère cadet de Hasan, Hosaïn, qui, sous Moawiya, vivait dans la retraite à Médine, ne refusa plus d'écouter l'appel des partisans de sa famille ; ayant quitté Médine pour les rejoindre à Koufa, il fut poursuivi par les cavaliers omayyades et cerné à Kerbéla : durant dix jours, Hosaïn, entouré d'une faible escorte, attendit les événements ; il semble que le chef des troupes califales ait eu l'intention de l'amener à se rendre sans combat, en lui interdisant l'accès à l'Euphrate ; au bout de ces dix jours, Hosaïn, sommé de se rendre, ne répondit pas ; on en vint aux mains et les quatre mille hommes du calife eurent aisément raison de la petite troupe : Hosaïn tomba, percé de nombreux coups. Événement en soi peu important, mais dont les conséquences devaient être incalculables, du point de vue politique et religieux : le chiisme avait ses premiers martyrs (cf. p. 153).

De plus, après la mort de Hosaïn, le calife Yazid dut combattre un prétendant bien plus redoutable : Abdallah, fils de ce Zobaïr, cousin du Prophète, qui avait âprement disputé le califat à Ali. Aussitôt après la mort

de Hosain, Abdallah se fit proclamer calife à La Mecque et fut bientôt reconnu dans tout le Hedjaz. Les troupes d'Yazîd défirent les Médinois, partisans de l'anti-calife, et osèrent attaquer La Mecque ; le siège, au cours duquel la Kaaba fut incendiée, durait depuis deux mois, lorsqu'arriva la nouvelle de la mort du calife Yazîd. Aussitôt l'anti-calife Abdallah fut reconnu dans l'Arabie du Sud, l'Irak et une partie de la Syrie. Cependant le reste du monde musulman demeura fidèle aux Omayyades, malgré la médiocrité de deux successeurs d'Yazîd. Son troisième successeur, Abdalmalik, hérita d'une situation fort compromise ; en effet, trois compétiteurs lui disputaient le califat : Mohammed dit « le fils de la Hanéfite » (l'homme des Alides), Nadjda (l'homme des Kharedjites) et Abdallah, fils de Zobaïr. Mais Abdalmalik rétablit l'autorité des Omayyades : l'Irak fut reconquis, le frère d'Abdallah fut tué dans une bataille, Abdallah lui-même périt les armes à la main, lors de la prise de La Mecque (692) qui termina cette tentative du vieux parti. En effet, sous Abdalmalik et son successeur, l'ordre renaît dans l'empire et les guerres contre Byzance sont reprises, grâce à l'activité d'un ministre de grande valeur, Haddjâdj : à la fois homme de guerre et administrateur, mais tyrannique, il desservit somme toute les Omayyades par les haines qu'il inspira.

Puis les califes se succèdent rapidement au cours de la première moitié du viii^e siècle, si l'on met à part le long règne de Hichâm, conquérant mais administrateur médiocre ; un seul d'entre eux, Omar II, est un saint homme, d'esprit étroit mais soucieux de justice et de clémence même à l'égard de ses adversaires ; d'autres, Solaimân, Yazîd II, Walid II, sont des artistes ou des jouisseurs qui mécontentent leurs sujets et accélèrent la décadence de la dynastie, malgré l'importance des conquêtes réalisées par leurs généraux.

Car l'expansion, arrêtée un moment sous Ali, reprend avec vigueur sous les Omayyades. On a vu l'organisation d'une marine par Moawiya. Sur terre, les expéditions se multiplient, en Orient comme en Occident ; on dirait que les Omayyades ont pris la succession des Sassanides dans la lutte contre Byzance. Vers l'Est, les Arabes, dès 661, ont atteint Hérat d'où ils portent leurs armes jusqu'à l'Indus, à travers l'Afghanistan ; à partir de 674, ils mènent en Transoxiane des incursions qui se terminent en 711 par l'annexion du pays. Dans l'intervalle, ils occupent l'Arménie — sans parvenir toutefois à conquérir l'Anatolie. En moins de quarante ans, l'Islam atteint en Orient ses extrêmes limites : les confins de la Chine et la vallée de l'Indus.

Vers l'Ouest, les conquêtes n'étaient pas moindres. A cette époque, les tribus berbères de l'Afrique du Nord restaient pratiquement indépendantes de l'empire byzantin. Elles formaient trois groupes principaux : Lowata, à l'Est (Tripolitaine, Djérid, Aurès) ; Sanhadja, à l'Ouest (notamment les Kotâma de Kabylie, les Maçmouda de la côte marocaine, les Sanhadja voilés du Sahara) ; Zénata nomades dont une portion se tenait dans la région de Tlemcen. Là encore, l'inimitié qui séparait Sanhadja et Zénata devait faire le jeu des envahisseurs arabes. En Ifrikiya, partie orientale de l'Afrique du Nord (le nom de Maghreb désignant plus particulièrement sa partie occidentale), deux premières campagnes n'avaient été que des razzias au cours desquelles les Arabes s'étaient heurtés aux Byzantins. Mais dans la troisième, les Berbères remplacent les Byzantins ; c'est pour les contenir que le chef arabe Oqba fonde Kairouan, quartier général des envahisseurs (670) ; le même chef, après une extraordinaire chevauchée qui s'arrête à la côte atlantique du Maroc, tombe dans une embuscade. Enfin, en 697, le calife Abdalmalik, la situation politique étant plus stable, organise sérieu-

sement une expédition : Carthage est prise et saccagée, puis reprise par les Byzantins qui doivent du reste l'abandonner l'année suivante. Alors s'organisa la résistance des Berbères de l'Aurès, résistance incarnée en la personne plus ou moins légendaire de la Kâhina. Mais une fois encore, la désunion de leurs adversaires servit les Arabes qui purent ajouter la conquête religieuse à la conquête militaire : en quelques années, les Berbères, devenus musulmans par l'effet d'une vieille habitude des conversions, entraînés par l'espoir du butin, furent les meilleurs auxiliaires des Arabes pour la conquête de l'Espagne ; après s'être aventurés dans le Sud marocain, ils prirent Tanger, puis les Baléares.

L'Espagne, occupée par les Wisigoths, était plus chrétienne de nom que de fait ; le peuple, asservi par les féodaux et les évêques, attendait ses libérateurs ; les Arabes apparurent comme tels ; esclaves et serfs achetèrent leur affranchissement au prix de leur conversion à l'Islam et facilitèrent la tâche des conquérants : la cavalerie arabe l'emporta sur l'infanterie chrétienne, et la prise de Tolède (712) sonna le glas de la domination gothe.

Dès 721, les Arabes commençaient leurs incursions au delà des Pyrénées. De même que la monarchie gothe en Espagne, la monarchie mérovingienne agonisait ; les Arabes, arrêtés sur la Garonne par Eudes, se détournèrent vers la vallée du Rhône qu'ils ravagèrent (725) ; sept ans plus tard, leurs cavaliers traversaient la Gascogne, enlevaient Bordeaux et couraient sur Poitiers : Charles Martel les y culbuta (un siècle après la mort de Mahomet) ; en 737, il les remettait en déroute au Sud de Narbonne.

Malgré cet échec, arrêt définitif de l'expansion militaire des Arabes, leur empire est alors à son apogée : il s'étend de l'Atlantique à l'Indus, de la Caspienne aux catactes du Nil. Toutefois, cette apogée d'expansion territoriale, l'apogée politique des califes omayyades la pré-

cède de quelques années. Leur puissance avait atteint son zénith avec Abdalmalik (fin du VII^e siècle). Leur action est essentiellement centralisatrice ; de même que Mahomet amalgamait des éléments disparates dans la communauté primitive, de même les Omayyades amalgament dans un immense empire des peuples et des croyances qui cessent à peine de se combattre ; et par eux, l'idée de l'État se manifeste vraiment. Mais cette œuvre suppose un libéralisme à la fois politique, religieux et intellectuel que leur famille pratiqua du reste toujours : Abou Sofyân vivait en bonne intelligence avec les Chrétiens et les Juifs ; ses descendants épousent des chrétiennes, pensionnent des orateurs et des poètes, les uns chrétiens, les autres imbus de souvenirs païens (sans parler des musiciens, chanteurs et chanteuses) ; ils s'abandonnent insensiblement au charme civilisateur de l'antique Syrie. Ce libéralisme ne leur fait pas oublier qu'ils sont les vicaires d'un fondateur de religion ; pourtant il scandalise les croyants restés fidèles à l'austérité des premiers temps, et la sombre Médine censure Damas comme Genève censurera Rome au XVI^e siècle.

D'autre part, politiquement, si Médine était le siège d'un État arabe, Damas est la capitale d'un empire musulman. Mais cet empire est trop vaste et trop disparate pour que son unité soit durable. Plus ses frontières s'éloignent, plus la disproportion s'affirme entre la masse des peuples conquis et le petit nombre des conquérants. En outre, les Omayyades, constatant que les conversions à l'Islam diminuent la rentrée des impôts, mettent obstacle à ces conversions (cf. p. 66) ; leurs agents traitent en inférieurs, pressurent et malmènent ces peuples qui sont pourtant les héritiers de vieilles civilisations et se plaisent à le rappeler (mouvements nationalistes du *choou-bisme*). Enfin, à ces murmures s'ajoute l'agitation qu'entretennent Kharedjites et Chiites. L'active et habile propa-

gande de ces derniers précipitera la chute des Omayyades.

Cette propagande chiite commence vraiment après la mort du pieux calife Omar II (720). Mais une fois encore, et ils s'en apercevront trop tard, les partisans des Alides devaient travailler pour d'autres : depuis longtemps, les descendants d'Abbas (cf. p. 28), l'oncle du Prophète, avaient acquis par la dignité de leur vie le respect des croyants ; l'opposition qui s'accroissait contre les Omayyades les conduisit insensiblement à former le projet de les renverser à leur profit.

De Syrie, des agents dévoués furent envoyés en diverses régions ; ils trouvèrent un terrain particulièrement propice dans le Khorassan : certains groupes persans, se jugeant très supérieurs aux Arabes, ne se résignaient pas à l'asservissement. En outre, un concours plutôt inattendu, celui des Chiites, échut aux descendants d'Abbas. Cette attitude des Chiites s'explique ainsi : les partisans de la famille d'Ali, songeant surtout à la reprise du pouvoir, cherchaient des alliés. Leur désunion devait, comme d'ordinaire, servir les Abbassides ; en effet, les Chiites se divisaient en deux partis : l'un, celui des Imâmites, tenant pour le fils de Hosain (le martyr de Kerbéla), demeura plutôt à l'écart de la propagande abbasside ; l'autre parti, celui des Hachimites, tenait pour le demi-frère de Hosain, appelé « le fils de la Hanéfite », puis, à sa mort, pour son fils Abou-Hachim (d'où le nom du parti) ; or Abou-Hachim mourut en 716 — peut-être empoisonné — léguant ses droits de prétendant à l'arrière petit-fils d'Abbas, Mohammed ibn Ali : une importante fraction du parti chiite devenait donc l'instrument de la propagande abbasside. Celle-ci se poursuivit activement, malgré la mort de Mohammed ibn Ali ; ses deux fils allaient recueillir les fruits de ses efforts, grâce à l'aide d'un agent d'origine persane, aussi adroit qu'énergique, Abou Moslim : en 747, les drapeaux noirs des Abbassides se dressèrent

contre les drapeaux blancs des Omayyades ; deux ans plus tard, le premier calife abbasside était proclamé dans la mosquée de Koufa, et le dernier Omayyade essuyait une défaite sans remède. Les membres de sa famille furent traqués et exterminés sans merci ; mais l'un d'eux put fuir en Espagne où il allait fonder une dynastie en 754.

Les Abbassides. — La dynastie abbasside durera cinq siècles (750-1258). Les Omayyades étaient les artisans de l'hégémonie arabe ; la dynastie des Abbassides — deux des plus grands naissent de Persanes — est plus musulmane qu'arabe : il lui faut donc maintenir la balance égale entre les Arabes et les Persans qui l'ont portée au pouvoir ; accord difficile, mais réalisé durant une cinquantaine d'années par le génie de Mançour et d'une lignée de ministres d'origine persane, les Barmécides. Ensuite, la guerre civile éclate entre les fils d'Haroun-ar-Rachid, soutenus l'un par les Arabes, l'autre par les Persans qui l'emportent pour quelques années : la brisure ne se réparera pas.

L'influence persane fait transférer de Damas à Bagdad la résidence des califes ; elle transforme le caractère du gouvernement : le califat abbasside semble une réincarnation de la monarchie sassanide ; l'influence persane se manifeste non seulement dans l'étiquette de cour et dans le costume, mais encore dans les arts et la littérature.

Elle n'est du reste pas unique : la civilisation abbasside est essentiellement composite. Jusqu'alors, du moins d'après les documents qui nous sont parvenus, la littérature arabe est presque exclusivement poétique et oratoire. Mais, grâce au libéralisme des premiers Abbassides, les intellectuels des pays soumis entrent en contact avec les Arabes, et l'antique science grecque sort tout à coup des écoles et des monastères où elle s'était réfugiée. On sait combien l'hellénisme avait marqué sa trace en Asie,

depuis les campagnes d'Alexandre ; à partir du iv^e siècle, les œuvres des philosophes et des savants grecs furent traduites en syriaque par les Nestoriens et étudiées surtout en Syrie et en Mésopotamie ; d'autre part, l'influence de l'Inde se faisait sentir par l'intermédiaire des communautés iraniennes de Bactriane et de Sogdiane (Afghanistan) qui se trouvaient en contact avec les bouddhistes.

Éléments helléniques, araméens, hindous, tout cela se répand rapidement parmi les Arabes, grâce aux traducteurs dont le rôle apparaît comme capital aux viii^e et ix^e siècles. Quant aux Persans, leur influence semble moins profonde qu'on ne l'a parfois cru, notamment lorsqu'on parle de réaction aryenne contre le génie sémitique : elle s'exerce en particulier sur la poésie qui change de caractère ; de plus, à ces Arabes encore inhabiles aux subtilités du raisonnement, les Persans arabisés font comprendre la sublimité des sciences et la puissance de la dialectique ; en un mot, il semble que leur rôle ait été celui d'adaptateurs. A Bagdad se produit alors quelque chose d'analogue à notre Renaissance du xvi^e siècle : le rôle joué par les Persans fait songer à celui que joueront les Italiens venus en France sous François I^{er}.

A cet intellectualisme triomphant s'ajoute l'activité économique : Bagdad sert d'intermédiaire entre l'Occident et l'Extrême-Orient ; elle entretient des comptoirs aux Indes et jusqu'en Chine. Toutefois ces relations commerciales n'entraînent pas régulièrement islamisation : si celle de Madagascar, due à l'immigration d'Arabes venus sans doute du golfe Persique, se poursuit du vii^e au ix^e siècle, l'islamisation de l'Insulinde et de quelques régions de la Chine est plus tardive : dans l'Insulinde, c'est seulement au cours de la seconde moitié du xiii^e siècle que l'Islam, prenant pied à Sumatra, commence à refouler l'Hindouisme (qu'il aura presque complètement éliminé au xvii^e siècle) ; quant à la Chine, la pénétration de

L'Islam y date vraiment du jour où les empereurs Thang, battus par les Arabes sur la rivière Talas (751), une des batailles décisives de l'histoire, durent faire appel au concours de mercenaires arabes contre leurs sujets révoltés.

En réalité, des cinq siècles du califat abbasside, le premier seul (celui de Mançour, Haroun-ar-Rachid, Mamoun) est un siècle de grandeur et de prospérité véritables, une belle période de l'histoire : « le monde en rêvera éternellement » (Renan). Ensuite les défauts du régime apparaissent : l'empire est trop vaste et des symptômes de dislocation s'y manifestent ; d'autre part, le calife, sentant le pouvoir temporel lui échapper peu à peu, s'efforce d'accentuer son pouvoir spirituel, ce qui l'amène aux réactions d'intolérance religieuse. En outre, de bonne heure, il divise pour régner et, se méfiant des Arabes et des Persans arabisés qui l'entourent, inquiet par les nombreux soulèvements chiites et kharedjites, il se forme une garde particulière de mercenaires turcs, ces Turcs que les Arabes ont rencontrés en Asie centrale. Ces mercenaires, comme ceux de Carthage et du Bas-Empire, ne tarderont pas à devenir prépondérants. Dès le milieu du ^xe siècle, le calife, ayant pour ainsi dire perdu tout pouvoir effectif, ne sera plus qu'un roi fainéant dont les « émirs en chef » (*amir-al-omara*), qui rappellent les « maires du palais » des Mérovingiens, seront tantôt des Persans, tantôt des Turcs.

Or cet affaiblissement ne tarde pas à entraîner la décentralisation politique. Dès 755, l'Espagne, restée fidèle au dernier des Omayyades, échappait aux Abbassides. Depuis que le prince fugitif Abderrahmâne avait su concilier les aspirations contradictoires des partis (Arabes, Berbères et autochtones), l'émirat de Cordoue avait connu diverses fortunes, se maintenant tantôt contre les Chrétiens, tantôt contre les dissensions intestines. Mais en 912 parut un grand prince, Abderrahmâne III : reconquérant les provinces perdues par ses prédécesseurs, il rétablit

l'unité politique et les finances de ses États, et prit le titre de calife (929). Sous le règne de Hakam II, le grand mécène, Cordoue devint la rivale de Bagdad. L'Espagne musulmane, en ce ^x^e siècle, rayonne d'un incomparable éclat : splendeur sans lendemain, car, dès les dernières années du siècle, le déclin commence, précipité par les rivalités intérieures, les incursions des Chrétiens et l'intolérance religieuse ; c'est en vain qu'un ministre de génie, Ibn-Abi-Amir al-Mançour (l'Almanzor des historiens occidentaux) s'efforce de maintenir l'unité politique de l'Espagne : peu de temps avant sa mort, au début du ^x^e siècle, le pays se morcèle en une demi-douzaine de petits États contre lesquels les Chrétiens auront beau jeu.

Mais, avant même l'avènement des Abbassides, les Berbères de l'Afrique du Nord, cédant une fois encore à leur sympathie pour les nouveautés religieuses, avaient abandonné l'orthodoxie pour accepter d'enthousiasme les doctrines hérétiques du Kharedjisme qui leur rappelaient celles des Circoncellions et satisfaisaient leurs tendances démocratiques (cf. p. 44 et p. 144) : mouvement à la fois religieux et national qui, parti du Maroc vers 740, gagna toute l'Afrique du Nord et même une partie de l'Espagne. Les Abbassides, malgré des luttes sanglantes, ne purent empêcher l'installation de petites dynasties autonomes : Rostémides à Tahert, modèle de principauté kharedjite ; Midrarides à Sidjilmasa ; Banou Ifren à Tlemcen ; Idrisides à Fas. Le reste de l'Afrique du Nord ne tarda pas à leur échapper : dès 800, le calife cédait en fief héréditaire à son gouverneur, contre un tribut annuel, la province d'Ifrikiya (la Tunisie et une partie du département de Constantine) ; renonciation déguisée : ce gouverneur et la dynastie qu'il fonde, celle des Aghlabides, donneront un but à la turbulence de leurs sujets en dirigeant des flottes vers les côtes d'Italie, de France, de Corse et de Sardaigne ; ils mettront une cinquantaine d'années

à conquérir la Sicile, terre de civilisation séculaire où fraternisent les génies de la Grèce, de Rome et de l'Orient, creuset où se fondent harmonieusement les aspirations musulmanes et chrétiennes.

En Égypte, au ^{viii}^e siècle, les Toulounides, gouverneurs pratiquement indépendants de Bagdad, préparent les voies aux Ikhchidites et aux Fatimides. Or, avec ces derniers, ce n'est plus seulement le pouvoir politique du Calife qui subit une atteinte, mais encore son pouvoir religieux : de même que les Abbassides, une véritable armée d'agents secrets les porte au pouvoir ; de même que les Abbassides avaient utilisé le concours des Chiites, les Fatimides utilisent celui d'une des sectes dérivées du Chiisme ; leur origine incertaine (ils prétendaient descendre d'Ali et de Fatima), le caractère presque héroïque de leurs premières aventures, leur énergie et leur rapidité à renverser les Aghlabides et à conquérir l'Ifrikiya, puis à fonder au Caire, cinquante ans plus tard, un califat hérétique, dangereux rival du califat de Bagdad, tout cela confère un mystérieux prestige à cette dynastie, et l'on verra plus loin (chap. V) quelle influence elle exerça sur l'évolution religieuse de l'Islam.

A vrai dire, depuis une vingtaine d'années, Idris — incontestable descendant d'Ali — avait introduit le Chiisme au Maroc en y fondant une dynastie. Mais le Chiisme idrisside restait confiné dans le Maghreb extrême. Sous l'action des Fatimides, l'Afrique du Nord devient chiite, tout comme elle était naguère kharedjite. Ayant noué à La Mecque des intelligences avec les Berbères, le missionnaire Abou-Abdallah prépara l'élévation des Fatimides, de même qu'Abou-Moslim avait préparé celle des Abbassides : comme Abou-Moslim, il paya plus tard de sa vie les inquiétudes que son influence causait à son souverain. Celui-ci, Obaïdollah, chassé d'Égypte par les Abbassides, vient chercher fortune au Maghreb ; le prince

midraride de Sidjilmasa le jette en prison ; mais le fidèle Abou-Abdallah renverse les Aghlabides, chasse de Tahert les Rostémides, vient délivrer son maître et l'installe sur le trône des Aghlabides de Tunisie (910) ; alors, plusieurs années durant, l'Afrique du Nord devint le théâtre d'un duel féroce entre le Kharedjisme et le Chiisme : celui-ci l'emporta vers 960. Conflit religieux, mais aussi conflit politique entre tribus berbères : dans la lutte des Kotama et Sanhadja, tenants des Fatimides, contre les Zénata, partisans des califes omayyades de Cordoue, l'on retrouve une lutte semblable à celle des Lakhmides, auxiliaires des Perses, contre les Ghassanides, auxiliaires de Byzance.

Maîtres de l'occident musulman, les Fatimides se tournèrent vers l'Orient auquel ils pensaient toujours. En 969, l'Égypte, qui avait repoussé leurs précédentes attaques, fut conquise sans peine et devint chiite pour deux siècles, au moins officiellement. Cette conquête déplaça le centre de l'empire des Fatimides. Laissant à leurs fidèles Berbères Sanhadja la garde de l'Afrique du Nord, ils entamèrent la conquête de la Syrie : leur domination y demeura chancelante jusqu'au jour où les Turcs Seldjoukides la leur arrachèrent, en 1076 (cf. p. 188).

Un instant, l'empire fatimide, à la fin du x^e siècle, comprend d'une part l'Égypte et la Syrie, d'autre part les îles de la Méditerranée et l'Afrique du Nord jusqu'à l'Atlantique. Mais un instant seulement, car l'Afrique du Nord leur échappe sans retard, comme elle avait échappé aux califes Abbassides : le transfert de la capitale des Fatimides, de Tunisie au Caire, détache progressivement d'eux les princes de Berbérie ; dès 972, leur lieutenant en Tunisie rejette leur suzeraineté et fonde la dynastie des Zirides ; une autre dynastie, celle des Hammadides, s'établit en Algérie, dans la région de Bougie (1007) ; vers l'Ouest, les tribus berbères se disputent sur les ruines de la puissance idrisside. A la même époque, on l'a vu, l'Es-

pagne musulmane s'émiette en royaumes régionaux (*Reyes de Taïfas*).

Un événement dont les conséquences économiques et politiques ne sauraient être exagérées porta le coup de grâce à l'Afrique du Nord : l'invasion hilalienne. Vers 1050, le calife fatimide du Caire, voyant les Zirides de Tunisie revenus du Chiisme à l'orthodoxie sunnite, lança brusquement vers l'Occident les Banou-Hilâl et les Solaïm, tribus pillardes et indisciplinées qui, émigrées d'Arabie, gênaient les Fatimides en Haute-Égypte où elles étaient reléguées : ces tribus ravagèrent la Tripolitaine et, deux ans plus tard, entrèrent en Tunisie ; les Zirides et les Hammadides ne surent pas s'entendre et s'efforcèrent vainement d'arrêter l'invasion. Les villes tunisiennes devinrent la proie d'aventuriers qui fondèrent parfois des principautés locales — ainsi commença la fortune de Tunis, grâce aux Bani-Khorassan. Les Zirides, impuissants, s'étaient confinés dans une de leurs villes ; de même, au début du xii^e siècle, les Hammadides dont les jours étaient comptés : en 1148, les Normands de Sicile, maîtres de la Méditerranée, les expulsaient de leur dernier refuge. Jusqu'alors, les Arabes apparaissaient au milieu des Berbères comme une oligarchie : l'invasion hilalienne augmente quelque peu leur nombre, mais elle aggrave la confusion politique et religieuse ; et surtout elle détruit la prospérité économique de l'Afrique du Nord qui tombe en somnolence, pour des siècles.

Et maintenant, si, retournant un siècle en arrière, on jette les yeux vers l'Orient, on voit s'engager une autre lutte ; tandis qu'en Afrique les Berbères réagissent contre l'hégémonie arabe, celle-ci doit se défendre, à l'autre extrémité du monde musulman, contre un péril qui croît sans cesse : le péril turc. Reprise de la lutte séculaire d'Iran contre Touran, assoupie depuis l'époque où les Sassanides, se trouvant sur la route commerciale de l'Extrême-Orient

à Byzance, devaient garder leurs frontières contre les Epthalites du Turkestan, puis contre les Turcs venus de l'Altaï. Ce rôle de margraves, de préfets des marches de la civilisation, les dynasties qui surgissent en Perse orientale vont le reprendre à partir du x^e siècle. Les premiers princes, Tahérides, Saffarides, qui, dès le ix^e siècle, se rendent indépendants de Bagdad, sont des condottieri qui se taillent des domaines dans le Khorassan, le Séistan et le Fars. Mais grâce aux Samanides, le sentiment de la nationalité persane renaît : de leur fief de Transoxiane, ils portent la guerre en plein pays Kirghiz, puis, tranquillisés du côté de l'Est, conquièrent toute la Perse orientale : dans le Khorassan et la Transoxiane, plusieurs villes deviennent des foyers d'art et d'intellectualisme où le culte de la langue arabe n'empêche pas l'éclosion de la littérature persane, éternel titre de gloire des Samanides qui la favorisèrent.

Cependant, à l'Ouest de l'Iran, la dynastie des Bouïdes, persane elle aussi, s'élève rapidement : en quinze ans, ces gouverneurs de province ont occupé la Perse occidentale et, apportant avec eux le Chiisme, se sont implantés chez le Calife de Bagdad sous le nom duquel ils règnent effectivement. Alors commence entre eux et les Samanides une guerre de prépondérance qui dure un demi-siècle. Affaiblis par cette guerre, les princes Samanides, réduits à défendre leur couronne contre une turbulente aristocratie militaire, suivent l'exemple donné par les Califes de Bagdad : ils font appel aux Turcs. Abyssins à la solde des Mecquois du vii^e siècle, Turcs, Berbères et nègres dont les rivalités ensanglantent Bagdad et Le Caire, on retrouve partout et toujours dans l'Islam cette dangereuse utilisation des mercenaires qui font penser aux Suisses des monarchies européennes. L'un de ces Turcs, ancien esclave, reçoit des Samanides le gouvernement du Khorassan ; destitué, il s'enfonce dans les montagnes afghanes et jette à Ghazna

les fondements d'un empire. Le glas de la dynastie samanide sonnait : en 999, son dernier prince était chassé du Khorassan par Mahmoud, le grand homme de la nouvelle dynastie — celle des Ghaznévides.

Mahmoud, à la fin de son règne, avait conquis non seulement la Perse orientale, mais encore une partie de l'Inde où il avait introduit l'Islamisme. Fervent orthodoxe, il a demandé son investiture au Calife de Bagdad. Mais, bien qu'il se constitue champion de l'Islam contre les Turcs de Kachgar et les Seldjoukides qui menacent ses frontières, il ne fait que retarder l'invasion fatale de ses frères de race (cf. chap. VI). Par bonheur, la civilisation persane harmonisera ces éléments si disparates : *Persia capta ferum victorem capiet.*

Donc, au milieu du XI^e siècle, le monde musulman est désorganisé. Il est désorganisé religieusement, car l'orthodoxie sunnite doit se défendre, d'une part en Irak et en Égypte contre le Chiisme encore redoutable en dépit de son affaiblissement, d'autre part en Espagne contre les progrès des chrétiens. Il est désorganisé politiquement, car il s'est émietté aux mains de princes dont aucun ne conserve assez de puissance pour imposer son hégémonie. Mais, aux deux extrémités de ce monde épuisé, des forces jeunes vont entrer en action : les Turcs Seldjoukides, expulsant de Bagdad les Bouïdes en 1055, rétabliront l'unité politique et religieuse en Orient ; les Almoravides, sortis du Sahara, la rétabliront momentanément en Occident. Ainsi s'ouvre, après cinq siècles d'hégémonie arabe, la période des grandes invasions qui doivent déplacer le centre de gravité de l'Islam (cf. chap. VI). Au seuil de cette ère nouvelle, il convient de jeter un coup d'œil sur les caractères généraux de cette première période.

Conditions de l'expansion arabe. — Les conquêtes furent facilitées par plusieurs facteurs.

D'abord, le terrain quelquefois préparé par des dissensions intestines. On a vu les Arabes accueillis presque en libérateurs par les Coptes d'Égypte et par les Syriens, heureux de secouer le joug byzantin. De même, en Perse et en Espagne, le gouvernement s'est aliéné la population. Or, ces administrations tracassières, les Arabes se contentent de les assouplir sans les supprimer : ils gardent tout d'abord les fonctionnaires du pays, surtout ceux des finances qui continuent à répartir l'impôt, impôt dont le produit concourt à garantir au calife la fidélité de ses troupes.

Autre facteur : la large initiative laissée aux commandants d'armées, même par les califes les plus autoritaires. Sous le règne d'Othman et de plusieurs Omayyades, les conquêtes se poursuivent presque automatiquement, sans intervention du calife.

Plusieurs de ces généraux, du moins à l'époque des premières conquêtes, sont menés par une foi sincère. Mais il semble difficile d'admettre que certains d'entre eux, surtout à partir du califat d'Omar, soient purs d'ambitions personnelles : Moawiya, par exemple, est-il entièrement désintéressé pendant la campagne de Syrie ? Amr, lorsqu'il passe brusquement en Égypte, n'entrevoit-il pas la possibilité de s'y tailler une principauté ? Pareille question peut se poser pour d'autres, par exemple pour les conquérants de l'Afrique du Nord et de l'Espagne.

Ces chefs, s'ils ont des arrière-pensées de profit personnel, sont suivis par des soldats ignorants et rudes, dont la plupart croient fermement aux promesses du saint Livre : ceux qui meurent pour leur foi connaîtront la béatitude éternelle. Inappréciable élément de force morale pour les combattants, et d'autorité pour ceux qui les commandent. Ce qui, bien entendu, n'exclut pas complètement les profiteurs qui trouvent dans la guerre la satisfaction d'instincts de pillage hérités du paganisme.

Enfin, ces guerres ne sont pas si improvisées qu'elles le semblent de prime abord. On a vu les Arabes profiter habilement, soit de la désunion, soit de la faiblesse momentanée de leurs adversaires (par exemple sur la frontière de Syrie). Ces bandes arabes ne sont ni sans expérience, ni sans discipline : une tradition militaire, plus ou moins stable, s'est insensiblement formée parmi ces gens dont les pères ont guerroyé dans les rangs lakhmides ou ghassanides, contre les vieilles armées perses ou byzantines (cf. p. 14). Peut-être aussi les califes avaient-ils avantage à jeter leurs sujets dans des expéditions, afin de les éloigner de la capitale et de les attacher à l'Islam par les conquêtes et le butin.

La guerre sainte (djihâd) et le régime des terres conquises. — Du reste, la propagation de l'Islam par les armes est un devoir religieux : la guerre est juste parce qu'entreprise dans le but d'amener les hommes à la vraie religion. Peu s'en fallut même que la guerre sainte ne devînt un des devoirs fondamentaux de l'Islam. Si d'une part le Coran (par exemple 16, 26) recommande d'amener les hommes dans le sentier de Dieu « par la sagesse et par des admonitions douces », on y trouve d'autre part l'ordre de massacrer les infidèles (47, 4) et celui de combattre dans la voie de Dieu (2, 245). Il semble que Mahomet n'ait pas envisagé clairement les conséquences de la guerre sainte ; néanmoins la conception qui devait faire autorité (lutte continuelle contre les non-musulmans jusqu'à leur soumission à l'Islam) ne tarda pas à s'établir après sa mort. Théoriquement, la guerre sainte est un devoir qui incombe à tous les musulmans mâles, libres, sains de corps et d'esprit et possédant de quoi faire campagne ; devoir non rigoureusement personnel, toutefois, et qui peut être considéré comme rempli quand il l'a été par un certain nombre de musulmans.

Quelles sont donc les règles de la guerre sainte? Elle est obligatoire contre les peuples voisins du territoire de l'Islam. Autrement dit, il s'agit de transformer en terre d'Islam (*dâr-al-islâm*) ce qui est territoire de guerre (*dâr-al-harb*). Entre ces deux extrêmes se place le territoire tributaire de l'Islam par traité (*dâr-aç-çolh*), conception intermédiaire qui reste sujet de controverse.

Avant tout acte hostile, il faut inviter les infidèles à se convertir.

S'ils acceptent, ils font désormais partie de la communauté (*omma*) et possèdent les mêmes droits que les musulmans; mais leur apostasie est généralement punie de mort.

S'ils refusent de se convertir, deux cas se présentent : ou bien le sort des armes décide entre eux et les musulmans (conquête de vive force : *anwa*) ; ou bien ils paient d'une taxe la protection que leur accordent les musulmans (conquête par capitulation : *colh*).

Dans le premier cas (conquête de vive force) un *distingo* s'établit de bonne heure entre les objets mobiliers conquis de haute lutte (*ghânima*) et les biens mobiliers et immobiliers, particulièrement le sol des territoires, qui ne sont pas conquis vraiment par les armes, mais échoient aux musulmans par la conquête (*fai'*). Du butin, quatre cinquièmes sont répartis entre tous ceux qui se trouvaient au combat, les cavaliers recevant toutefois une part plus importante que les fantassins. Le dernier cinquième est la « part de Dieu », suivant un verset révélé peu après la bataille de Badr : « Sachez que de votre butin (*ghânima*) un cinquième appartient à Allah, à son prophète, à la famille de celui-ci, aux orphelins, aux nécessiteux et aux voyageurs... » (Coran, 8, 420). De la *ghânima* font aussi partie les prisonniers de guerre sur lesquels le chef de la communauté musulmane, l'*imâm*, a tous pouvoirs : esclavage, affranchissement ou mise à mort.

Quant au second cas — conquête par traité — Mahomet lui-même distingua, du point de vue de la conquête, d'une part les idolâtres, d'autre part les juifs et les chrétiens possesseurs de livres révélés ; livres qui, malgré leur abrogation par le Coran, leur assuraient le privilège d'être considérés comme « gens du Livre (sacré) » (*ahl-al-kitâb*) qui croient à l'un des prophètes (par exemple, Coran, 5, 51 : « Les gens de l'Évangile jugeront selon l'Évangile ; ceux qui ne jugeront pas d'après un livre de Dieu seront infidèles »). A ce titre, Mahomet leur accordait, après leur soumission, le libre exercice de leur culte contre le paiement d'un impôt. En outre, de bonne heure, furent considérés comme « gens du Livre » les Zoroastriens que les musulmans avaient d'abord rencontrés dans le Bahraïn ; puis les Samaritains de Palestine ; puis, sous le règne du calife Mamoun (ix^e siècle), les Sabéens de Harran qui réussirent à se faire passer pour les descendants des fabuleux Sabéens dont parle le Coran (par exemple, 2, 59 : « Certes, ceux qui croient, et ceux qui suivent la religion juive, et les chrétiens, et les sabéens, en un mot quiconque croit en Dieu et au jour dernier et qui aura fait le bien, tous ceux-là recevront une récompense de leur Seigneur »). Plus tard, au xiv^e siècle, cette tolérance fut étendue à des Chinois. Ces protégés étaient donc les gens « du contrat (ou de l'obligation) » (*ahl-al-dhimma* ou *dhimmis*).

Hors ces *dhimmis*, tous les non-musulmans, considérés comme matérialistes (*dahri*) ou idolâtres avaient en principe le choix entre la mort et la conversion. Mais, pratiquement, cette distinction disparut assez vite, et la *dhimma* devint applicable à tous ceux qui se soumirent à ses obligations (ainsi certains idolâtres de l'Inde). Quelles sont donc ces obligations ?

En échange du libre exercice de leur culte, les habitants mâles des pays conquis doivent payer à l'Islam une capitation (*djizya*), impôt de tolérance établi par le Coran

(9, 29 : « Faites-leur la guerre jusqu'à ce qu'ils paient le tribut ») et dont le montant se trouve fixé par traité ; femmes, enfants et vieillards qu'on n'a pas à combattre en sont exemptés ; de même les esclaves ; de même les moines quand ils sont pauvres. Cet impôt doit être acquitté en argent, mais peut aussi l'être en nature (sauf en vin, ou en bêtes mortes ou non saignées). Pour les insolubles, pas de châtiments corporels, mais la prison.

D'autre part, le *dhimmi* (sujet protégé) paie sur ses biens immobiliers, qu'il les garde en jouissance ou en toute propriété, un impôt foncier (*kharâdj*, peut-être du grec : *chorègya*), impôt qui, du reste, existait déjà dans les régions soumises à la domination byzantine ou perse ; il est levé sous forme de livraisons en nature, monnayées ensuite par les agents musulmans.

Enfin les *dhimmis* se trouvaient assujettis à quelques obligations et interdictions : contribution à l'entretien des armées musulmanes, insignes (*ghiyâr*) et costumes spéciaux, interdiction de monter à cheval et de porter les armes, interdiction d'élever de nouveaux édifices du culte et de le célébrer trop ostensiblement ; leur témoignage n'était pas valable en justice ; en cas de meurtre, pas de talion, mais une indemnité. En revanche, ils étaient protégés juridiquement, tout comme les musulmans, dans leurs personnes et dans leurs biens.

Les deux termes *djizya* et *kharâdj*, désignant les deux impôts payés par les *dhimmis*, furent parfois employés l'un pour l'autre, aux premiers temps de l'Islam. La distinction s'établit fermement ensuite, et c'est le *kharâdj* (impôt foncier) qui alimenta essentiellement le Trésor public, surtout à partir des grandes conquêtes, sous le règne d'Omar. Celui-ci répartit entre les conquérants le butin mobilier ; mais, soit pour créer des impôts, soit pour empêcher les militaires de s'endormir sur les terres conquises, il laissa la terre cultivable à ses premiers occu-

pants, moyennant un tribut qui fut maintenu même après leur islamisation. Cette dernière clause entraîna la lente disparition du *kharâdj* : en effet, avec le temps, les conversions se multiplièrent et les autorités furent amenées, par la force des choses, à admettre que les nouveaux musulmans, se soustrayant au *kharâdj*, paieraient seulement l'impôt des musulmans de race arabe. On sait déjà que les califes omayyades, à l'exception du dévot Omar II, virent en général d'un mauvais œil ces conversions : outre qu'elles étaient le plus souvent intéressées, ayant lieu surtout dans les régions cultivées, elles diminuaient d'autant les revenus du Trésor public. Par exemple, d'Othman à Moawiya, le produit de l'impôt de l'Égypte avait baissé de moitié, par suite de la conversion des Coptes.

Le principe du Trésor public (*bait-al-mâl*) avait été posé du vivant même de Mahomet : les registres de l'état civil furent dressés ; on établit les droits respectifs des musulmans aux bénéfices des conquêtes, selon leurs titres d'ancienneté, d'où la grande importance des généalogies. L'administration fiscale prit alors une extension considérable : sorte de révolution sociale qu'on a mise à juste titre parmi les causes de l'assassinat du calife Othman. En un mot, la part de Dieu (*mâl Allah*) se transforma rapidement en biens de communauté (*mâl-al-moslimine*). Et, sous l'influence des administrations byzantine et perse, s'organisa le Trésor public qui, bien entendu, devait évoluer.

En théorie, le Trésor public est administré par l'*imâm*, chef spirituel et temporel de la communauté musulmane, ou par son représentant. Ses sources de revenus sont, d'une part, la *djizya* (capitation) et le *kharâdj* (impôt foncier) payés par les *dhimmis* (sujets protégés), d'autre part la *zakât* (taxe de charité), aumône légale versée par les musulmans, appelée aussi *ochr* (dîme) quand elle porte sur le revenu des cultures (les terres incultes appartenant

à l'*imâm*). En outre, deux impôts adventices : le *khoms* (quint) prélevé sur les mines, les trésors trouvés, etc. ; les droits du fisc à une part de l'héritage à défaut d'agnats. On verra plus loin (p. 127) que la *zakât* et le *khoms* étaient utilisés selon des règles établies, du moins en théorie.

Ces impôts furent levés par les gouverneurs de province dont plusieurs commandèrent à l'origine les camps régionaux. L'étendue des conquêtes nécessitait en effet l'organisation de centres militaires dans les diverses parties de l'empire. L'historien Maçoudi, dans un de ses ouvrages, énumère sept métropoles (*amçar*) fondées par les musulmans : Basra, fondée au début de la conquête de la Perse (vers 635), de même que Koufa ; Fostât (le Vieux-Caire), vers 640 ; Ramleh de Palestine et Wâcit de l'Irak, au début du VIII^e siècle ; Bagdad, fondée vers 762 par le calife abbasside Mañcour ; Samarra, fondée vers 835 par Motacim : ce calife, dit Maçoudi, fut le premier qui prit à son service des mercenaires tures ; il aurait abandonné Bagdad parce que les habitants de cette ville supportaient mal la présence de ces étrangers ; sept califes devaient résider à Samarra — l'Avignon du califat — très importante pour l'étude de l'art musulman.

Dans quelques régions, notamment celles qui avaient été conquises sur les Byzantins, l'organisation militaire ne fut pas modifiée : en Syrie, par exemple, cinq divisions (*djond*, légion), calquées sur les thèmes byzantins, comprirent la Palestine, le Jourdain, Damas, Homs et Kinnasrine. De même, Haroun-ar-Rachid organisa un *djond* en Cilicie.

Organisation administrative. — La direction de la guerre sainte et l'organisation des terres conquises incombent au calife, par définition.

Le calife doit appartenir à la tribu de Qoraïch ; il est le maître absolu : se révolter contre lui, c'est, selon les tra-

ditions, se révolter contre Allah. Il est choisi par élection, du moins en théorie ; et ce principe maintient sa trace, même aux temps du califat héréditaire, par le serment d'allégeance (*baï'a*) prêté au calife, lors de son avènement. En résumé, le calife est le représentant (*naïb*) du Prophète et le dépositaire de la loi d'inspiration divine (*chari'a*).

Depuis le règne d'Omar, ce titre de calife (exactement : *khalifa rasoul Allah*, lieutenant de l'envoyé d'Allah) fut donc porté par le chef spirituel et temporel de la communauté. Plus tard, le nom de *khalifa* fut donné par extension de sens à des chefs de confréries religieuses, et même à des fonctionnaires (Maroc).

Mais, à son éminente dignité de successeur du Prophète (*khilāfa*), le calife ajoutait, d'une part, le commandement suprême des armées conquérantes (d'où le titre : commandeur des croyants, *amîr-al-mominîne*, adopté par Omar), d'autre part la présidence de la prière publique (imâmat). A vrai dire, les Omayyades, il n'est pas superflu de le répéter, furent beaucoup plus *amîr-al-mominîne* qu'*imâm*, bien que plusieurs d'entre eux aient pris l'habitude de présider la prière : à leur époque, l'étude de la loi religieuse se confinait à Médine. Mais après l'avènement des Abbassides, cette étude se transporta de Médine à Bagdad. Tandis que l'Omayyade était surtout un chef d'État, l'Abbasside est un monarque-pontife qui revêt le manteau du Prophète (*borda*, *khirqā*) et ne manque aucune occasion d'affirmer officiellement sa parenté avec lui.

Mais ce rang sublime isole insensiblement le calife de ses sujets, et aussi des administrations, ce qui permet à celles-ci de s'émanciper et de se développer ; les *diwans* (pl. *dawāwîn*, d'où notre mot *douane*), primitivement registres de comptabilité tenus en grec (Syrie, Égypte) ou en pehlvi (Perse), puis traduits et dorénavant tenus en

arabe à partir du règne d'Abdalmalik, désignent sous les Abbassides les bureaux de l'administration financière, des domaines, de la chancellerie d'État et autres. Entre ces divers éléments et le prince, un intermédiaire est indispensable : le *vizir*. Cette institution du vizir portait en elle un germe de décadence : en effet le calife, se reposant sur son vizir, finira par perdre l'habitude du pouvoir. Il semble que cette transformation de charge, qui donnait à un simple scribe (*kâtib*) les fonctions et les prérogatives d'un premier ministre, se soit produite à l'avantage de Khâlid, le premier représentant de la fameuse lignée des Barmécides, sous le règne du calife Mançour ; son fils Yahya, ministre d'Haroun-ar-Rachid, fut investi de pouvoirs illimités et gouverna vraiment l'empire durant dix-sept ans.

Toutefois il ne faudrait pas croire à une centralisation systématique : les provinces gardaient une large autonomie administrative et financière, favorisée par l'amélioration des courriers postaux dont les Omayyades avaient emprunté le principe aux Byzantins et aux Persans ; les directeurs des postes, nommés par le calife ou le vizir, devinrent peu à peu des agents d'information dont les gouverneurs de province devaient parfois se méfier.

L'administration n'était du reste pas seule à profiter de ces services postaux ; le commerce y trouvait aussi son compte. Sous les Abbassides, Basra, par exemple, devient non seulement un centre d'activité théologique et philologique, mais encore une métropole commerciale, importatrice des produits de l'Extrême-Orient (soieries, épices, bois précieux, ivoires), exportatrice de verreries, dattes, armes, étoffes, tapis, bijoux qui se répandent vers l'Occident. Quant au commerce maritime, on a déjà vu les Aghlabides courant la Méditerranée (p. 55). Au ix^e siècle, les flottes des Omayyades d'Espagne ont des ports de relâche sur les côtes de France, de même que les Aghla-

bides sur celles d'Italie ; en Méditerranée orientale, les Byzantins sont évincés par les Arabes qui deviennent les intermédiaires entre l'Europe et l'Asie, les maîtres d'un commerce que les divisions ethniques et politiques paralyseront à la longue.

D'autre part, la police, créée par les Omayyades, se développait en même temps que l'Empire : au préfet de police (*çahib-ach-chorta*, commandant du guet, appelé plus tard : *wâli*) se joignit l'inspecteur (*mohtasib*), chargé de veiller à la voirie, aux mœurs et aux poids et mesures (le chapitre 83 du Coran maudit les fraudeurs).

Enfin, de même que le calife déléguait la présidence de la prière à l'*imâm* provincial, de même il déléguait au *câdi* ses pouvoirs judiciaires. Ces deux fonctions furent tantôt cumulées par le gouverneur de province, tantôt confiées à des titulaires nommés directement par le calife. Le *câdi* doit être un lettré probe et doit connaître parfaitement les recueils juridiques du rite qu'il est chargé d'appliquer (cf. p. 97). Outre le règlement des procès, il devait notamment administrer les biens des mineurs et des incapables, les biens de main morte, et en un mot décider de tous les litiges en matière civile et pénale. Mais, en fait, l'administration judiciaire a toujours été double, laïque et ecclésiastique, dans le monde musulman, et toutes les affaires qui ne dépendent pas absolument du droit canon échappent à la juridiction du *câdi*. C'est ici le lieu d'examiner sur quels fondements repose la loi musulmane.

CHAPITRE III

LES FONDEMENTS DE LA LOI

I. LE CORAN

Le Coran est la Bible de l'Islam. Que signifie le mot « Coran » ? Les savants musulmans en ont discuté la prononciation, l'origine et le sens : *Coran* (*gor'dn*) dérive de la racine arabe *qara'a*, « lire » ou plus fréquemment « réciter, déclamer » ; en d'autres termes : la révélation que Mahomet recevait d'Allah et qu'il exprimait ensuite. Le livre sacré de l'Islam est parfois nommé *kitâb* (livre, bible) ou *dhikr* (avertissement).

Le Coran se divise en 114 chapitres qui portent en arabe le nom de *soura* : ce mot, d'origine incertaine, signifierait primitivement « révélation », puis « réunion de plusieurs révélations ou fragments de révélations ». Il apparaît dans certains versets du Coran où les incroyants sont invités à produire une ou plusieurs *souras* de même valeur (par exemple, 2, 21 ; 10, 39 ; 11, 16), où Allah déclare avoir donné des signes (*ayât*) par une *soura* (24, 1), où une *soura* prescrit aux musulmans de suivre leur prophète à la guerre (9, 87).

De plus, en vue de sa récitation, le Coran fut divisé postérieurement en trente parties (*djoz'*) ou en soixante parties (*hizb*, « division »).

Le nombre des versets du Coran (6211) correspond à peu près aux deux tiers des versets du Nouveau Testa-

ment. Et le Coran serait bien plus court si l'on éliminait les nombreuses répétitions, inévitables — et même nécessaires — dans un écrit de ce genre. Lane-Poole dit assez justement : « En laissant de côté les histoires juives et les répétitions, les exhortations temporaires et les revendications personnelles, les discours de Mahomet peuvent être réunis en un très petit espace ».

Mahomet et la révélation. — Quelle origine Mahomet attribuait-il à ses révélations? Il les disait issues d'un livre céleste, « la mère du Livre » (Coran, 13, 39), accessible seulement à ceux qui sont en état de pureté : de ce livre, Mahomet lui-même connut seulement certaines parties qui lui furent révélées en langue arabe.

Quant à la manière dont ces révélations se produisirent, le Coran ne contient que des indications obscures ; sans doute Mahomet ne s'expliqua-t-il jamais clairement sur ce point. Ce qui est établi, c'est qu'Allah lui parlait par l'intermédiaire d'un « esprit » que Mahomet présente comme un ange et appelle Gabriel (*Djabraïl*). Cet esprit avait inspiré déjà les prédécesseurs de Mahomet : « Nous avons envoyé Jésus... et nous l'avons fortifié par l'Esprit saint » (Coran, 2, 81 et 254) ; quant à Mahomet lui-même, Allah lui commande de déclarer ceci aux infidèles : « Dis-leur que l'Esprit saint te l'a (le Coran) réellement apporté de la part de son Seigneur » (Coran, 16, 104).

Il est probable que Mahomet ne donna pas aussitôt un nom à l'Esprit qui l'inspirait. Dans un des plus beaux passages du Coran (53, init.), de la première période, il décrit son apparition sans le nommer. Il ne le fait que dans une des plus récentes parties du Coran (2, 91).

D'après les traditions, Mahomet percevait d'abord une sorte de grondement ; il était alors saisi comme d'un accès de fièvre ; il pâlisait, tremblait et se faisait envelopper dans un manteau. Certains historiens tardifs, notamment

les Byzantins, ont parlé d'épilepsie et Mahomet en souffrit peut-être. Or on sait qu'au moyen âge, en Orient aussi bien qu'en Occident, ces malades étaient considérés comme possédés d'un esprit. Les transports, chez Mahomet, devinrent plus fréquents à partir de sa première révélation qui eut lieu dans le courant du mois de ramadan (cf. Coran, chap. 97). C'est pourquoi ce mois fut choisi plus tard comme mois de jeûne.

La tradition affirme qu'au début de sa mission et même auparavant, Mahomet multipliait les jeûnes et passait très souvent la nuit en prières ; si ce fait — discuté — est exact, les jeûnes, l'affaiblissant, purent favoriser les visions qui se produisirent surtout nuitamment. L'une des plus connues est celle de l'ascension nocturne (*isra*) de Mahomet : l'ange Gabriel le fit monter, pendant son sommeil, sur un animal fabuleux du nom de *Borak*, sorte de centaure femelle qui l'emporta vers Jérusalem, Hébron et Bethléem, où il rencontra Abraham, Moïse et Jésus ; cette ascension devint un thème favori des poètes et des enlumineurs musulmans. On y rattache un des miracles attribués au Prophète : la marque (*qadam charif*) imprimée par son pied dans le rocher de la mosquée de Jérusalem, au moment où il monta Borak, marque que les croyants veulent retrouver en maint autre lieu du monde musulman.

Évidemment, le Coran ne peut être tout entier le produit de l'extase, car cette extase suppose une violente excitation qui ne permet que des mots ou des phrases isolées. On pourrait admettre que même les parties les plus anciennes subirent quelque modification ; mais il serait impossible de le prouver formellement. Néanmoins l'un des caractères fondamentaux du Coran demeure cet aspect fragmentaire. Ce manque de composition, si flagrant, dérive précisément de la manière dont Mahomet fut inspiré : si l'on passe souvent d'un sujet à un autre,

sans transition, c'est que les révélations de Mahomet furent principalement occasionnées, à La Mecque par les attaques de ses adversaires, à Médine par les circonstances politiques et autres. Du reste, on trouve, nettement formulée dans le Coran même (3, 5), une distinction entre les versets dont le sens est certain et les versets qui peuvent avoir plusieurs sens. Et, qui plus est, certaines révélations abrogèrent non seulement des préceptes de religions antérieures à l'Islam, mais encore des versets coraniques précédemment déclamés par Mahomet : « Nous n'abrogerons aucun verset de ce livre, ni n'en ferons effacer un seul de ta mémoire sans le remplacer par un autre » (Coran, 2, 100) ; en un mot, Allah n'hésitait pas à revenir sur ce qu'il avait prescrit ; et cette particularité donna naissance à toute une bibliothèque de commentaires relatifs aux versets abrogeants et abrogés.

Pourtant, aux yeux de Mahomet, sa religion sort de la même source que les religions juive et chrétienne : toutes trois dérivent directement d'un même livre céleste. Le Coran « fut envoyé en langue arabe claire et il se trouve (annoncé) dans les écrits des Anciens » (Coran, 26, 195) ; il confirme la loi de Moïse, l'Évangile de Jésus, les Psaumes de David. Or, ces livres sacrés, Mahomet ne les connaissait sans doute pas directement : outre le Coran (7, 156, 158 ; 62, 2), les traditions le présentent comme un profane (*Ommî*) incapable de lire dans le texte les livres sacrés. Cette identité de l'Islam et des religions antérieures, il la proclame sans restrictions durant son séjour à La Mecque. Mais, à Médine, il l'atténue : en effet, selon les parties du Coran qui datent de cette seconde époque de sa vie, les juifs et les chrétiens n'ont reçu qu'une partie de l'Écriture et, fait plus grave, en ont « déplacé les mots » (Coran, 4, 48) : « O vous qui avez reçu les Écritures ! notre envoyé vous en a indiqué beaucoup de passages que vous cachez... » (*id.*, 5, 18). Il est du reste incontestable que le

Coran reflète, plus ou moins indirectement, l'influence des sectes dérivées du judaïsme et du christianisme, sectes alors nombreuses en Arabie.

Mais, au début de sa mission, Mahomet subit davantage encore l'influence du paganisme arabe dont il aspirait à se dégager. Le style même du Coran, formé de phrases irrégulièrement cadencées et rimant parfois entre elles (dans trois *souras*, certains versets reviennent comme un refrain, cf. les récentes études du P. Jousse sur la Bible), ce style, on l'a vu, n'est pas sans analogie avec le *sadj*, cette sorte de prose où les mots rimant ensemble reviennent à intervalles réguliers : forme de rhétorique qui précéda très probablement la poésie régulière (les historiens arabes en ont sauvé quelques exemples). Analogie seulement apparente, car le véritable *sadj* exige une précision rythmique et harmonique qu'on ne rencontre pas dans le Coran. Or ce *sadj* qui, très métamorphosé, reparaitra plus tard dans la littérature arabe, était primitivement la forme de langage employée par les *kâhin* païens. On a rapproché le *kâhin* arabe du *kohen* des Hébreux ; mais l'analogie n'est que superficielle : le second est essentiellement sacrificateur et docteur ès-sciences religieuses, tandis que le premier est essentiellement devin. Devin dont le rôle fut prépondérant aux temps du paganisme arabe : on le consultait pour toutes les affaires importantes : guerres qu'il dirigeait parfois, litiges, recherche d'animaux ou d'objets égarés ou volés, découverte de criminels. Les visions du *kâhin* sont d'origine maléfique, car c'est un démon (*djinn*, *chaytân*) qui l'inspire (or Mahomet parle, non plus d'un démon, mais d'un esprit) ; le *kâhin* s'exprime obscurément, avec des serments basés sur les phénomènes de la nature : nouveau point de contact avec le Coran dont les plus anciennes parties contiennent nombre de serments du même genre.

Prose rythmée, intervention d'un mystérieux esprit,

fréquence des serments, il faut avouer que les adversaires de Mahomet avaient quelques raisons de le considérer comme un *kâhin*, ou plutôt comme un poète (*châ'ir*), ce qui revient à peu près au même, car le *châ'ir* païen est inspiré, lui aussi, par un démon. D'autre part, on comprend que Mahomet se soit défendu (cf. Coran, 52, 29 ; 69, 42 ; 81, 22) et se soit déclaré l'ennemi de la poésie (27, 221 sqq.), ce qui ne l'empêcha pas d'utiliser à l'occasion le talent des poètes.

On a voulu voir dans la langue du Coran une langue populaire remaniée postérieurement : cette opinion ne résiste pas à l'examen. Quant au style du Coran, tantôt violent, tantôt calme, style d'orateur plutôt que style de poète, il a varié suivant les époques de la révélation ; et ces variations mêmes, on le verra plus loin, permirent d'établir une chronologie, très approximative, des *souras*.

Établissement du texte du Coran. — A la mort de Mahomet, aucun recueil de textes coraniques n'avait été définitivement établi. Sans doute, un certain nombre des premières révélations ne furent pas conservées ; mais d'importants fragments se trouvaient déjà mis par écrit, sur des os plats, des feuilles de palmier ou des pierres : en raison de l'importance commerciale des villes saintes, plusieurs de leurs habitants savaient certainement écrire et lire. Les traditions citent même les noms de personnages qui auraient fait office de scribes du Prophète : Obayy ben Kaab, Abdallah ben Abi-Sarh, et surtout Zaïd ben Tsâbit.

Le mérite de faire réunir pour la première fois ces fragments épars revient au successeur de Mahomet, Abou-Bakr, ou plutôt à Omar qui le lui conseilla. En l'an 11 ou 12 de l'Hégire, nombre de gens qui savaient par cœur les versets coraniques moururent dans la guerre contre le faux prophète Mosailama (cf. p. 143). Omar, craignant

alors que le texte sacré ne disparût en entier, décida (vers 633) Abou-Bakr à faire rassembler les révélations. Abou-Bakr hésita tout d'abord à entreprendre une œuvre dont le Prophète ne lui avait pas parlé ; il céda cependant et fit appel au jeune Zaïd ben Tsâbit : celui-ci rassembla tout ce qui se trouvait écrit sur diverses matières et tout ce que les compagnons du Prophète gardaient en mémoire ; il groupa ces fragments et les copia sur des feuillets détachés (*çohof*) qu'il remit à Abou-Bakr.

Cette première recension du Coran n'eut pas d'autorité officielle et fut seulement une entreprise particulière d'Abou-Bakr et d'Omar ; mais, quelques années après, elle acquit une grande importance, lors de l'établissement du texte canonique du Coran, sous le califat d'Othmân.

Après la mort d'Abou-Bakr, cette première recension de Zaïd devint la propriété du calife Omar qui l'aurait léguée à sa fille Hafsa, veuve du Prophète : ce fait confirmerait au besoin le caractère officieux de cette première recension. Mais on admet qu'il y a lieu d'établir une distinction entre la réunion des matériaux qui composent les *çohof* (« feuillets ») et la véritable rédaction due à Zaïd — rédaction basée sur ces *çohof* : en ce cas, les *çohof*, une fois utilisés, perdaient leur importance et auraient été remis en simple souvenir à Hafsa, veuve de Mahomet.

Du reste, cette rédaction de Zaïd ne fut pas unique : on attribue d'autres rédactions particulières à quatre compagnons de Mahomet : Obayy ben Kaab, Abdallah ben Mas'oud, Abou-Mousa Abdallah al-Achari et Miqdâd ben Amr. Ces rédactions présentaient des divergences de détail sur lesquelles il est inutile d'insister. Ce qui importe, c'est que ces divergences engendrèrent des divisions entre les croyants : la première de ces rédactions aurait été adoptée par les gens de Damas, la deuxième par ceux de

Koufa, la troisième par ceux de Basra, la quatrième par ceux de Homs. Des débats dangereux menacèrent donc l'Islam. Suivant une tradition, le général Hodaïfa aurait conseillé au calife Othmân (vers 650) de faire établir une rédaction définitive du Coran. Othmân fit donc appel à Zaïd ben Tsâbit, auteur de la première rédaction, et lui adjoignit d'autres Qoraïchites.

Il est permis de supposer que, ce faisant, Othmân avait un but politique au moins autant que religieux : arrivé péniblement au califat, il consolidait son autorité en fixant un texte *ne varietur* du livre saint. On en fit plusieurs copies : l'une fut conservée à Médine et devint l'exemplaire-type, « l'imâm » ; les autres furent envoyées probablement à Koufa, Basra, Damas — aux villes de garnison, ou peut-être aux villes dont les habitants tenaient pour une des rédactions divergentes : ces dernières auraient été détruites. Une tradition affirme qu'Othmân aurait fait de sa main l'une des copies — en ce cas, celle de Médine, vraisemblablement. Mais il paraît plus probable qu'il laissa ce soin à Zaïd.

D'après la tradition, ce Coran officiel renfermait deux chapitres de moins que la rédaction d'Obayy, deux chapitres de plus que celle d'Ibn Mas'oud. En outre, quelques différences d'orthographe et de mots séparaient les copies.

Mais une question beaucoup plus importante se posa : cette version de Othmân renfermait-elle des passages apocryphes?

Les Kharedjites, par exemple, rejetèrent le douzième chapitre en déclarant que le ton amoureux de l'histoire de Joseph et de la femme égyptienne la rendait incompatible avec un livre saint ; ils considèrent qu'une inspiration de ce genre ne vient certainement pas d'Allah. Mais outre qu'une portion seulement du chapitre est consacrée à cette histoire, la tradition atteste qu'elle figurait dans les plus anciennes rédactions privées ; de plus, Noldeke

remarque judicieusement que, pour la langue et le style, elle s'accorde avec le reste du Coran.

D'autre part, les Chiïtes affirment que les passages ayant trait à Ali et à sa famille furent supprimés par ordre d'Othmân : ils se fondent sur l'incohérence de certains passages et considèrent que le texte authentique, transmis en secret par chaque imâm à son successeur, sera finalement révélé lorsqu'apparaîtra l'imâm caché (cf. p. 153).

Sans doute — il faut le répéter — le Coran, tel qu'il nous est parvenu, ne contient pas la totalité des révélations ; en revanche on y a décelé plusieurs adjonctions explicatives et interpolations (qui ne tirent pas à conséquence), ainsi que des déplacements de phrases. Mais il ne s'agit nullement de falsifications contre lesquelles les croyants auraient aussitôt protesté ; du reste, les plus anciens historiens sont muets sur ce point.

Vingt-neuf chapitres, appartenant presque tous à la période qui précède immédiatement l'Hégire, commencent par des lettres isolées qui embarrassent encore les exégètes du Coran, musulmans et autres. Les savants musulmans, après y avoir cherché des abréviations, y virent un mystère connu d'Allah seul. Certains orientalistes européens ont repris l'idée d'abréviations ; d'autres ont voulu y trouver les initiales des noms portés par les premiers propriétaires des copies utilisées par Zaïd. Quant aux titres des chapitres, ils leur furent donnés postérieurement ; de même, la division en versets fut établie par la suite.

Il ne faut pas croire que la rédaction du Coran, exécutée par ordre du calife Othmân, demeura sans altérations. Celles-ci sont dues à trois causes principales : les fautes commises par les copistes ; les anciennes leçons du texte saint que les lecteurs et récitateurs de profession gardaient malgré tout en mémoire ; l'insuffisance et l'impré-

cision de l'écriture arabe dont certaines lettres se confondent facilement, et qui ne note aucune voyelle brève (ce qui empêche de reconnaître aussitôt, pour ne citer que deux exemples, si le verbe est à l'actif ou au passif, ou à telle personne, et si telle lettre doit être redoublée). De plus, les Omayyades, assez peu soucieux de ces questions religieuses, ne s'attachèrent pas à supprimer ces sources de divergences. Peu à peu cependant elles devinrent inquiétantes, et l'on finit, au x^e siècle de notre ère, après quelques tâtonnements, par fonder définitivement le texte officiel sur l'autorité de sept célèbres docteurs à chacun desquels on ajouta deux lecteurs éprouvés. Choix arbitraire, mais arrêtant les discussions. Au xi^e siècle, leur autorité se trouvait à peu près reconnue. De ces sept façons de déclamer le Coran, deux restent en usage, l'une particulière à l'Égypte, l'autre à l'Afrique du Nord. D'autre part, l'écriture fut améliorée, dans la seconde moitié du viii^e siècle, par l'introduction de signes vocaux, primitivement des points, puis des traits, qui évitèrent toute erreur de lecture.

Contenu et chronologie du Coran. — On sait que l'ordre des *souras* est fondé simplement sur leur longueur respective, les plus courtes (qui sont les plus anciennes) figurant à la fin du Coran. Zaïd et ses compagnons ne pouvaient guère se baser sur le sens des versets, car le caractère fragmentaire des révélations s'y opposait ; ils ne pouvaient songer à l'ordre chronologique, car il était déjà trop tard pour le rétablir. Toutefois, cet ordre décroissant de la longueur des chapitres souffre deux exceptions : d'une part, les deux dernières *souras* (N^{os} 113 et 114, précisément celles qui manquaient au Coran d'Ibn Mas'oud) ne sont pas les plus courtes — elles présentent au demeurant un caractère très particulier, car ce sont à vrai dire des formules contre les maléfices ; d'autre part, la première *soura*

(*fātiha*, « celle qui ouvre ») a été mise en tête du livre, bien qu'elle ne compte que sept versets, sans doute parce qu'elle a la forme d'une prière ; du reste, après l'avoir psalmodiée, l'on termine d'ordinaire par le mot *amine*, ce qu'on ne fait pas pour les autres *souras* ; il est même recommandé de la réciter souvent (Coran, 15, 87).

Mais cet ordre, tout artificiel, adopté par Zaïd et ses compagnons, ne pouvait satisfaire les esprits réfléchis. D'assez bonne heure, les commentateurs avaient constaté de fortes différences de style dans les diverses parties du Coran, et noté quelques allusions furtives à certains événements de la vie de Mahomet. Ainsi se trouva posée la question de la chronologie des *souras*.

Sans doute, cette chronologie devrait se fonder sur la recherche des causes qui occasionnèrent les révélations : mais les renseignements précis font défaut. Il semble cependant que la *soura* 8 se rapporte à la bataille de Badr (cf. p. 32), la *soura* 33 à la guerre du Fossé (cf. p. 33), la *soura* 48 à la paix d'Hodaïbiya (cf. p. 33) ; on trouve dans la *soura* 30 la mention de la défaite infligée aux Byzantins par les Perses, vers 614. Mais ces données sont peu nombreuses et se rapportent à la période médinoise. Les commentateurs musulmans se sont ingénies à découvrir dans des versets isolés du Coran certaines allusions à de menus faits historiques ; mais les résultats obtenus sont trop souvent discutables.

L'examen direct du style coranique a donc paru préférable aux suppositions de caractère historique. Certains commentateurs arabes avaient déjà fait des tentatives en ce sens : Samarqandi, par exemple, nota que le groupe des *souras* mecquoises et celui des *souras* médinoises présentaient chacune une expression particulière pour interpellier les fidèles (« O hommes ! » puis « O croyants ! »). Bref, la base de la critique du texte coranique est la suivante : on peut distinguer deux sortes de textes, ceux de

La Mecque (antérieurs à l'Hégire), ceux de Médine (postérieurs à l'Hégire). Ce criterium, sans être absolu, donne des résultats satisfaisants.

A. Avant l'Hégire. — Pour les *souras* de la première période, la tradition fournit très peu de renseignements. La chronologie de la vie du Prophète est mal fixée, notamment pour les années qui précèdent l'Hégire ; Ibn Hichâm, le meilleur biographe de Mahomet, ne donne pour ainsi dire aucune date : il est donc très difficile de préciser la chronologie des *souras* mecquoises. Mais certaines idées du Coran appartiennent sans aucun doute à cette première période : quand Mahomet affirme avec ardeur la résurrection des morts et l'unité de Dieu, quand il se défend avec véhémence d'être un poète, quand il condamne la coutume païenne qui consiste à enterrer vives les filles, il s'agit de révélations reçues à La Mecque. Remarque importante : tout d'abord, l'idée maîtresse de Mahomet ne fut pas la proclamation du monothéisme, mais l'annonce de l'approche du Jugement dernier, idée très probablement empruntée aux chrétiens.

En se basant sur des critères pris dans le Coran même, notamment vocabulaire et style, l'orientaliste allemand G. Weil, suivi par Nöldeke, établit trois divisions dans les *souras* révélées à La Mecque.

a. Dans le premier de ces groupes, le plus beau littérairement, le style est grandiose, coloré d'images hardies. Les versets, courts et très rythmés, contiennent des exhortations à la fois simples et fortes dont le sens est souvent obscur, qu'ils s'agisse d'idées ou d'allusions qui nous échappent. En outre, ce premier groupe est caractérisé par la fréquence des serments fondés en général sur les phénomènes de la nature (cf. p. 75), mais dont plusieurs restent énigmatiques, serments par lesquels les hommes sont adjurés de songer à leur salut. Ces *souras* courtes, expri-

mant des sentiments tumultueux, ne furent pas toutes comprises par les contemporains de Mahomet. La *soura* 96 est considérée comme la plus ancienne d'entre elles.

b. Les *souras* du deuxième groupe sont plus calmes. Les serments tendent à disparaître pour faire place à la formule : « Ceci est la révélation d'Allah ! » ou à l'apostrophe : « Parle ! » adressée par Allah à son prophète. L'annonce du Jugement dernier cède le pas à la proclamation du monothéisme : Mahomet rompt décidément avec les adorateurs d'idoles. Les *souras* s'allongent. On y trouve quelques indications, encore assez vagues, de règle de conduite ou de rites, et des allusions aux prophètes qui précéderent Mahomet.

c. Ces légendes relatives aux prophètes se multiplient dans le troisième groupe des *souras* mecquoises : reflet confus des légendes de l'Haggada juive ; ces légendes comprennent environ 1 500 versets, soit un quart du Coran ; elles tendent à montrer aux infidèles comment les hommes d'autrefois, ayant refusé d'écouter les prophètes, furent frappés par Dieu. Ce troisième groupe, encombré de redites, rédigé dans un style beaucoup moins ferme, plus oratoire que poétique, est la partie la moins remarquable du livre, en dépit de l'intérêt folk-lorique que présentent les légendes. Les formules de serment, si fréquentes dans les plus anciennes *souras*, ont disparu complètement. Allah s'y trouve souvent désigné par le mot *Rahmân* (« miséricordieux »), mot qui disparaît des *souras* postérieures ; un orientaliste explique ainsi cette suppression : Mahomet aurait craint que les croyants ne vissent en ce *Rahmân* une divinité distincte d'Allah. Au traité d'Hodaïbiya, les Mecquois avaient rejeté la formule contenant ce nom, pour maintenir l'ancienne formule : « En ton nom, ô Allah ! »

Somme toute, un premier groupe de ton poétique, correspondant aux quatre premières années de la mission de

Mahomet ; un deuxième groupe, de ton mi-poétique, mi-oratoire, correspondant aux cinquième et sixième années ; un troisième groupe, de ton oratoire, comprenant les *souras* révélées en la sixième année de l'Hégire ; telles sont les divisions adoptées par Nöldeke pour les parties mecquoises du Coran. « Les tableaux, peints de couleurs ardentes, de la fin du monde et du jugement dernier, l'exhortation à s'y préparer par l'abandon de l'impiété et de la vie profane, les récits sur le sort des peuples anciens et sur leur conduite à l'égard des prophètes qui leur étaient envoyés, la démonstration par la création du monde et par l'admirable formation de l'homme de la toute-puissance de Dieu et de la dépendance de la créature qu'il peut à son gré anéantir et ressusciter, voilà ce que renferment les plus anciennes parties de ce livre révélé » (Goldziher).

B. *Après l'Hégire*. — Les prescriptions n'apparaissent vraiment que dans les parties du Coran qui furent révélées après l'Hégire. Ces *souras* de la période médinoise sont l'œuvre d'un législateur religieux et politique qui, n'ayant plus à prêcher sa religion, doit cependant l'organiser, tout en posant les bases fondamentales d'une société nouvelle. Quant au style de ces *souras*, il ne diffère guère de celui du troisième groupe des *souras* mecquoises, à part les nouveaux mots introduits par les diverses prescriptions. Les avis sont partagés au sujet du dernier verset révélé : plusieurs auteurs s'accordent sur le verset 5 de la *soura* 5.

Pour le fond, les allusions aux événements contemporains n'y manquent pas : rappel du respect dû au Prophète et à sa famille, louange de ceux qui meurent dans la « voie de Dieu », attaques contre les « hypocrites » (pharisiens de l'Islam), attaques contre la trinité chrétienne (ainsi 4, 169 : « Jésus, fils de Marie, est l'apôtre de Dieu et

son verbe qu'il jeta en Marie ; il est un esprit venant de Dieu... Ne dites donc point qu'il y a trinité... car Dieu est unique » ; Jésus n'apparaît vraiment que dans les *souras* médinoises), attaques contre les juifs. Au sujet des juifs, il convient de rappeler que, dans les *souras* mecquoises, Abraham intervient seulement comme un des prophètes antérieurs à Mahomet, sans aucun rapport avec les Arabes ; mais, dans les *souras* médinoises, après la rupture de Mahomet avec les Juifs, Abraham est rattaché directement aux Arabes : non seulement il a construit avec son fils Ismaël le sanctuaire de La Mecque, mais encore la pure religion primitive, celle que Mahomet entend rétablir, est celle d'Abraham que les juifs et les chrétiens ont déformée.

Les réglementations religieuses, civiles et pénales, se trouvent groupées surtout dans les *souras* 2, 4 et 5, formant environ 500 versets (environ le dixième du Coran). Toutefois il ne faut pas s'attendre à trouver dans les *souras* médinoises un code à proprement parler, et il y a lieu de dire une fois encore que, contrairement à une erreur trop fréquemment commise, les musulmans ne jugent pas d'après le Coran. Du reste, il ne faudrait pas croire que les *souras* médinoises sont de caractère exclusivement législatif : certaines suites de versets sont égales aux plus belles parties du Coran (ainsi 2, 135 sqq.) ; certains autres versets résument avec une clarté parfaite les croyances et les devoirs religieux du bon musulman ; ainsi 2, 172 :

« La piété ne consiste point à tourner vos visages du côté du levant ou du couchant. Pieux est celui qui croit en Allah et au jour dernier, aux anges et au Livre, aux prophètes ; qui, pour l'amour d'Allah, donne de son avoir à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, aux voyageurs et à ceux qui demandent ; qui rachète les captifs ; qui observe la prière ; qui fait l'aumône ; qui remplit les engagements qu'il contracte ; qui est patient

dans l'adversité, dans les temps durs et dans les temps de violences. Ceux-là sont justes et craignent le Seigneur ».

Goldziher a justement reconnu, dans ces prescriptions coraniques, d'une part une réaction contre les complications barbares des rites païens, d'autre part un ensemble de caractère éclectique. Par exemple, le rite du pèlerinage (on le verra plus précisément, p. 129) vient du paganisme arabe ; le rite de la prière se rattache aux usages du christianisme oriental ; le jeûne semble une imitation du jeûne juif du Pardon. Mais d'autres influences encore se décèlent dans le Coran : Goldziher veut y voir des traces de gnosticisme (notamment dans le verset dit « de la lumière », 24, 35) et de parsisme.

II. LA SUNNA

Tant que Mahomet vécut, il gouverna la communauté musulmane ; mais à sa mort, on sentit que les prescriptions contenues dans le Coran étaient loin de répondre à toutes les questions sociales ; il fallut donc songer à remplacer par quelque autre chose la révélation prophétique qui jusqu'alors complétait le Coran quand il en était besoin.

Trois procédés apparurent tout d'abord : si la solution d'un cas ne se trouvait pas dans le Coran, l'on recourait en premier lieu aux « précédents », constitués en l'espèce par la somme des « actes » du Prophète (*sunna*) ; en second lieu, aux antiques coutumes de Médine (auxquelles Mahomet avait fait plus d'un emprunt) ; enfin, en désespoir de cause, le juge faisait appel à son sentiment personnel de l'équité (*râÿ*).

Deux conceptions contradictoires tendent donc à s'imposer, dès les premiers temps de l'Islam : d'une part, l'utilisation des prescriptions légales émanant du Prophète

même — conception à base documentaire ; d'autre part, une recherche indépendante — conception de caractère spéculatif : aux premiers temps de l'Islam, le *faqîh* (« juriste », terme dérivé de *fiqh* « science de la loi »), pour suppléer à l'insuffisance des éléments législatifs contenus dans le Coran et au trop petit nombre des « précédents », doit se servir du *ráy* ; mais ce procédé, qui reparaitra plus tard et prendra grande importance, fut, au cours de cette première période, étouffé par la *sunna* dont le rôle ne cessa de grandir.

Qu'est au juste la *sunna*? Dans le Coran, l'on rencontre les expressions « *sunna* des ancêtres », « *sunna* d'Allah » au sens de « conduite d'Allah à l'égard des peuples d'autrefois qui furent châtiés de leur incrédulité ». Mais, en dehors du Coran, le mot *sunna* signifie : faits et gestes, actes et paroles de Mahomet. « L'observance de la *sunna* pourrait en un certain sens s'appeler : l'imitation de Mahomet », écrit fort justement Wensinck. Par extension, la *sunna*, résumé des coutumes et des conceptions de la plus ancienne communauté, désigne la pratique et la théorie de l'orthodoxie musulmane ; c'est, comme chez les juifs, la loi de tradition orale, se superposant à la loi écrite ; ceux qui s'en écartent tombent en état de *bid'a* (« innovation »). Avec le temps, ce mot *bid'a* prit le sens de « hérésie » et même devint synonyme de *kofr* (« incrédulité totale »), et cela malgré que la *bid'a* résulte d'une erreur commise en cherchant la vérité, tandis que le *kofr* est le fait d'une résistance préméditée. Mais si les conservateurs interdisent l'innovation, les libéraux l'autorisèrent sur certains points, en tenant compte de l'évolution de l'Islam et grâce au *consensus* (« *idjmâ* », cf. p. 94).

De bonne heure, on déclara que, si la *sunna* pouvait se passer du Coran, le Coran ne pouvait se passer de la *sunna*. D'où l'appellation des musulmans orthodoxes : *ahl-as-sunna*, « gens de la *sunna* » ou « sunnites ».

Les propagateurs de la *sunna* furent les compagnons de Mahomet, rappelant à l'occasion les actes ou paroles, ou même le silence du Prophète qui pouvaient servir d'exemple en un cas déterminé. La *sunna* fut donc très vite appelée à compléter la parole d'Allah, soit qu'elle concordât avec elle, soit qu'elle l'expliquât, soit qu'elle introduisit un élément nouveau. Et cette étude fit naître, à côté des jurisconsultes qui, eux, interprètent et discutent les textes, une classe de savants qui s'attachèrent à recueillir et à fixer toutes les traditions (*hadith*) relatives aux détails, même minimes, de la vie de Mahomet et de ses compagnons.

III. LES TRADITIONS (*hadith*).

Comment ces traditions — et il y en eut des milliers — furent-elles recueillies?

On s'adressa tout d'abord aux *ṣahâbis*, véritables compagnons de Mahomet, plus tard aux *tâbi'oun* (« successeurs des compagnons », première génération après Mahomet) et plus tard encore aux « successeurs des successeurs ». Un *hadith* se compose nécessairement de deux parties : le texte (*matn*) et, précédant ce texte, les noms des personnes qui l'ont recueilli l'une de l'autre (*isnâd*, « fondement »). Goldziher (*Dogme*, p. 35 sq.) a cité textuellement quelques-unes des plus belles parmi ces traditions ; celle-ci, par exemple, prête à Mahomet les paroles suivantes :

« Aime les pauvres ; regarde toujours ceux qui sont au-dessous de toi et ne regarde point ceux qui sont au-dessus ; ne demande jamais rien à personne ; garde la fidélité à tes parents, fussent-ils te chagriner ; dis toujours la vérité, fût-elle amère ; ne te laisse pas décourager sur la voie de Dieu par les insultes... »

L'expansion de l'Islam le mit en contact avec des idées

et des institutions étrangères. D'où une évolution sociale, qui conduisit peu à peu les traditionnistes à la *pia fraus* ; ils modernisèrent certaines traditions, pour les faire répondre aux besoins juridiques du temps : anachronismes flagrants qui frappèrent les critiques musulmans eux-mêmes.

Les religions des peuples conquis ne furent pas sans influence sur cette évolution du *hadith* ; Goldziher y a retrouvé notamment des réminiscences des Évangiles et des apocryphes chrétiens, des idées juives et helléniques, mises dans la bouche du Prophète dans un but d'édification : « C'est un problème des plus attrayants... de déterminer de quelles sources découlent, par des ramifications lointaines, ces matériaux disparates, et de découvrir les courants dont ils attestent l'existence ». Goldziher et Snouck Hurgronje ont démontré que nombre de *hadith* apparaissent comme le reflet des opinions qui dominaient dans l'Islam des premiers temps, ce qui leur confère une indiscutable valeur pour l'histoire de l'évolution islamique : certains *hadith* accusent des préoccupations politiques, se montrant favorables ou défavorables soit aux partisans d'Othmân, soit aux Alides, ce qui indique ainsi l'époque à laquelle ils furent fixés.

Mais, de même que pour le Coran, les savants musulmans s'attachèrent de bonne heure à la critique textuelle des *hadith*, en particulier à celle des agents transmetteurs de textes : on étudia dans de nombreux ouvrages la biographie de ces personnages et le degré de confiance qu'ils méritaient, degré qui fut souvent l'objet de vives controverses ; ainsi l'on fut conduit à établir une classification des traditions, classification assez compliquée qui se fondait sur la valeur de leurs garants (cf. par exemple le *Taqrîb* de Nawawi traduit par W. Marçais).

Les recueils de traditions sont nombreux. A l'origine, elles furent rangées d'après leurs auteurs (*isnâd* : d'où le

nom de *mosnad* donné à ce genre de recueils). Mais plus tard, les traditions furent rangées par ordre de matières et divisées en chapitres (d'où le nom de ces recueils : *moçannaf*, « divisé en catégories (*çanf*) »). Six recueils de ce second genre, composés au ix^e siècle par des savants d'origine persane, sont considérés comme textes faisant autorité immédiatement après le Coran. Le rôle des Persans fut considérable dans les sciences théologiques et le grand historien arabe, Ibn Khaldoun, le reconnaît en ces termes :

« C'est un fait très remarquable que la plupart des savants qui se sont distingués chez les musulmans par leur habileté dans les sciences étaient des étrangers. Les exemples du contraire sont extrêmement rares... Il en fut ainsi des personnes qui savaient par cœur les traditions (*hadith*)... La plupart d'entre elles appartenaient à la race persane. Tous les grands savants qui ont traité des principes fondamentaux de la jurisprudence, tous ceux qui se sont distingués dans la théologie dogmatique, et la plupart de ceux qui ont cultivé l'exégèse coranique étaient des Persans... L'enseignement de toutes les sciences devint un art spécial aux Persans ».

A cette époque, les docteurs musulmans étaient arrivés à une certaine unanimité, l'unité politique de l'Islam s'étant affermie ; les auteurs de ces recueils ne jouèrent donc pas le rôle d'innovateurs hardis qu'on leur a parfois attribué, mais ils eurent le mérite de rassembler définitivement toutes les traditions réputées alors authentiques. Du reste, l'autorité de leurs recueils ne fut généralement reconnue qu'après quelque temps : par la suite, on en composa des extraits et des commentaires (car ces traditions sont souvent rédigées dans une langue archaïque qui nécessite explication) ; ils prirent place parmi les matières étudiées dans les universités et collèges du monde musulman.

IV. LA SCIENCE DE LA LOI (*fiqh* : juris prudentia).

Tandis que les traditionnistes s'attachaient exclusivement à la lettre, d'autres savants s'étaient mis à discuter l'esprit de la loi : au *ilm*, côté traditionnel de la théologie et du droit canon, s'ajoute le *fiqh* qui en constitue la partie spéculative. Les relations nouées avec des gens beaucoup plus subtils que les Arabes (pour ne citer que les Syriens et les Persans), le développement du luxe accéléré par les conquêtes montraient de plus en plus l'insuffisance des bases législatives sur lesquelles s'était organisée la société musulmane. Les Omayyades, régnant à Damas, s'étaient à peu près comportés comme les monarques de l'antique Arabie, au grand scandale des piétistes qui, confinés à Médine, y maintenaient tant bien que mal la stricte observance de la loi : il y avait alors comme une scission entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle ; et cet état de choses ne laissera pas d'entraver l'accommodation de la jurisprudence à la vie pratique.

Mais après l'avènement des Abbassides, un revirement se produisit, du moins en apparence : les Omayyades étaient surtout souverains temporels ; les Abbassides se montrent souverains spirituels autant que temporels ; en prenant le contre-pied de leurs prédécesseurs, ils s'attachaient le parti clérical dont ils avaient besoin pour asseoir leur légitimité ; l'union intime de la religion et du gouvernement, idée persane, triomphe par eux.

Du coup, l'importance des textes sacrés se trouve doublée, car leur étude n'est plus seulement affaire de piété, mais encore affaire d'application pratique. La jurisprudence va s'organiser, mais en accord rigoureux avec la loi divine. Les conquêtes mêmes favorisaient ce développement de la jurisprudence ; elles avaient mis les Arabes en

présence de populations régies par d'anciennes lois (juives, romaines et perses) qui ne furent pas sans influence sur l'élaboration première du droit musulman. En effet, cette jurisprudence ne naquit pas spontanément chez les Arabes : elle s'organisa au ⁱⁱ^e siècle après l'Hégire, en Syrie et en Irak, par suite de contacts avec les écoles chrétiennes de droit. Goldziher a noté plusieurs équivalences de termes techniques arabes et latins, qui seront indiquées en leur place.

Mais bientôt des tendances contradictoires se manifestèrent parmi les juristes : les uns s'appuyaient solidement sur le *hadîth* ; les autres, constatant les incertitudes et les contradictions de nombreux *hadîth*, cherchaient d'autres bases juridiques. Alors naquirent les écoles de jurisprudence séparées par des divergences d'interprétation et de méthode.

La plus ancienne tentative de codification, faite du point de vue sunnite orthodoxe, semble être le recueil intitulé *Mowatta* (« sentier aplani ») composé par Mâlik ibn Anas (mort en 795) ; cet ouvrage se présente comme un compromis entre le recueil de traditions et le traité de jurisprudence proprement dit ; s'attachant au texte (*matn*) du *hadîth* sans s'occuper de ses agents de transmission (*isnadd*), Mâlik se propose de construire un système juridique fondé directement sur les *hadîth* ; et son ouvrage représente les conceptions juridiques des savants de Médine, au ^{viii}^e siècle. La source principale de Mâlik est naturellement le Coran, puis la *Sunna* de Mahomet et de ses compagnons ; mais il y ajoute à l'occasion le *coutumier* de Médine. De plus, il admet que les traditions, bien qu'elles doivent nécessairement servir de base, sont susceptibles d'être modifiées si elles se trouvent en opposition avec le bien public (principe d'*istiqlâh*). Enfin, il invoque au besoin un autre principe : le *consensus* (*idjmâ* : *consensus doctorum ecclesiae*) des docteurs de Médine sur une question

donnée. En un mot, Mâlik maintient la tradition, mais accepte l'interprétation personnelle (*râý* : *opinio prudentium*) dans la mesure où elle ne nuit pas au bien public : méthode dont Goldziher rapproche judicieusement le « corrigere jus propter utilitatem publicam » du droit romain.

Presque en même temps, d'autres systèmes juridiques s'élaboraient en Syrie (avec Awzâi, mort en 774, qui obtint grand succès) et surtout dans l'Irak qui était alors un foyer d'intellectualisme. Le plus éminent représentant de cette école est Abou Hanifa (mort en 767) qui semble avoir agi par son enseignement beaucoup plus que par ses écrits ; Persan d'origine, il n'eut très probablement pas (comme Mâlik qui fut juge de métier) l'occasion de mettre en pratique ses théories : il est plutôt juriste spéculatif. Trois principes caractérisent son système : prépondérance du *râý* (raisonnement personnel fondé sur le bon sens) et du *qiyâs* (principe d'analogie, « analogia »), corrigés par le procédé d'*istihsân*, analogue à l'*istiqlâh* de Mâlik et qui consiste à peu près en ceci : « Un texte étant donné, l'analogie, en tel cas, indique telle chose ; mais, par suite des circonstances, je considère comme préférable (*ahsan*) telle manière d'agir ».

La doctrine d'Abou Hanifa fut propagée d'abord par ses élèves, surtout en Orient, puis soutenue par les sultans seldjoukides (cf. p. 187) et plus tard par les sultans ottomans. Quant à celle de Mâlik, elle se répandit surtout en Occident, et particulièrement en Afrique du Nord.

En somme, les deux systèmes de Mâlik et d'Abou Hanifa ne sont pas si éloignés l'un de l'autre qu'on pourrait le croire à première vue : si le premier fut peut-être (ce qui n'est pas prouvé) plus modéré dans l'emploi du *râý*, il semble qu'ils diffèrent surtout au sujet du principe du *consensus* (*idjmâ*). Le consensus malékite, se bornant aux docteurs médinois, restait strictement local ; or, cet *idjmâ*

restreint allait être élargi bientôt par un nouveau chef d'école : Châféi (Châfâ'i), mort en 820.

En effet, tandis que Mâlik n'utilisait le consensus (*idjmâ*) qu'en qualité de procédé éventuel, Châféi l'établit en principe formel : *idjma* général des docteurs ; ce faisant, Châféi établissait en quelque sorte l'infailibilité de la communauté, seul pouvoir législatif vraiment qualifié dans l'Islam : car les docteurs de l'Islam, du moins en principe, peuvent faire désormais ce qu'ils veulent, pourvu qu'ils soient unanimes.

Il est évident que cet *idjmâ* ne peut exister pratiquement comme accord général des docteurs de tous les temps. D'abord, comment l'obtenir, puisque l'Islam ignore les conciles et les synodes (c'est seulement au xxe siècle qu'on a vu réunir des congrès musulmans au sujet de l'avenir du califat) ? L'*idjmâ* de Mâlik était strictement le consensus des docteurs médinois ; les Wahhâbites (cf. p. 208), imitant les Zahirites, se montrent encore plus stricts : ils réduisent l'*idjmâ* aux compagnons du Prophète. Quant aux Châféites, ils ont défini l'*idjmâ* : l'accord unanime entre les docteurs d'une période donnée. « Lorsqu'un usage quelconque a traversé une longue période comme universellement toléré et reconnu, il est par là-même devenu finalement *sunna*. Durant quelques générations, les pieux théologiens grommellent contre la *bid'a* (« innovation ») ; mais, avec le temps, elle est, en tant qu'élément de l'*idjmâ*, tolérée et même, en fin de compte, exigée. Ce que l'on considère dès lors comme *bid'a*, c'est d'y contrevenir ». (Goldziher). Cet *idjmâ* consacra par exemple le texte définitif du Coran, les six recueils canoniques de traditions (*hadith*), les fêtes-anniversaires instituées en l'honneur du Prophète, la croyance à ses miracles, l'existence, le pouvoir d'intercession et le culte des saints. L'anniversaire de la naissance du Prophète (*mawlid-annabi*), notamment, s'est ainsi ajouté aux fêtes canoniques

(cf. p. 125) ; depuis le VIII^e siècle, il est considéré non plus comme *bid'a*, mais comme *sunna* ; sa célébration a lieu dans tout le monde musulman, au mois de *rabi* 1^{er}.

« Un terme très vague que ce consensus (*idjmâ*) dont l'interprétation a beaucoup varié ; une expression inconsistante ; une sorte de vérité latente autour du Coran et de la *sunna*, qui doit de toute nécessité exprimer la volonté divine. Cet accord de la pensée savante dont on a beaucoup de peine à fixer la date, rien ne le confirme officiellement ; personne ne l'a promulgué ; c'est un fait d'opinion, et pas autre chose... Ce qui frappe dans cette doctrine une fois fixée après de longues et ardentes discussions, c'est l'absence de principes généraux ». (Gaudefroy-Demombynes).

L'importance qu'il attribuait au consensus amena logiquement Châféi à rejeter le *râÿ* (opinion personnelle), l'*istihsân* hanéfite et l'*istiçlâh* malékite ; il ne maintint que le *qiyâs*, raisonnement par analogie (peut-être par réaction contre les adversaires de ce procédé), déclarant, dans sa *Risâla* (« Epître », exposé de sa doctrine) qu'on doit en faire usage « dans les cas dont ne traitent ni le Coran, ni la *sunna*, ni l'*idjmâ* », ce qui le réduit à un rôle bien effacé.

Donc les fondements de la jurisprudence (*oçoul-al-fiqh*), selon Châféi, sont par ordre d'importance : Coran, *sunna*, *idjmâ*, *qiyâs* (le *râÿ* n'étant pas considéré comme une base solide). Snouck Hurgronje, exposant l'évolution de ces quatre principes, les a parfaitement caractérisés : les deux premiers sont les bases historiques du droit, l'*idjmâ* (qui les contient tous deux) est la base dogmatique sans laquelle rien n'est solide, le *qiyâs* est la base logique.

La doctrine châféite, en dépit (ou peut-être : à cause) de son éclectisme, n'obtint pas l'assentiment général. Le grand traditionniste Bokhâri, pourtant châféite, insérera dans son recueil de *hadith* un chapitre contenant les traditions relatives à la réprobation du *râÿ* et du *qiyâs* ; des traditions analogues se trouvent dans le recueil de Dârimi.

En outre, dès l'époque de Châféi, une réaction des partisans de la jurisprudence fondée sur les sources traditionnelles créa les écoles hanbalite et zahirite.

L'école hanbalite porte le nom de son fondateur, Ahmad ibn Hanbal (mort en 855), ancien élève de Châféi. Ibn Hanbal, à vrai dire, n'a pas établi de système ; il s'est prononcé sur un certain nombre de questions juridiques, au cours de son enseignement qui fut propagé par ses disciples. Selon Ibn Hanbal, la loi ne peut sortir que des sources traditionnelles, ce qui le conduit parfois à admettre des traditions (*hadith*) de valeur discutable ; il est, par principe, ennemi de toute innovation (*bid'a*) : d'où un rigorisme extrême et une orthodoxie farouche qui provoqueront parfois des conflits sanglants. Du Hanbalisme dérivera indirectement au XVIII^e siècle le mouvement wahhâbite (cf. p. 208), plus hostile encore à toute innovation. « Les écoles orthodoxes... ne sont proprement pas autre chose qu'une série de degrés... à l'égard de la *bid'a*. Le *madhhab* (méthode) des Hanbalites d'une part, celui des Hanéfites de l'autre, représentent les deux degrés extrêmes de cette échelle ». (Goldziher).

Ibn Hanbal admettait néanmoins encore le *râÿ* (opinion personnelle) en cas d'absolue nécessité. Mais avec l'école zâhirite, fondée par Daoud-az-Zâhiri (IX^e siècle), ce *râÿ* disparaît et l'*idjmâ* (consensus) se limite aux compagnons du Prophète : autrement dit, les Zahirites n'acceptent comme sources juridiques que le Coran et la *sunna* et encore à condition qu'ils soient interprétés à la lettre (*zâhir* : « sens apparent, littéral »). Bien que le zâhirisme ait trouvé en Ibn Hazm, au XI^e siècle, un champion de rare talent, il ne put se maintenir et fut victime de son intransigeance.

De même, d'autres écoles n'eurent qu'une existence éphémère : par exemple celle d'Awzâï (VIII^e siècle) qui rallia momentanément à sa doctrine les musulmans du

Maghreh et de l'Espagne ; celle du célèbre théologien et historien Tabari (école des Djarîriya, dérivée du châféisme ix-x^e siècle), celle de Sofyân-at-Thawri (partisan du *hadith*, viii^e siècle).

En réalité, la jurisprudence avait atteint son zénith avec Châféi. Les trois autres écoles, jointes à la sienne, se partagèrent les orthodoxes du monde musulman. Ces écoles portent en arabe le nom de *madhhab* qu'on traduit d'ordinaire par *rite*, ce qui restreint l'interprétation à la partie strictement religieuse ; l'équivalent français de *madhhab* (sens primitif : « voie, passage ») serait plutôt *méthode* (cf. grec : *methodos*) ou, moins précisément, mais plus largement, *système* ; quant à traduire *madhhab* par *secte*, c'est une grave erreur ; on verra plus loin pourquoi (p. 142).

Cette répartition des orthodoxes entre ces quatre systèmes de jurisprudence dépendit de diverses causes (appui des princes, préférences populaires, voies de communication, etc.). La voici dans son état actuel.

1. *Rite hanéfite* (le plus répandu, par suite de son libéralisme et de la prépondérance ottomane) : Turquie, Inde continentale, Chine ; adhérents en Égypte et en Insulinde.

2. *Rite chaféite* (le plus répandu après le hanéfisme) : Basse-Égypte, Hedjaz et Arabie du Sud, Afrique orientale et Afrique du Sud, Palestine et surtout Insulinde.

3. *Rite malékite* (autrefois : Espagne) : Afrique du Nord, Haute-Égypte, Afrique occidentale, Soudan.

4. *Rite hanbalite* (devenu rite seulement au xii^e siècle ; fut très répandu en Syrie et Mésopotamie où les Seldjoukides propagèrent le Hanéfisme ; au xiv^e siècle, renouveau en Syrie grâce à Ibn Taymiya et ses disciples) ; aujourd'hui réduit à l'Arabie (Nedj).

Du reste, l'Islam sunnite attribue la même valeur à ces quatre systèmes qui ne sont séparés que par des diver-

gences secondaires (*ikhtilâf-al-madhâhib*) portant sur les applications de la loi (*forou'-al-fiqh*) et non sur les principes de la loi (*oçoul-al-fiqh*). Ces désaccords sont même annoncés et approuvés dans un *hadith*. Il s'ensuit qu'un orthodoxe peut librement abandonner un *madhhab* en faveur d'un autre. A la célèbre université al-Azhar du Caire, chaque système se trouve représenté par des maîtres et des étudiants ; or le hanbalisme, qui en fut absent durant des années, ne comptait en 1906 que trois professeurs et vingt-huit élèves (sur un total de 312 professeurs et 9 069 élèves). On peut résumer les tendances de ces systèmes en disant que les Malékites et les Hanbalites s'en tiennent davantage à la lettre, tandis que les Hanéfites et les Châféites s'attachent davantage à l'esprit de la loi.

Chacun des fondateurs des quatre systèmes orthodoxes est appelé par les musulmans *modjtahid motlaq*, c'est-à-dire docteur possédant la capacité absolue (*motlâq*) de se former une opinion personnelle (*idjtihâd*) en appliquant au Coran et à la *sunna* le principe d'analogie (*qiyâs*) et les autres procédés qui leur sont propres. Ces fondateurs avaient établi les principes essentiels (*oçoul*) du *fiqh* ; ceux qui développèrent ensuite les conséquences (*forou'*) de ces principes furent *modjtahid*, non absolument, mais relativement à une école particulière ; après ces derniers et dans la suite des temps, les juristes ne purent plus procéder que par consultation juridique (*fatwâ*, « responsa prudentium ») basée sur un ou plusieurs précédents ; ils furent appelés *mufti* (celui qui donne la *fatwa*), mais non plus *modjtahid*, puisqu'ils n'émettaient plus d'opinion personnelle. Toutefois, quelques docteurs (notamment Ibn Taymiya et Soyouti) ne laissèrent pas de prétendre à l'*idjtihâd*. Mais en général, les jurisconsultes se fondent sur un petit nombre d'ouvrages auxquels ils reviennent sans cesse : manuels de *fiqh* avec commentaires et gloses,

recueils de *fatwas* ; en Algérie, par exemple, le *Mowatta*, ouvrage de l'imâm Mâlik, base réelle du rite malékite, se trouve à peu près abandonné en faveur d'un ouvrage postérieur, le *Mokhtasar* (« abrégé ») de Sidi Khalil, du reste beaucoup plus complet et détaillé que le *Mowatta*. En un mot, aucun code, au sens que les Européens attribuent à ce mot.

Bref, le *fiqh* « embrasse l'ensemble des obligations que la loi (*chari'a* ou *char'*) coranique impose au musulman, en sa triple qualité de croyant, d'homme et de citoyen d'une théocratie » (Lammens). Or ce droit musulman, dans lequel les questions de rituel se combinent avec les questions de droit civil, criminel, constitutionnel ; ce droit, élaboré depuis des siècles, au lieu d'être le reflet des besoins sociaux du moment, demeure intangible, soigneusement conservé par l'école ; système théorique dont certaines prescriptions, subtilités issues de la casuistique (*hyâl*, « artifices ») sont de moins en moins applicables.

« Depuis le milieu du 1^{er} siècle de l'Hégire, la loi est devenue canonique, c'est-à-dire une loi conçue et ordonnée en vue d'un certain état de choses... qui n'avait réellement existé que... sous les quatre premiers califes, ce qui n'a pas manqué d'avoir une influence capitale sur son développement ultérieur. Il est en effet tout différent de composer des lois en vue des complications de la vie réelle ou bien en vue d'un ordre de choses idéal... Cette loi... n'en conserve pas moins... la plus haute valeur pédagogique pour le monde musulman, comme matière d'enseignement et dépôt fidèle de l'idéal religieux protestant contre la réalité » (Snouck Hurgronje).

D'autre part, Goldziher a judicieusement noté ce caractère de spéculation juridique qui affecte la vie religieuse elle-même et amoindrit parfois le sentiment du divin.

Cependant, en fait, et ceci d'après les témoignages historiques, la pratique conduisit assez tôt les musulmans à ne pas observer toutes les exigences de ce *fiqh* idéal.

Plusieurs parties en devinrent rapidement caduques. De plus, l'intervention du souverain substitua parfois au *fiqh* un droit profane local. Enfin le droit coutumier (*Orf*, *âda*, et particulièrement chez les Berbères : *qânoun*) maintint souvent les positions qu'il avait prises avant même l'apparition de l'Islam : il provoqua parfois l'absolue séparation des juridictions spirituelle et séculière, pour les cas juridiques qui ne dépendent pas strictement de la loi religieuse ; au Maroc, par exemple, la « coutume de Fas », qui a été lithographiée, se trouve régulièrement utilisée par les *câdis*. Aucun corps législatif n'ayant jamais officiellement existé en Islam pour fixer les lois, le droit évolua de lui-même et l'on vit une justice civile se juxtaposer au droit religieux qui demeurait en vigueur pour les questions proprement rituelles. Par exemple pour le droit commercial, la pratique l'emporta toujours sur la théorie ; d'autre part, les questions de droit public et de droit pénal, les affaires d'impôt et de propriété passèrent insensiblement à la jurisprudence temporelle. La loi religieuse prit une revanche à l'avènement des sultans ottomans de Turquie, par la création du *chaikh-ul-islam*, *mufti* de Constantinople ; mais aux temps modernes, les transformations sociales amenèrent le gouvernement turc à tenter une codification du droit civil, et cela bien avant les innovations du gouvernement d'Angora ; ainsi les *kânûn-nâmé* (recueil juridique) promulgués par les sultans ottomans : celui de Méhémet II réglait le protocole des cérémonies, les revenus affectés aux emplois et déterminait les amendes infligées en cas de délit ; de même Soliman réorganisa le régime des fiefs militaires établi par Mourad I^{er}, codifia le régime des fermes en Égypte, fixa les droits et devoirs des *rayas* (*ri'âyâ*, littéralement « troupeaux », sujets musulmans ou non-musulmans, agriculteurs ou commerçants, et qui ne pouvaient exercer aucun emploi militaire ou civil ; en 1856, ce

terme, jugé injurieux pour les sujets musulmans, fut remplacé par *teb'a*, « sujets » ; un autre *kânûn-nâmé* traita des règlements de police ; plus tard, les réformes (*tanzi-mât*) inaugurées par l'édit (*khatt-è-charif*) de Gulkhâné (1839) aboutirent au *kânûn-è-èsâsi* (« loi fondamentale ») de 1876 qui établissait la Constitution de l'Empire ottoman. De même, à la suite de la révolution, une Constitution fut accordée à la Perse, par proclamation royale, en 1906, et complétée en 1907.

D'autre part, dans les pays musulmans administrés par des Européens, la question juridique se posait inévitablement. Dans l'archipel malais (où l'Islam avait pénétré lentement à partir de la fin du ^{xiii}^e siècle, grâce aux marins et aux marchands arabes) l'administration hollandaise laissa subsister l'état de choses, mais fit étudier par des spécialistes la jurisprudence locale. Les Anglais aux Indes et les Français en Algérie entreprirent une codification du droit musulman. L'on sait que les Algériens se rattachent au système malékite : hanéfisme et malékisme se disputèrent durant des siècles la prépondérance en Afrique du Nord ; les deux doctrines s'y étaient répandues en même temps, au cours du ^{ix}^e siècle ; à partir de l'époque où les Fatimides dominèrent (^x^e siècle, cf. p. 56), le hanéfisme seul, plus souple que le malékisme, réussit à se maintenir en face du chiisme triomphant ; mais au ^{xi}^e siècle, lorsque les Zirides rejetèrent la suzeraineté fatimide (cf. p. 57), ils donnèrent le pas au malékisme sur le hanéfisme qui, malgré l'appui des Turcs au ^{xvi}^e siècle, resta finalement le rite de la minorité. Malékites eux aussi les Tripolitains, et ce fait a rendu nécessaire pour les Italiens l'étude et la traduction des recueils malékites — notamment le *Précis* de Sidi-Khalil, depuis longtemps traduit en français.

Quant à l'Algérie en particulier, il s'agit de codifier une partie restreinte de la législation musulmane, la plus

délicate, celle qui résiste encore à l'adaptation : statut personnel, règles du mariage, droits et devoirs respectifs des membres de la famille, successions, statut des biens immobiliers et des *habous* (cf. p. 127). Alfred Bel, donnant le sommaire des travaux relatifs à cette codification (*Rev. hist. religions*, 1927), a examiné les avantages et inconvénients qui pourraient en résulter, si elle entre un jour officiellement en vigueur.

CHAPITRE IV

LE DOGME ET LA LOI

I. — LE DOGME

Deux versets coraniques énumèrent les points fondamentaux du dogme : « O musulmans ! croyez à Allah, à son apôtre, au Livre qu'il lui a envoyé, aux Écritures révélées avant lui. Celui qui ne croit pas à Allah, à ses anges, à ses livres, à ses apôtres et au jour dernier est dans un égarement complet » (4, 135) ; l'autre verset (2, 285) revient plus brièvement sur cette énumération.

Tels sont les articles de foi fondamentaux. La foi (*imân*) doit se joindre à l'*ihsân* (vertu) et à l'*islâm* (abandon à Allah ; sentiment de la dépendance) pour constituer la religion (*dîn*) au sens large du mot. Dans le Coran, l'on trouve les termes *imân* et *islâm* tantôt employés l'un pour l'autre, tantôt nettement distingués (ainsi Coran, 49, 14 : « Vous n'avez pas l'*imân* ; dites plutôt que vous avez l'*islâm* : l'*imân* n'a pas encore pénétré dans vos cœurs ») ; en fait, la notion d'*imân* fut longuement discutée par les théologiens, et les orthodoxes finirent par déclarer que la foi (*imân*) se compose de trois éléments : acceptation intime d'une croyance (*taq̣dīq*, *i'tiqād*), confession par la parole (*iqrār*), pratique des bonnes œuvres (*'amal*).

Ces dogmes n'ont pas été rédigés officiellement dans l'Islam, comme en d'autres religions (par exemple le *credo* du christianisme) ; toutefois les docteurs, surtout à partir

du ^{xr}e siècle, ont essayé d'exposer brièvement et substantiellement les fondements de la foi musulmane : ce genre d'écrits a reçu le nom d'*aqida* (en voir des analyses dans l'article de Carra de Vaux, *E. I.*, I, 240 sq.).

Le croyant qui accepte franchement les trois éléments constitutifs de la foi sera du nombre des élus ; celui qui, ayant adopté les deux premiers, meurt en état de péché mortel (*kabira*) sans s'être repenti, sera réprouvé : néanmoins, suivant les orthodoxes, qui considèrent que le feu représente le purgatoire plutôt que l'enfer, le *fâsiq* pourra éventuellement entrer en paradis ; atténuation qui fut âprement discutée par plusieurs écoles. Quant à celui qui professe et pratique extérieurement l'Islam, sans avoir intérieurement la foi, c'est un hypocrite (*mondîq*) et un infidèle.

La foi peut-elle augmenter ou diminuer ? Le Coran parle parfois de son accroissement (par exemple 3, 167 ; 8, 2 ; 9, 125). Cependant la question reste en suspens, les uns considérant que la foi consiste essentiellement en l'acceptation intime (*taçdiq*), ce qui exclut toute variation, les autres estimant que la foi, reposant sur ce *taçdiq* et sur les bonnes œuvres, peut être plus ou moins vive.

La croyance en Allah. — C'est le premier article de foi et en même temps le dogme essentiel de l'Islam : croyance en un dieu *unique*, résumée dans la formule « *lâ ilâh illâ' llâh* » (« il n'est d'autre divinité qu'Allah » et non « d'autre dieu que Dieu », traduction absurde et trop fréquente). Le *tawhîd* (croyance en un dieu unique) s'oppose directement au *chirk* (polythéisme) dont les partisans (*mochrikîn* : ceux qui associent une divinité à Allah) sont souvent attaqués dans les parties récentes du Coran où ils figurent à peu près sur le même plan que les infidèles (*kâfir*) ; au reste, dans les ouvrages de jurisprudence, *mochrik* se trouve employé au moins autant que *kâfir* pour désigner

l'incroyant ; cependant, au sujet du *kâfir*, les théologiens ont établi divers degrés dans l'infidélité (*kofr*).

On a déjà vu ce que représentait Allah dans le paganisme arabe. Quel est au juste l'Allah de Mahomet ? Allah n'est pas seulement l'équivalent du Yaveh hébraïque (non d'Elohim, car il est unique) ; il lui ressemble encore par son caractère jaloux et vindicatif. On relève, éparses dans le Coran, une série d'épithètes (par exemple : le Premier, le Dernier, l'Apparent, le Caché, etc.) que les musulmans pieux ont par la suite disposées en litanie : ce sont « les plus beaux noms d'Allah », au nombre de cent (y compris : Allah). De toutes ces épithètes se dégage la notion d'« un Être qui se suffit à soi-même, tout puissant, omniscient, contenant toutes choses, éternel, l'unique réalité » (Macdonald). Naturellement les théologiens discutèrent à l'infini sur la personne d'Allah (cf. *E. I.*, I, 308 sq.)

Plus tard, l'examen de ces noms d'Allah conduisit les théologiens musulmans, peut-être sous l'influence des docteurs chrétiens, à chercher les attributs (*cifât*) recouverts par ces noms. L'orthodoxie déclara finalement que ces attributs d'Allah sont éternels, « n'étant ni Lui ni autre chose que Lui » (*lâ houa wa lâ ghaïruhu*). On verra l'opinion des Motazélites sur ces attributs (p. 169).

Cet être suprême, qui se suffit à soi-même, a cependant créé ; d'où son nom coranique : *al-khâliq*. Comment donc cette création (*khalq*) s'est-elle produite ? Dans le Coran, la création de l'homme domine tout le reste : tout sur la terre fut créé pour l'homme. Le monde fut créé en six jours. Mais tandis qu'Allah faisait sortir du néant absolu le monde, il tirait de la matière l'homme (notamment Coran, 22, 5), le formait à son image et lui insufflait son esprit. Cette création, c'est un signe de la puissance d'Allah, mais aussi de sa bonté ; du reste, elle n'est faite que « pour un temps déterminé » (Coran, 46, 2) et reste volon-

tairement imparfaite : les hommes sont instables (Coran, 21, 38 et 22, 11), avides (70, 19), faibles (4, 32), inconsidérés (17, 12) et surtout ingrats (par exemple 17, 69) ; aussi, après n'avoir formé qu'un seul peuple, ils se disputèrent et se divisèrent par jalousie (2, 209 et 10, 20).

Comment donc est organisé le monde physique ? Suivant la conception traditionnelle, une montagne circulaire, la montagne Kâf (d'origine probablement iranienne), entoure la terre ; un espace infranchissable les sépare l'une de l'autre. D'autres traditions présentent la terre comme reposant sur les épaules d'un ange (analogue au géant Atlas) s'appuyant sur un rocher porté par un taureau qui se tient sur un poisson nageant : sans doute, emprunts aux cosmogonies hindoues et hébraïques. La terre créée, Allah s'établit au ciel qui n'était alors que fumée, et, en deux jours, il le divisa en sept cieux dont chacun reçut une fonction (Coran, 41, 8-11).

Anges et démons. — Les anges, faits de lumière, n'ont pas de sexe et obéissent passivement à Allah. Les quatre archanges hébraïques ont passé dans l'Islam où ils deviennent les *moqarribîn*, les « proches » d'Allah, gigantesques comme les *kérubim* : Djabrail, porteur des ordres divins ; Mikail, qui surveille le monde ; Israfil, prêt à sonner de la trompette au Jugement dernier ; Azrail, archange de la mort. Tout homme a deux anges gardiens qui inscrivent ses actions bonnes et mauvaises (à moins que cette fonction ne soit remplie par deux autres anges : *kâtibain*, « les deux scribes ») ; ces anges gardiens se relaient aux deux crépuscules qui sont par conséquent des moments fertiles en tentations.

Nakir et Monkar sont les anges du tombeau ; l'ange Ridwân garde le paradis ; l'ange Mâlik, l'enfer. Il est encore beaucoup d'autres anges, par exemple ceux qui soutiennent le trône d'Allah.

La création des anges a précédé celle d'Adam. A l'apparition de celui-ci, Allah donna ordre aux anges de l'adorer ; tous obéirent, sauf Iblis (corruption de *diabolos*), le diable (*chaytân*, Satan, emprunté au judaïsme) qui refusa, lui qui avait été créé de feu, d'adorer celui qui sortait de la poussière. Allah le maudit, mais il obtint un répit qui durera jusqu'au Jugement dernier ; et il en profite pour égarer les humains, à commencer par Adam et Ève. A la fin des temps, il sera précipité en enfer avec les démons qui lui obéissent. Ceux-ci portent divers noms dont le plus connu est *djinn* (peut-être le latin : *genius*). Les *djinn* (qui rappellent les *div* iraniens) sont des êtres formés d'une vapeur ou d'une flamme sans fumée, qui peuvent prendre divers aspects. A vrai dire, leurs rapports avec Iblis sont mal définis, et il n'est pas certain que tous soient réprouvés. Dans l'Arabie préislamique, ils jouaient dans le désert un rôle de nymphes ou de satyres. Mais, du vivant même de Mahomet, ils devenaient insensiblement des divinités auxquelles on offrait des sacrifices. L'Islam les a formellement reconnus, au point qu'on a sérieusement discuté les questions de mariage et de propriété qu'entraînerait l'union de l'un d'eux avec un être humain ; cette idée fut naturellement exploitée par le folk-lore et l'hagiographie.

La croyance populaire attribue aux démons, aussi bien en Orient qu'en Occident musulman, un certain nombre de méfaits : de même qu'au moyen âge chrétien, l'on exorcise le possédé (*majdnoun*) ; des formules, amulettes et talismans servent à éloigner ou à apaiser ces puissances des ténèbres qu'on redoute particulièrement pour les femmes en couches et les nouveau-nés, mais qu'on interroge volontiers, surtout en Berbérie, au sujet des événements futurs. Parfois l'âme d'un démon s'incarne en un animal nuisible : d'où la répugnance que les petites gens éprouvent à détruire la vermine qui vit à leurs dépens.

Les démons ne se bornent pas à la terre et aux cieux inférieurs : ils se risquent aux bords du septième ciel dont les anges les écartent en leur lançant des pierres (ce sont les étoiles filantes).

Outre les démons, le Coran (2, 96) nomme deux anges déchus : Hârout et Mârout qui, semblables aux anges de la Genèse (chap. VI) dont ils dérivent indirectement, se seraient unis aux filles des hommes.

Les prophètes. — Les deux articles de foi (croyance aux livres révélés, croyance aux prophètes) peuvent, en fait, se réduire à un seul. Les prophètes sont supérieurs aux anges qui n'eurent pas à lutter comme eux contre leur nature. Ce sont les envoyés d'Allah, chargés de révéler aux hommes la religion, ou de la leur rappeler. Leur nombre est discuté : l'on en a compté des milliers (Coran, 16, 38 : « Nous avons envoyé des apôtres vers chaque peuple ») ; mais les livres révélés furent apportés aux hommes par une centaine d'entre eux. Les six principaux sont Adam, Noé (Nouh), Abraham (Ibrahîm), Moïse (Mouça), Jésus (Iça), Mahomet « le sceau des prophètes ». D'importance secondaire sont : David, Jacob, Joseph, Job.

Les prophètes ont le don de faire des miracles. Mahomet n'admettait à son actif qu'un seul miracle : la révélation du Coran ; mais la tradition lui en attribue d'autres, pour ne citer que celui de la Lune fendue en deux (Coran, 54, 1) : il s'agit d'un signe précurseur de la fin des temps où les exégètes veulent voir l'intervention de Mahomet.

Selon l'orthodoxie stricte, les prophètes seuls doivent être regardés comme saints : on verra plus loin comment le concept de sainteté se développa dans l'Islam postérieur (p. 175).

Le jugement dernier. — Le Coran, surtout dans ses

parties anciennes, est rempli d'allusions à l'heure dernière et de saisissantes descriptions des événements qui la précéderont ; c'est pourquoi les hommes doivent se repentir sans tarder. Cette résurrection (*qiyâma*, « action de se lever ») semble à vrai dire moins absolue qu'elle ne le paraît tout d'abord : en effet, les Arabes païens pensaient que les morts continuaient dans la tombe une sorte d'existence réduite ; l'Islam adopta cette croyance ; d'où le jugement des deux anges, consécutif à la mort, jugement qui fait de la tombe « un enfer ou un paradis préliminaire » (Macdonald) ; dans le Coran, le Jugement dernier s'applique à des individus, non à des foules (influence chrétienne, selon Wellhausen).

Le Coran ne fait allusion qu'à un petit nombre de signes annonciateurs ; mais ces passages furent étudiés et largement développés : si les théologiens se montrèrent assez sobres, traditionnistes et auteurs édifiants accumulèrent les détails (cf. notamment Maqdisi, Livre de la création, trad. Huart, II, p. 146 sqq. ; Ibn Khaldoun, Prolégomènes, trad. Slane, II, p. 158).

Avant d'énumérer ces signes, il faut remarquer que le Jugement dernier n'est pas universel : par exemple, suivant certaines traditions, quelques milliers de croyants entreront au paradis sans rendre de comptes, et les âmes des combattants tombés en guerre sainte (et considérés comme martyrs ; cf. p. 116) semblent s'y trouver déjà.

Le premier signe précurseur de la fin des temps sera l'accroissement subit de l'impiété parmi les hommes : le temple de La Mecque disparaîtra ; l'on oubliera le Coran. Alors on verra paraître un inspiré d'Allah, le Mahdi (« guidé »), le Messie musulman, qui rétablira pour quelque temps la justice et la foi dans le monde : à vrai dire, cette notion du Mahdi, qui deviendra capitale dans le Chiisme (cf. p. 155), n'intervient pas aussitôt, semble-t-il, dans l'Islam orthodoxe ; sans doute, les traditions parlent

d'un justicier ultime et suprême, mais sans lui donner le nom de Mahdi, ni même sans le compter parmi les signes de l'heure dernière ; en un mot, l'idée du Mahdi se forme assez tard et n'est pas unanimement admise par les sunnites.

On perçoit ici quelque incertitude dans les conceptions de l'Islam. Car à cette idée du Mahdi restaurateur se superpose celle de Jésus, reflétant les textes apocryphes chrétiens. A la fin des temps doit surgir une sorte d'Antichrist (*Dadjdjâl*) au sujet duquel les auteurs donnent des détails naturellement contradictoires. Il arrivera d'une île lointaine, au moment où Gog et Magog, ces peuples asiatiques et sauvages dont il est question dans le Coran (18, 93), briseront les murailles qui les emprisonnent ; de taille gigantesque, il sera monté sur un âne énorme ; son règne durera quarante jours pendant lesquels il dévastera la terre. Alors Jésus descendra du ciel sur la Terre sainte, tuera d'un coup d'épieu l'Antichrist et viendra faire ses prières à Jérusalem ; et, durant quarante années, jusqu'à sa mort, l'amour et la félicité régneront dans le monde : « On verra les moutons avec les loups ; les enfants joueront avec les serpents ».

D'autres signes encore, inventés postérieurement, précéderont l'anéantissement de l'univers (cf. par exemple, Livre de la création, II, p. 145 sq.). Au premier coup de trompette de l'archange Israfil, la nature entrera en convulsions et les humains s'enfuiront éperdus ; au deuxième appel de trompette, tous les humains expireront. Cette mort universelle sera suivie d'une période de quarante années (« l'Intervalle ») à la fin de laquelle une pluie diluvienne précédera le troisième appel de trompette appelant les créatures à la résurrection générale et au rassemblement à Jérusalem pour le Jugement dernier : journée équivalant à des milliers d'années ; les créatures stationneront en présence d'Allah, nues, brûlées par un soleil

ardent, ruisselantes de sueur, chacune tenant le livre du compte de ses actions ; Allah les interrogera l'une après l'autre, faisant peser leurs actes ; puis elles passeront un pont (*ġirât*) jeté par dessus l'enfer vers le paradis, fin comme un cheveu et tranchant. Alors aura lieu l'intercession (*chafâa*) de Mahomet en faveur des pécheurs ; grâce à elle resteront seulement en enfer ceux qui, d'après le Coran, doivent y demeurer éternellement : « Ce qu'Allah ne pardonnera pas, c'est qu'on lui associe d'autres divinités ; il pardonnera tout le reste à qui il voudra » (Coran, 4, 116).

L'enfer musulman, ou plutôt les enfers, ont été divisés par les exégètes en sept cercles (à la manière des enfers chez les Grecs, les Assyriens et au moyen âge chrétien). Dans le Coran, l'enfer est désigné tantôt par *nâr* (« feu », nom générique), tantôt par *djahannam* (géhenne ; cf. hébreu : *gê-hinnom*) ; cette géhenne apparaît comme mobile, et certains exégètes (Ghazali) l'imaginent comme une sorte de monstre, à la manière de l'enfer qui figurait sur la scène des mystères de l'occident médiéval. Au dernier étage se trouvent l'arbre Zakkoum (dont les fleurs sont des têtes de démons), une chaudière de poix bouillante et un puits sans fond. Le Coran parle à peine des supplices infernaux qui seront décrits par les auteurs postérieurs. Du reste, tout cela dérive de légendes juives.

Entre l'enfer et le paradis se trouve un espace indéterminé qui donne son titre au chapitre VII du Coran (*a'râf*) ; les uns y voient un purgatoire, d'autres les limbes : « Sur *al-a'râf*..., des hommes crieront aux habitants du paradis : La paix soit avec vous !... Et lorsque leurs regards se tourneront vers les réprouvés ils s'écrieront : O Seigneur ! ne nous place pas avec les injustes ! » (7, 44-45).

Quant au Paradis (*djanna*, « jardin »), divisé lui aussi par la tradition en plusieurs parties (dont l'une porte le

nom *firdaws*, emprunté au persan et correspondant au grec *paradeisos*), il est presque inutile d'insister sur son caractère voluptueux et profane, tel qu'il ressort des versets du Coran même (notamment 37, 38, sqq.). Dans ses délices, les théologiens musulmans ont vu des allégories sans identité de substance avec les choses terrestres dont elles portent le nom : ainsi les Houris (*Hour*), ces vierges aux yeux noirs qui se tiennent à la disposition des élus et néanmoins restent vierges, seraient d'une autre essence que les filles des hommes ; le Coran les présente comme exemptes d'impureté corporelle et d'imperfections morales, sans s'étendre sur leur description qui fut ensuite détaillée par les auteurs ; on a vu dans ces Houris un emprunt au mazdéisme ; Carra de Vaux suppose qu'elles auraient été suggérées par des représentations chrétiennes d'anges (mosaïques ou enluminures).

A ces créatures s'ajoutent des sièges confortables et tous les plaisirs de la table. En outre, des eaux vives, des fleuves de lait, de vin et de miel (*Salsabil*, *Zandjabil*, *Kawthar*), réminiscences des fleuves des paradis juif ou chrétien, faites pour charmer les habitants de pays qui manquent d'eau, sont annoncées aux croyants.

La division du paradis en huit étages (un de plus qu'à l'enfer) est postérieure ; au sommet croît un Lotus qui le limite et l'ombrage ; le paradis renferme, outre un prototype du Coran, les livres où sont inscrites les actions des hommes et quelques objets qui serviront au Jugement dernier ; ces huit étages reposent sur des mers qui s'étendent au-dessus des cieux ; au haut du paradis se trouve le trône d'Allah.

« La doctrine de la résurrection et du Jugement dernier, où toute l'humanité paraîtra devant Allah, avec le paradis et l'enfer comme fond, voilà le centre de la foi (de Mahomet). C'est par cette doctrine surtout qu'il se trouvait en opposition formelle avec la conception que se formaient du monde les Arabes

auxquels il allait transmettre le message d'Allah, car elle s'occupait uniquement de la vie terrestre, ignorant tout de la damnation et du bonheur éternel d'outre-tombe » (Snouck Hurgronje).

La prédestination (*qadar*, dans les *hadith* ; *taqdir*, chez les théologiens). — Cet article de foi s'ajoute aux précédents : rien en ce monde n'existe ou n'exista sinon par la volonté d'Allah. On le trouve énoncé dans plusieurs versets du Coran, par exemple : « L'âme vivante ne meurt qu'avec la permission d'Allah, d'après le Livre qui fixe le terme de la vie » (3, 139) ou encore : « ...le Très-Haut qui a fixé les destinées de tout et qui dirige tout » (87, 3) et : « Il ne nous arrivera que ce qu'Allah nous a destiné » (9, 51). En effet, les actions des hommes sont inscrites sur la « Tablette bien gardée », avant même la création (Coran, 35, 25 et 36, 11). Au demeurant, d'autres versets coraniques permettent de discuter le dogme de la prédestination : les théologiens ne s'en firent pas faute (cf. p. 165).

Un auteur persan, Abou'l-Maali, résume ainsi ces fondements du dogme :

« La divinité toute-puissante, avec tous ses attributs, est déclarée éternelle ; le Coran, incréé ; le paradis et l'enfer, créés ; l'existence de Dieu et sa contemplation par les élus, avec les yeux du corps, sont déclarées réelles ; de même pour le châtimement du tombeau et pour l'interrogatoire de Monkar et Nakir ; les musulmans chargés de péchés capitaux ne sont pas déclarés infidèles (*kâfir*) ; s'ils meurent dans l'impénitence, ils subissent le châtimement infernal en proportion de leurs fautes, puis, grâce à l'intercession du Prophète, ils parviennent au paradis : ...Les sunnites considèrent que le bien et le mal sont soumis à la volonté du destin, ce qui n'empêche pas les actes des créatures d'être jugés dignes de récompense ou de châtimement : les sunnites disent en effet que le bien et le mal relèvent de la volonté divine, mais que la créature possède la liberté de ses actes et que Dieu crée l'acte en accord avec le libre-arbitre de chacun, ainsi qu'il le savait de science éternelle ; ...ils déclarent que les créatures sont secourues ou abandonnées par Dieu, de toute éternité, suivant le bon plaisir de Dieu, et que les créatures n'ont d'autre ressource que l'obéissance et l'effort ».

II. — LA LOI

On a vu que le Coran contient une série de prescriptions et d'interdictions. Ces éléments, développés et complétés par d'autres, forment la loi canonique de l'Islam (*charî'a* « voie à suivre », par ex. Coran, 45, 17), loi portant sur les manifestations extérieures de l'activité humaine. D'autre part, on a vu que cette loi, primitivement basée sur le Coran et la tradition, s'était peu à peu complétée grâce aux procédés du *fiqh* (jurisprudence) et diversifiée suivant les systèmes (*madhhab*) ; actuellement, ces ouvrages de *fiqh* ont seuls force de loi, ayant réduit le Coran et les recueils de traditions (*hadith*) à la mesure de lectures édifiantes. En fait, la tendance fondamentale de la *charî'a* fut une estimation des diverses circonstances de la vie, faite du point de vue religieux ; le point de vue proprement juridique s'y ajouta par la suite.

On a tenté de fixer les éléments constitutifs de la *charî'a* : les orthodoxes y distinguent les obligations relatives au culte (*'ibâdât*), les faits juridiques (*mo'âmalât*), les sanctions (*oqoubât*) ; les Chiites adoptèrent un classement plus détaillé.

Quant aux actes humains, ils furent répartis en cinq catégories (*ahkâm*) soit du point de vue religieux, soit du point de vue civil.

A. — Du point de vue religieux, on a distingué : 1. devoir (*fardh*) ou acte nécessaire (*ʾwâdjib*), catégorie comprenant les actes dont l'accomplissement est récompensé, dont l'omission est punie ; quant au *fardh*, il se subdivise en devoir individuel (*fardh'aïn*, par ex. la prière) et devoir de suffisance (*fardh kifâya*, par ex. le pèlerinage) ; 2. acte recommandable (*mandoub*) dont l'accomplissement est récompensé, mais dont l'omission n'est pas punie ; 3. acte permis (*mobâh*) ou indifférent ; 4. acte répréhensible

(*makrouh*) mais non punissable ; 5. acte défendu (*harâm*) et punissable. Le classement des actes en ces cinq catégories causa des divergences entre les rites orthodoxes.

B. — Du point de vue civil, les actes furent divisés en corrects (*çahîh*), nuls (*bâtîl*), permis (*djâîz*), efficaces (*nâfidh*), qui lient (*lâzim*).

En résumé, l'on peut distinguer dans la *chari'a*, d'une part les règles concernant le culte, d'autre part les prescriptions juridiques. Il faut examiner ces deux groupes d'éléments.

A. *Culte*

Le culte est fondé sur cinq obligations fondamentales (*arkân-ad-dîn*, « pierres angulaires » de la religion) : la confession de la foi, la prière, le jeûne, l'aumône légale, le pèlerinage. Quelques auteurs y ont ajouté la guerre sainte (*djihâd*).

« Le culte, manifestation extérieure de la pensée religieuse, est, en Islam, individuel. La prière l'est absolument, même faite en assemblée ; ...quant au pèlerinage, si l'on y regarde de près, on constate que, dans l'accomplissement des rites, le fidèle suit individuellement sa route » (Gaudefroy-Demombynes).

Chose importante : ces manifestations du culte ne sont valables que si elles procèdent d'une intention (*niya*) nettement exprimée. C'est que, suivant une tradition (*hadith*) bien connue, « les actions seront jugées d'après les intentions, et il en sera tenu compte à chaque homme dans la mesure de son intention » ; une autre tradition, plus récente, prête à Allah ces paroles : « Affrontez-moi avec vos intentions et non avec vos œuvres ».

La confession de la foi (*tachahhod*, « témoignage »). — Elle consiste en la récitation de la formule (*chahâda*) :

« Il n'y a de divinité qu'Allah, et Mahomet est l'envoyé d'Allah » (*lâ ilâh illâ'llâh Mohammad rasoul Allâh*). C'est par excellence la formule de conversion à l'Islam, à condition toutefois qu'elle soit intégralement prononcée. Le croyant doit y recourir dans toutes les circonstances solennelles, surtout aux approches de la mort, soit que le mourant la récite lui-même, soit qu'on la récite pour lui (*talqîn*).

Par extension, le mot *chahâda* désigne le témoignage rendu par un musulman qui combat pour sa foi et meurt pour elle en guerre sainte : il devient alors *chahîd*, « témoin, martyr » (la forme *châhid* étant réservée à celui qui témoigne devant une juridiction compétente). A vrai dire, le terme *chahîd* (« martyr ») n'est pas coranique ; on l'a dégagé postérieurement d'un verset isolé ; d'ordinaire, le Coran parle de ceux qui sont tués « dans la voie d'Allah ». Wensinck a démontré que le développement de ce sens (« martyr ») attribué au mot *chahîd* s'est opéré sous l'influence du christianisme et que cette idée se trouvait très anciennement en Orient. Le *chahîd* apparaît souvent dans les traditions (*hadîth*) ; on a déjà vu qu'il entre directement au paradis, sans subir l'interrogatoire des anges de la tombe ; il y prend place tout près du trône d'Allah ; les traditions tardives lui attribuent même le pouvoir d'intercéder en faveur des pécheurs. Or, en dépit de ces privilèges, le *chahîd* aspire à redescendre du paradis sur la terre pour y subir de nouveau le martyre ; et cette idée fit naître dans l'Islam un appétit de sacrifice que l'orthodoxie dut combattre, car elle y voyait, selon Wensinck, une aspiration au suicide qui est formellement interdit par l'Islam. Ainsi l'orthodoxie fut conduite à considérer les devoirs pacifiques (jeûne, prière, lecture du Coran et autres) comme accomplis « dans la voie d'Allah » au même titre que le sacrifice de la vie. Conception qui fut singulièrement élargie, puisqu'on en vint à déclarer mar-

tyrs ceux qui mouraient de la peste et autres maladies analogues, ou de mort violente, ou au cours d'une action pieuse, en y ajoutant la femme morte en couches : le culte de ces martyrs a pris dans certaines régions (par exemple dans l'Inde) une extension considérable.

La prière. — La formule de la *chahâda* se trouve répétée plusieurs fois au cours de la prière rituelle (*çalât*) qui joua certainement un rôle capital, non seulement dans le développement primitif de l'Islam, mais encore dans son expansion postérieure. Mahomet lui attribuait une grande importance pour les conversions. La prière se trouve mentionnée dans les premières révélations coraniques, ce qui prouve son ancienneté ; le Coran insiste sur sa nécessité et blâme nettement toute négligence sur ce point ; de là viennent les restrictions relatives à l'usage du vin (qui aboutirent à une défense ; cf. Coran, 4, 46 : « Ne priez point lorsque vous êtes ivres »).

Mais il faut s'entendre : la prière, sous sa forme actuelle, ne fut probablement réglementée qu'après l'Hégire, par influence du rituel hébraïque ; auparavant, il est méritoire de savoir par cœur un grand nombre de versets coraniques et de veiller pieusement : « Ton Seigneur sait, ô Mahomet ! que tu restes en prière, tantôt environ les deux tiers de la nuit, tantôt jusqu'à la moitié et tantôt jusqu'au tiers ; une grande partie de ceux qui te suivent le font également » (Coran, 73, 20). Mais c'est là un idéal. En fait, « pendant la période mecquoise, si l'on s'en tient au seul texte du Coran, il paraît que le bon musulman pouvait se contenter de croire en Dieu et de renoncer au culte des idoles... ; il ne semble pas avoir été astreint à des observances rituelles précises » (Caetani).

Le musulman doit faire quotidiennement cinq prières rituelles : à l'aube (*çalât aç-çobh* ou *al-fadjr*), à midi (*c. az-zohr*), l'après-midi (*c. al-açr*), au coucher du Soleil

(c. *al-maghrib*), à la nuit (c. *al-'ichâ*). A propos de ce nombre, on trouve des explications légendaires. Lorsque Mahomet fit au ciel son ascension nocturne (*isrâ'*), il reçut d'Allah l'ordre de prescrire aux fidèles cinquante prières quotidiennes ; à son retour, Mahomet rencontra Moïse ; celui-ci, trouvant ce nombre excessif, le renvoya plusieurs fois auprès d'Allah qui consentit à réduire le nombre des prières (Wensinck rapproche ingénieusement cette scène de l'intervention d'Abraham en faveur de Sodome et Gomorrhe ; Genèse, 18, 23). Une autre tradition raconte que l'archange Gabriel descendit cinq fois en une journée pour faire la prière rituelle en présence de Mahomet qui suivit son exemple. Houtsma suppose, d'après certains versets du Coran, qu'il y eut tout d'abord trois prières dont deux se dédoublèrent. Goldziher croit à une influence persane. En somme, ce nombre n'était sans doute pas fixé du vivant de Mahomet et l'on ne saurait dire au juste à quelle époque il le fut.

Ces cinq prières quotidiennes sont obligatoires pour tout musulman adulte et sain d'esprit : les malades en sont dispensés, mais doivent les faire plus tard. Qui néglige volontairement la prière est infidèle (*kâfir*). Mais ces prières supposent certaines conditions préalables : avant de s'approcher de son dieu, le fidèle doit se purifier, rite emprunté probablement aux juifs de Médine. Les traditions prêtent à Mahomet cette parole : « La pureté est la moitié de la foi ». Or, la loi musulmane a distingué deux états d'impureté rituelle : impureté mineure (*hadath*) causée par un contact malpropre, par la satisfaction des besoins naturels, etc. ; impureté majeure (*djanâba*) causée par rapports sexuels, pollution nocturne, menstrues, accouchement.

A ces deux états correspondent deux sortes de purifications (*tahâra*). L'ablution ordinaire (*wodhou'*) doit toujours être pratiquée avant la prière : avec de l'eau léga-

lement pure, le fidèle se lave le visage, les mains et les avant-bras jusqu'aux coudes, se passe sur la tête la main droite mouillée, puis se lave les pieds (Coran, 5, 8). Lorsque l'eau manque, on peut la remplacer par du sable (*tayammom*, « lustration pulvérale », Coran, 5, 9). Quant à l'impureté majeure, elle exige un lavage total et minutieux du corps (y compris les cheveux) exclusivement à l'eau. Il faut ajouter que toute souillure, survenue au cours de la prière, l'annule. En outre, le vêtement doit couvrir le fidèle, conformément à la loi (les femmes se découvrent le visage et les mains).

La prière n'est pas nécessairement faite dans une mosquée : on peut s'en acquitter dans une maison ou même en plein air, sauf sur les tombes ou dans les endroits impurs (abattoirs, etc.). En ce cas, l'orant s'oriente d'abord vers La Mecque (*qibla* ; cf. p. 129) ; puis il s'assure que le sol n'est pas souillé et il y délimite un espace (*sotra*) qui l'isolera du monde extérieur pendant sa prière : cette délimitation s'opère d'ordinaire automatiquement au moyen d'un tapis (*sadjdjâda*). L'orant formule alors, à voix basse ou haute, son intention (*niya*) de faire telle prière (matin, etc.).

La prière rituelle se compose des éléments suivants :

1. Debout, les mains ouvertes à la hauteur des épaules, on prononce les mots « *Allah akbar* » (« Allah est grand ! ») qui constituent la *takbirat-al-îhrâm*, c'est-à-dire « l'*Allah akbar* de consécration ».

2. Restant debout, la main gauche placée dans la main droite, on récite la *fâtîha* (« l'inaugurale »), premier chapitre du Coran.

3. On s'incline de façon que les paumes des mains entrent en contact avec les genoux (*rokou'*).

4. On se redresse (*i'tiddl*) et l'on élève les mains en disant : « Allah écoute celui qui le loue ».

5. On pose sur le sol les genoux, puis les mains, et l'on

se prosterne de façon à toucher du nez la terre (*sodjoud*) : point culminant de la prière.

6. Restant à genoux, on se met sur son séant (*djoulous* ou *qo'oud*).

7. On se prosterne de nouveau (deuxième *sodjoud*).

Cette suite d'attitudes, à partir de la récitation de la *fâtiha*, forme une *rak'a*. La prière faite à midi, dans l'après-midi et à la nuit comporte quatre *rak'a* ; les prières faites à l'aurore et au coucher du soleil (moments plus courts) comportent respectivement deux et trois *rak'a*.

Après la deuxième prosternation (*sodjoud*), l'orant se rassied, les jambes pliées, et récite successivement : la formule de la profession de foi (*chahâda*) qu'on doit répéter après chaque groupe de deux *rak'a*, puis une prière spéciale pour le Prophète et enfin la formule : « Sur vous soient le salut et la miséricorde d'Allah ! » prononcée deux fois en se tournant à droite, puis à gauche : salut adressé soit aux croyants, soit aux anges gardiens. C'est la formule de désacralisation (*taslimat-at-tahlil*), mettant fin à l'état créé par la formule initiale : « Allah est grand ».

La prière est terminée. Il n'est pas inutile de faire remarquer qu'elle ne contient aucune demande. Quant à ses détails, ils ont fait l'objet de discussions entre les représentants des divers systèmes juridiques (*madhhab*). Par exemple, doit-on la réciter à voix basse ou haute ? Quelle est la position exacte des bras et des mains ? Sur ce dernier point, les Chiïtes s'écartent des orthodoxes. Les voyageurs sont autorisés à raccourcir les cinq prières.

Outre cette prière canonique, il existe d'autres prières facultatives dont la plus connue est la prière nocturne (*çalât-al-lail*, et dans le Coran : *tahadjdjod*) qu'il ne faut pas confondre avec la dernière des cinq prières quotidiennes. Cette prière nocturne fait nécessairement songer aux vigiles chrétiennes (sous leur forme ancienne). Il est fort probable que cet exercice pieux fut assidûment pra-

tiqué dans les premiers temps de l'Islam (qu'on se rappelle les veilles de Mahomet) et que son caractère obligatoire disparut après l'organisation des cinq prières canoniques. Il demeure néanmoins en usage, particulièrement au cours du mois de ramadan. Une autre prière facultative, le *witr* (« impair »), consiste en l'adjonction d'une *rak'a* au nombre pair des *rak'a* de la prière nocturne. Il convient de mentionner encore les prières surrogatoires (*nafl, tatawwu'*) et les prières dites à certaines occasions : éclipse (*kosouf, khosouf*), demande de pluie (*istisqâ'*), prières spéciales aux deux fêtes canoniques de l'année, prière pour la réalisation d'un vœu (*çalât-al-hâdja*), prière précédant une grave décision (*istikhâra*).

La prière pour les morts (*aç-çalât ala'l-mayyit, çalât al-djindza*) est un devoir envers tout musulman défunt. Pourtant, on a discuté ce devoir au sujet de l'insolvable et du suicidé. L'*imâm* se place à la tête de la civière s'il s'agit d'un homme, du côté des pieds s'il s'agit d'une femme. Après avoir formulé son intention (*niya*), il récite quatre *takbir* en élevant les mains ; mais il insère après le premier *takbir* la *fâtiha* (premier chap. du Coran), après le deuxième une prière pour le Prophète, après le troisième une invocation (*do'â*) en faveur du mort, après le quatrième une invocation en faveur des assistants. Il termine par les deux *tastima*. L'accord n'est pas unanime au sujet du lieu de cette prière : on la fait soit à la maison mortuaire (Java, par exemple), soit à la mosquée, soit au cimetière. Dans l'Afrique du Nord, on porte le défunt au cimetière en psalmodiant la *Borda* : « Ce n'est pas un mince sujet d'étonnement pour un arabisant que d'entendre les vingt premiers vers de ce poème ; il est consacré à la louange du Prophète, mais le début, comme celui de la plupart des *qaçida* (ode) arabes, est employé par le poète à déplorer le départ de sa maîtresse » (Doutté). Le défunt est inhumé dans un linceul, à même la fosse.

La prière canonique se récite isolément ; mais il est recommandé de la faire en assemblée, de préférence dans une mosquée, sans nombre fixe d'assistants ; les fidèles se mettent en rangs bien ordonnés (les femmes par derrière) ; cette prière en commun (*djamâ'a*) est dirigée par un *imâm* dont on reproduit scrupuleusement les attitudes rituelles. Cette prière en assemblée devient un devoir le vendredi (*çalât-al-djom'a*) : elle a lieu à midi et remplace la *çalât-az-zohr* ; suivant les Châféïtes, il faut au moins quarante fidèles pour qu'elle soit valable (les femmes n'y participent pas) ; elle consiste en un sermon (*khotba*) et une récitation de deux *rak'a* ; il est d'usage de réciter deux autres *rak'a* avant le sermon ; ce sermon était primitivement prononcé par le calife ou son représentant qui furent peu à peu remplacés par des prédicateurs de profession (*khâtib*).

Le vendredi n'est pas nécessairement jour de repos pour les Musulmans.

La mosquée (*masdjid*, « lieu de la prosternation ») a été trop souvent décrite pour qu'il y faille insister : une salle de prière soutenue par des piliers ; au fond de cette salle, au milieu du mur, une niche plus ou moins ornée, le *mihrab*, fixe la direction de La Mecque (*qibla*), indispensable à la validité de la prière ; l'*imâm* se place en face de ce *mihrab* ; à côté du *mihrab* se trouve la chaire (*mimbar*) du prédicateur ; une estrade est réservée aux lecteurs officiels du Coran, pour les cérémonies importantes ; du côté opposé au *mihrab*, la cour (*çahn*) dont le mur d'enceinte est d'ordinaire intérieurement bordé de galeries couvertes, avec annexes pour les ablutions rituelles. La mosquée a vraisemblablement pour prototype « une cour dans la maison du Prophète ; à l'une des extrémités une sorte de hangar abritait les fidèles... On ne peut guère douter que les basiliques chrétiennes, dont plus d'une fut adaptée au culte des Arabes vainqueurs, aient inspiré

certains dispositifs» (G. Marçais). A l'un des angles de la mosquée se dresse le minaret du haut duquel le *moezzine* (*muaddhin*, de préférence un aveugle, afin qu'il ne puisse surprendre le secret des cours et des terrasses), psalmodie d'une voix aiguë l'annonce (*adhân*) des cinq prières quotidiennes. L'*adhân* orthodoxe se compose des invocations suivantes : « Allah est grand ! J'atteste qu'il n'est d'autre divinité qu'Allah ! J'atteste que Mahomet est l'envoyé d'Allah ! Venez à la prière ! Venez au salut ! Allah est grand ! Il n'est d'autre divinité qu'Allah ! » Invocations répétées un nombre de fois qui varie selon les écoles de jurisprudence. L'*adhân* chiite insère l'invocation suivante entre les cinquième et sixième : « Venez à la meilleure des œuvres ! » : insertion qui caractérise l'installation du chiisme en quelque région.

Le jeûne. — Il n'est pas absolument prouvé qu'on ait ignoré la pratique du jeûne (*çawm* ou *çiyâm*) à La Mecque, avant l'Islam. Car on peut se demander si les *hanafâ* (sing. : *hanîf*, cf. p. 22), ces ascètes qui précédèrent Mahomet, n'auraient pas emprunté cette pratique aux judéo-chrétiens que Mahomet avait au reste eu l'occasion d'observer. Le Coran, dans ses parties mecquoises, n'énonce pas explicitement le jeûne (cf. pourtant 19, 27) ; mais après l'Hégire, Mahomet, par imitation des juifs de Médine, institua le jeûne de *âchourâ* (« dixième jour » cf. Lévitique, 16, 29) : ce jeûne était observé, non seulement durant la journée, mais d'un coucher de soleil à l'autre, selon le rite juif. Or, en l'an II de l'Hégire (les traditions concordent au sujet de cette année) par suite de la tension des rapports entre Mahomet et les juifs, le mois de ramadan fut institué comme mois de jeûne, et l'*âchourâ* devint un jeûne facultatif. Aux yeux des musulmans, Mahomet rétablit ainsi dans sa pureté première le jeûne ordonné par Allah aux juifs et aux chrétiens, jeûne qu'ils avaient

dénaturé. Mais, selon Wensinck, le paganisme arabe tenait déjà pour sacré le mois de ramadan, et ce fait peut avoir influencé le choix de Mahomet.

La règle fondamentale du jeûne est énoncée dans le Coran (2, 179-181) : le jeûne est obligatoire en ramadan, sauf pour les malades et les voyageurs qui peuvent s'en dispenser moyennant une compensation ; d'autres versets du Coran prescrivent des jeûnes expiatoires (cf. E. I., III, 204).

Voici les conditions indispensables à la validité du jeûne : avant l'aube de chaque jour, formuler l'intention (*niya*) de jeûner ; la femme ne doit pas se trouver en état d'impureté légale. Défense absolue d'ingérer des substances matérielles (aliments, fumée, mucosités, instillations), de retenir le contenu des intestins, de se faire saigner ou poser des ventouses, de subir une excitation sexuelle. Pourtant, si l'on mange par inadvertance, le jeûne ne se trouve pas rompu.

Le jeûne doit être rigoureusement observé du lever au coucher du soleil. Aussitôt après, le fidèle doit prendre le *fatour*, léger repas de rupture du jeûne ; un second repas, le *çahour* (« repas de l'aube ») est consommé avant reprise du jeûne. A la fin de la journée de jeûne, le fidèle remercie Allah ; la lecture du Coran est recommandée.

Celui qui nie l'obligation du jeûne est un infidèle (*kâfir*) ; celui qui s'en dispense sans raison valable doit être emprisonné. Le jeûne commence à l'apparition de la nouvelle lune du mois de ramadan, selon l'observation de deux témoins dignes de foi, ou suivant l'ordre du cadi ou d'une autorité équivalente. Le commencement du jeûne est annoncé d'une manière qui diffère avec les pays (coup de canon, drapeau hissé aux minarets, etc.).

En outre, le jeûne est obligatoire en certains cas : par compensation (*qadâ*) lorsqu'on n'a pas jeûné tout le mois de ramadan ; par suite d'un vœu ; par suite de cérémonies

prescrites par l'*imâm* en cas de sécheresse (*istisqâ*) ; par expiation majeure (*kaffâra* : deux mois de jeûne consécutifs) quand on a rompu le jeûne de ramadan par commerce sexuel ; par expiation mineure (*fidya* : période de jeûne ou aumône) quand on a bénéficié d'une des dispenses légalement admises. Sont dispensés du jeûne : les gens d'âge et les malades (moyennant aumône expiatoire), les femmes enceintes et les nourrices (moyennant aumône ou compensation, suivant le cas), les voyageurs partis avant le lever du soleil (moyennant compensation), ceux qui font des travaux pénibles (en cas de besoin).

D'autre part, le jeûne volontaire et surérogatoire est recommandé, particulièrement au jour de l'*âchourâ*, au jour de *Arafa* (cf. pèlerinage) et six jours du mois de *chawwâl*. Par contre, il est défendu de jeûner aux deux grandes fêtes et en cas de danger ; et il est blâmable de jeûner le vendredi, le samedi (jour des juifs) et le dimanche (jour des chrétiens).

Suivant l'opinion courante, le jeûne, surtout celui de ramadan, constitue la meilleure expiation des fautes commises pendant l'année ; le grand théologien Ghazali y voit un sûr moyen de dompter les passions.

Durant le mois de ramadan, les fidèles ajoutent aux cinq prières quotidiennes une prière de vingt *rak'a* faite le soir sous la direction d'un *imâm*. Enfin la rupture du jeûne, qui a lieu le premier jour du mois de *chawwâl*, est célébrée par une des deux grandes fêtes de l'année : *id-al-fitr* (« fête de rupture ») ou *al id-aç-çaghîr* (« la petite fête ») ou encore *kutchuk-baïram* (« petite fête », en Turquie) par opposition à la « grande fête », *al-id-al-kabîr*, du pèlerinage. En réalité, cette fête est célébrée plus solennellement et plus joyeusement que la grande fête, parce qu'elle termine le jeûne ; elle comporte une prière faite en plein air (détails in *E. I.*, art., « *id* »), prière avant laquelle doit être distribuée aux pauvres l'aumône

de rupture du jeûne (*zakât-al-fitr*), soit quatre mesures de nourriture par membre de la famille. Ne pas confondre cette aumône avec l'aumône légale qui forme la quatrième base de la loi.

L'aumône légale. — Elle est fondée sur une idée commune aux Arabes et aux juifs : les biens de ce monde sont impurs ; mais il est permis de les acquérir et d'en jouir, à condition de les purifier en les restituant partiellement à Allah. Du reste, le mot *zakât*, qui désigne l'aumône légale, a le sens primitif de « purification ».

« Vous n'atteindrez à la piété que lorsque vous aurez fait l'aumône de ce que vous chérissez le plus » (Coran, 3, 86) ; ou encore : « Ils ne feront pas une aumône petite ou grande ... sans que tout soit inscrit, afin qu'Allah leur accorde la plus magnifique récompense » (9, 122).

Bien entendu, l'aumône ne doit pas être faite par ostentation (4, 42).

Un autre mot : *çadaqa* (exactement : *çadaqat-at-tataawwo*, « aumône de spontanéité ») désigne l'aumône volontaire et dérive sans doute de l'hébreu *çadaqa* (« justice » puis « aumône »). Du reste, la distinction précise entre ces deux mots ne s'est établie qu'avec le temps : ils se trouvent employés l'un pour l'autre dans le Coran, dans les recueils de traditions et même chez les écrivains postérieurs. En tout cas, les mêmes catégories de personnes sont légalement appelées à profiter de la *zakât* et de la *çadaqa* : celles qui les répartissent, les pauvres, les musulmans prisonniers des infidèles, les débiteurs, ceux qui participent à la guerre sainte, les voyageurs. Les membres de la famille du Prophète n'y avaient aucun droit, selon les Sunnites ; mais les Chiites les autorisaient à en prendre leur part.

L'aumône, nettement prescrite dans le Coran (58, 14),

incombe à tout musulman sain de corps et d'esprit, soit qu'il possède des troupeaux ou un revenu annuel déterminé, soit qu'il perçoive des bénéfices agricoles, industriels ou commerciaux. Le possesseur n'est imposable qu'à partir d'un revenu minimum déterminé (*niçab*) : ce minimum fut évalué, pour l'industriel ou le commerçant, à 5 onces d'argent ; pour l'agriculteur, à 5 charges de dattes ou de grains ; pour l'éleveur, à 5 chameaux ou 30 têtes de gros bétail ou 40 têtes de petit bétail.

En somme, il s'agit d'une taxe, ou plutôt d'une dîme, prélevée sur les revenus des riches et répartie entre les pauvres : le taux, généralement d'un dixième, peut être abaissé jusqu'au vingtième si les revenus ont été obtenus au prix de travaux onéreux.

En principe, la *zakât* était payable en nature. Un collecteur assisté d'auxiliaires se chargeait de la percevoir : pour les produits de la terre, il percevait directement ; pour les autres valeurs, il s'en remettait à la déclaration des contribuables qui, bien entendu, fut souvent sujette à caution. Comme la *zakât* ne portait pas sur les valeurs restées moins d'une année aux mains d'un même propriétaire, on conçoit que des fraudes furent commises.

La *zakât* perdit donc peu à peu son caractère charitable pour devenir un impôt payé en numéraire ; elle changea même de nom (*'achour* en Algérie, par exemple). Quant à l'aumône volontaire (*çadaqa*), les musulmans la pratiquèrent toujours largement. Une de ses formes les plus importantes et les plus anciennes est l'affectation définitive des revenus d'un immeuble à l'entretien de fondations pieuses ou à la construction de monuments publics (*habous* en occident, *waqf* en orient). Ces fondations se rattachent à l'aumône légale, parce que, dans l'acte de dévolution, il est toujours spécifié qu'en cas de disparition des dévolutaires, les revenus du bien constitué en donation seront affectés aux pauvres. Ces donations ren-

dirent de grands services à l'Islam, en aidant à la construction d'édifices d'utilité publique (universités, hôpitaux, etc.). Mais, à la longue, par suite de l'insuffisance des revenus, beaucoup de ces fondations pieuses devinrent improductives, et l'augmentation de leur nombre ne fit qu'empirer le mal ; aussi, dans certains pays, l'on en vint à violer le principe d'inaliénabilité en louant à perpétuité les biens immobilisés — ce qui n'est qu'une vente déguisée.

Le pèlerinage. — Alors que la *chahâda*, la prière, le jeûne et l'aumône sont absolument obligatoires, le pèlerinage (*hadjdj*) est un devoir moins absolu parce que les difficultés matérielles en entravent le plus souvent l'accomplissement. Tout musulman majeur, homme ou femme, doit s'acquitter du pèlerinage, au moins une fois en sa vie, pourvu qu'il soit « en état de l'accomplir » (Coran, 3, 91). Il est toutefois permis de se faire remplacer par un mandataire. En outre, sont dispensés du pèlerinage les insensés, les esclaves et les femmes qui n'ont aucun parent pour les accompagner ; d'autres causes de dispense sont le manque de ressources et l'insécurité des routes : en effet, de tout temps, les pèlerins eurent à souffrir du brigandage ; les autorités de La Mecque durent même conclure avec les chefs de tribus bédouines les arrangements qui garantissaient la sécurité aux pèlerins en échange d'une somme versée (*çorra*). Ces pèlerins font partie des caravanes syrienne (la plus importante), égyptienne, irakienne ; les Maghrébins et les Persans viennent d'ordinaire par mer ; toutes les classes sociales se trouvent représentées. Depuis l'établissement d'une commission sanitaire à Djedda, le nombre des pèlerins est évalué plus sûrement : 70 000 en moyenne, chiffre infime en comparaison du nombre total des musulmans. Le pèlerinage n'en garde pas moins une importance capitale,

tant à cause de ses conséquences politiques et économiques qu'à cause de son antiquité. En effet, il se présente comme un amalgame de survivances païennes et de rites nouveaux : les sanctuaires visités à La Mecque par le pèlerin sont autant de lieux d'adoration antérieurs à l'Islam.

On a vu (p. 35) l'attitude prise par Mahomet à l'égard du pèlerinage. Après l'Hégire, il avait voulu peut-être organiser à Médine un sanctuaire rival de celui de La Mecque ; mais il ne tarda pas à comprendre qu'il avait tout intérêt à se concilier le parti qoraïchite (puissance politique et économique) et qu'il ne pouvait abolir les rites mecquois, solidement protégés par leur ancienneté. C'est alors, seize ou dix-sept mois après l'Hégire, qu'il décida d'abandonner comme point de direction (*qibla*) de la prière la ville sainte des juifs en faveur de La Mecque : le *hadjdj* devient un rite musulman (cf. Coran, 5, 136 sqq.).

On trouvera dans l'ouvrage de Gaudefroy-Demombynes (*Le pèlerinage à La Mecque*) une étude minutieuse des rites du pèlerinage. En fait, ces rites se partagent en deux séries : d'une part, le pèlerinage primitif subsiste sous forme de rites (*omra*) dont on peut s'acquitter isolément à n'importe quelle époque de l'année, sauf durant les deux mois du *hadjdj* (dhou'l-qəda et dhou'l-hidjdja). Quant au *hadjdj* (le pèlerinage proprement dit), il combine précisément ces rites de la *omra* avec ceux de sanctuaires voisins ; c'est en somme, il faut le répéter, un amalgame de pratiques primitivement séparées.

Il est inutile de revenir sur l'aspect de la région de La Mecque. Cependant il convient d'en décrire sommairement le sanctuaire principal : le nom *Kaaba* (*Ka'ba*) vient de la forme de l'édifice qui ressemble à un dé, mais est en réalité rectangulaire — environ 10 mètres sur 12, avec une hauteur de 15 mètres. La Kaaba, construite avec la pierre grise des montagnes environnantes, repose sur une

assise de marbre de 25 centimètres de haut ; ses quatre angles sont dits respectivement : irakien, syrien, yéménite (en raison de leur orientation), noir (à cause de la pierre noire). Elle est recouverte extérieurement d'un tapis de brocart noir (*kiswa*) fabriqué chaque année en Égypte et apporté par la caravane venant de ce pays (cf. le voile offert à Athéna par les pèlerins des Panathénées). Quelque temps avant l'arrivée des pèlerins (le 25 ou le 28 dhou-l'qada), le tapis noir est remplacé par une enveloppe blanche : la Kaaba, comme les pèlerins, prend l'*ihrâm*. A la fin du pèlerinage, on la revêt du nouveau tapis noir (l'ancien tapis, découpé, se vend comme reliques). La porte de la Kaaba se trouve à 2 mètres au-dessus du sol ; aux époques de son ouverture, on y roule un escalier de bois. A l'intérieur, trois colonnes de bois soutiennent le toit : aucun meuble ; lampes et inscriptions nombreuses ; sol dallé de marbre. A l'extérieur, un pavage (*matâf*) sert aux tournées rituelles (*tawâf*) des pèlerins. Devant la porte de la Kaaba, une dépression dans ce pavage passe pour l'auge dans laquelle Abraham et Ismaël auraient fait leur mortier, en construisant la Kaaba (Coran, 2, 119) ; d'autre part, une pierre sur laquelle Abraham serait monté se trouve dans un petit édifice, le *maqâm Ibrâhîm*, construit dans la cour ; non loin de ce *maqâm* se dresse une chaire (*mimbar*) en marbre blanc ; une petite coupole abrite le puits Zemzem, noyau probable du sanctuaire (sans parler d'autres édicules : voir reproductions d'ensemble in Gaudefroy-Demombynes et in Meyerhof, *Monde islamique*, pl. 27). Une sorte d'enclos compris entre le mur de la Kaaba et un mur de marbre en hémicycle est considéré comme le lieu de sépulture d'Agar et Ismaël ; plusieurs centaines de prophètes passent pour enterrés autour de la Kaaba.

La Kaaba subit à plusieurs reprises l'outrage du temps ou des hommes : siège, incendie et brisure de la pierre

noire en 683 (siège soutenu par l'anti-calife Abdallah ben az-Zobaïr qui démolit et reconstruisit ensuite le temple) ; en 929, assaut des Karmathes (cf. p. 156) qui emportent la pierre noire et ne la restituent que vingt ans après ; en 1630, restauration complète, rendue nécessaire par l'effet prolongé des intempéries et des inondations périodiques.

Le territoire de La Mecque est sacré (*haram*) et il est rigoureusement interdit d'emporter la moindre parcelle de son sol : ce caractère sacré précéda l'Islam. Avant d'y pénétrer, le pèlerin doit se mettre en état de consécration (*ihrâm*) : il se couvre du vêtement qui porte ce même nom d'*ihrâm* ; auparavant, il fait une ablution (*ghosl*), se teint les ongles, se parfume (primitivement, pratiques d'exorcisme) et parfois aussi se fait raser. L'*ihrâm*, sans aucune couture, comprend, d'une part une pièce d'étoffe entourant le corps, du ventre aux genoux (*tizâr*), d'autre part une sorte de châle couvrant en partie l'épaule gauche, le dos et la poitrine, et qui se noue à droite (*ridâ'*) ; ce costume, antérieur à l'Islam, n'est pas sans analogie avec celui des anciens Hébreux ; la tête doit rester nue ; les sandales seules sont autorisées ; quant aux femmes, elles s'enveloppent d'ordinaire dans un vêtement qui va de la tête aux pieds. Cet état d'*ihrâm* interdit rapports sexuels, soins de toilette, chasse, arrachement de plantes, effusion de sang.

Le fidèle récite alors une prière et formule son intention de faire à la fois *hadjdj* et *omra*, ou seulement l'un des deux. Puis il marque (*ich'âr*) la bête qu'il sacrifiera. Aussitôt après, il se met à crier : « *Labbaïka !* » (« A tes ordres ! ») exclamation qui sera constamment proférée jusqu'au jet des pierres. Arrivé à La Mecque, il tourne sept fois autour de la Kaaba (*tawâf*), pénètre dans la cour du sanctuaire, baise (ou, si la foule est trop dense, touche) la pierre noire ; puis, nouvelles tournées rituelles autour de la Kaaba. Ensuite, le fidèle sort du sanctuaire et formule l'inten-

tion de satisfaire au rite du *sâ'y*, visite aux deux collines *Çafa* et *Marwa* : une partie du trajet se fait à vive allure — rite païen que l'Islam explique par diverses légendes, notamment celle-ci : Agar aurait couru sept fois entre ces collines, cherchant de l'eau pour Ismaël.

Donc, visite à trois sanctuaires, voilà l'ancienne partie du rite (*omra*). Si le fidèle s'en contente, il se fait raser la tête et se délivre ainsi de toute interdiction rituelle. Mais s'il a formulé l'intention d'ajouter à la *omra* le *hadjdj*, il se maintient en état d'*ihrâm*. Au contraire de la *omra*, le *hadjdj* doit se faire en groupement général et ne commence qu'à date fixe. En voici le règlement.

1. Le 7 dhou'l-hidjdja : prêche dans la mosquée de la Kaaba ; le soir ou le lendemain matin, les pèlerins quittent La Mecque.

2. Le 8 : la procession des pèlerins se rend à Mina, puis à Mozdalifa, et fait halte à la colline de Arafâ ; la plaine, ordinairement déserte, se couvre de tentes et de baraques qui rappellent les foires de l'Arabie païenne ; beaucoup de pèlerins gravissent la colline en criant : « Labbaïka ! » ; la nuit se passe en prières ou en amusements.

3. La journée du 9 est le point culminant du *hadjdj* : journée d'adoration ; Houtsma compare cette halte à celle des Hébreux au Sinaï (Exode, 19, 10-15). Après que le soleil a passé le méridien, un *imâm*, à cheval, gagne le sommet de la colline de Arafâ, prêche et récite des invocations pieuses, au milieu de l'émotion générale. Dès que le soleil disparaît à l'Ouest derrière les montagnes, c'est l'*ifâda*, course éperdue et confuse, parmi les musiques, les coups de fusil et les fusées, vers Mozdalifa où l'on passe la nuit.

4. Le 10 : de très bonne heure, après une adoration et un prêche, départ pour Mina. Trois rites occupent cette journée : le pèlerin jette à l'un des trois tas de pierres (*djamra*) de Mina sept petits cailloux ramassés la veille

à Mozdalifa ; il immole ou fait immoler la victime (brebis, chèvre ou chameau, suivant ses moyens) qu'il a marquée en pénétrant sur le territoire sacré, victime dont la chair est donnée souvent aux pauvres (*çadaqa*, aumône ; le surplus restant sur place), immolation qui a lieu dans tout le monde musulman et qui correspond à la « grande fête » (*al-îd-al-kabîr*) du 10 et des trois jours suivants (*ayâm-at-tachriq*) ; enfin le pèlerin se fait raser la tête et se coupe les ongles (cheveux et ongles étant soigneusement enterrés) ; il se trouve alors à demi-désacralisé (*tahallot*) ; il ne l'est complètement qu'après avoir de nouveau visité les lieux sacrés de La Mecque, Mina, Çafa et Marwa.

Au pèlerinage à La Mecque, beaucoup de pèlerins ajoutent la visite du tombeau de Mahomet, à Médine, et parfois même un voyage à Jérusalem, ville des prophètes et de la mosquée d'Omar.

Ce pèlerinage au tombeau du Prophète conduit à mentionner ceux des Chiites aux tombeaux de leurs imâms (cf. p. 151 sqq.). Les villes saintes du chiisme sont Kerbêla (tombeau de Hosain), Nedjef (tombeau d'Ali, autour duquel les Chiites se font volontiers inhumér), Kazi-maïn, près Bagdad (tombeaux des 7^e et 9^e imâms), Samarra (tombeaux des 10^e et 11^e imâms, et souterrain du 12^e ; cf. p. 154). Ces villes saintes furent bien décrites par E. Aubin (*Perse d'aujourd'hui*, ch. XVI). Outre ces villes de Mésopotamie, deux sanctuaires en Perse : Méched (tombeau de l'imâm Riza), Koum (tombeau de Fatima, sœur de l'imâm Riza). L'on verra que le culte rendu par les Chiites aux imâms descendant d'Ali se ramène au culte des saints et des martyrs.

Pour en finir avec le pèlerinage à La Mecque, on y peut discerner trois éléments fondamentaux. D'abord un élément religieux : les musulmans y voient un sûr moyen d'obtenir les grâces divines. Ensuite, un élément de poli-

tique traditionnelle : le pèlerinage joue, du moins en principe, un rôle d'assemblée plénière des croyants. Enfin, un élément ethnographique : rites de sacrifice de chevelure, rites de passage et saisonniers, rites de déambulation se retrouvent plus ou moins nettement sous les actes successifs du pèlerinage ; et l'on ne saurait y insister ici, malgré l'importance et l'intérêt général de la question (sur ce point, cf. E. I., II, 212-214, et l'ouvrage de Gaudefroy-Demombynes).

B. *Prescriptions*

On a vu que le Coran contient un certain nombre de prescriptions, particulièrement dans les *souras* III, IV, V. Ces principes furent plus tard développés par le *fiqh*, et les usages locaux n'ont pas été sans influence sur ce développement. Gaudefroy-Demombynes ayant traité la question dans ses *Institutions musulmanes*, il n'y a pas lieu d'y revenir. Mais il n'est pas superflu d'énumérer les éléments d'organisation sociale qui paraissent dans le Coran.

Le Coran est peu tendre pour la femme « qui grandit dans les ornements et les parures et qui est toujours prête à disputer sans raison » (43, 17) ; femme et enfants détournent parfois l'homme de ses devoirs envers Allah (64, 14). Pourtant le Coran accorde le don de perfection à deux femmes (66, 11) : Asia, épouse de Pharaon, et Marie mère de Jésus ; Mahomet leur adjoindra son épouse Khadidja et sa fille Fatima. D'autre part, le Coran s'élève contre le mécontentement causé par la naissance d'une fille (16, 60) et condamne le paganisme qui enterrait vivantes les filles (81,8).

On sait que le Coran autorise un maximum de quatre épouses légitimes (4, 3), « filles honnêtes des croyants et de ceux qui ont reçu les Écritures » (5, 7) (sans compter les esclaves) pourvu que l'homme se trouve en état de subve-

nir à leurs besoins ; s'il en est incapable, il lui est permis d'épouser une esclave (4, 29) ; en aucun cas, il ne peut épouser une parente (4, 27), mais il a le droit d'épouser la femme répudiée par son fils adoptif (33, 37 : allusion à Zaïnab, répudiée par Zaïd, fils adoptif de Mahomet, puis épousée par celui-ci). Quant à l'épouse, elle n'apporte aucune dot ; on retrouve dans le Coran la coutume de l'Arabie païenne : octroi d'un cadeau à la fiancée (*mahr*) ; mais ce cadeau n'a plus son caractère primitif de prix d'achat : c'est une compensation qui reste attribuée à la femme, même en cas de rupture d'union (4, 23-25).

Le Coran abolit la coutume païenne du lévirat : la veuve peut disposer d'elle-même et se remarier au bout d'un délai de 4 mois et 10 jours (2, 234). De même, la femme répudiée doit laisser passer le temps de trois menstrues avant de se remarier (2, 228), délai durant lequel le mari garde le droit de la reprendre.

Chez les Arabes païens, le droit de rompre le mariage appartenait exclusivement à l'homme ; on vient de voir que le Coran laisse son douaire à la répudiée ; on y trouve encore d'autres prescriptions relatives à la séparation des époux, qu'elle vienne de l'homme ou de la femme. Par exemple, il arrivait que l'époux, abusant du droit de reprendre son épouse répudiée avant la fin du délai prescrit, la répudiait derechef, la contraignant ainsi à une nouvelle période d'attente — et cela dans l'espoir qu'elle abandonnerait son douaire ; à cet abus remédièrent deux versets du Coran (2, 229 sq.) : « La répudiation peut se faire deux fois... ; si un époux répudie sa femme trois fois, il ne lui est permis de la reprendre que lorsqu'elle aura épousé un autre et lorsque celui-ci l'aura répudiée ».

Quant aux enfants, leur sort est prévu en cas de divorce (*talâq*) : « Pour les femmes enceintes, attendez qu'elles aient accouché » (65, 64) et « Les mères répudiées allaiteront leurs enfants deux ans complets... ; le père est

tenu de pourvoir à la nourriture et aux vêtements de la femme... Si vous préférez mettre vos enfants en nourrice, il n'y aura aucun mal à cela, pourvu que vous payiez ce que vous avez promis» (2, 233). De même que le Coran condamne l'inhumation des filles vivantes, il interdit le meurtre des enfants « par crainte de pauvreté » (17, 33) ; quant aux orphelins, le Coran insiste sur les égards particuliers qui leur sont dus, sur l'honnête gestion de leurs biens en attendant que leur âge les mette à même d'en disposer (4, 2-6). D'autre part, il rappelle à plusieurs reprises les devoirs des enfants envers leurs parents (notamment 46, 14 sqq.).

À la famille se rattachent les esclaves. Le Coran recommande de les traiter avec bonté (4, 40) et réserve à leur rachat une partie des aumônes (9, 60) ; ils seront affranchis sur leur demande s'ils en sont jugés dignes (24, 33) ; il y aura de même affranchissement d'esclave lorsqu'un homme, ayant répudié solennellement son épouse en prononçant la formule : « Que ton dos soit désormais pour moi comme le dos de ma mère », voudra revenir sur sa décision (58, 1 et 4).

Les principes de l'hérédité se trouvent posés dans la *soura* IV (8 sqq. et 175) : il est superflu de donner l'analyse ou le texte de ces versets très précis.

Tout testament, tout engagement de payer une dette devront se faire en présence de deux témoins (*châhid*) qui, en cas de doute, attesteront par serment leur bonne foi (Coran, 5, 105 sq. et 2, 282). Il est permis de se délier d'un serment (66, 2) ; mais la violation d'un serment entraîne expiation : nourrir ou habiller dix pauvres, affranchir une esclave ou jeûner trois jours (5, 91). Le faux témoignage, qui est un crime (2, 277), doit être puni (24, 4). Le témoignage ne doit jamais être refusé (2, 283), fût-ce contre soi-même (4, 134).

Une expression : *hოდoud Allah* (« limites fixées par

Allah», « sepes legis») apparaît à plusieurs reprises dans le Coran et désigne les commandements, mais aussi les défenses (notamment 2, 183 : « Telles sont les limites établies par Allah ; n'en approchez point, de peur de les franchir », ou encore 65, 1). La loi pénale est fragmentaire dans le Coran. Des quatre peines ordonnées par la loi musulmane organisée (*chari'a*) : talion (*qiçaq*), rançon d'un meurtre (*diya*), peine déterminée légalement et ne varietur (*hadd*), punition infligée par le juge (*ta'zîr*), les deux premières figurent dans le Coran. D'après la loi, le châtiment (*adhâb*) est soit le droit privé d'un homme, soit le droit d'Allah : dans le premier cas, le châtiment s'inflige sur la demande du plaignant ; toutefois le Coran recommande de rendre le bien pour le mal (23, 98 ; 41, 34) et promet le paradis « à ceux qui pardonnent » (3, 128) ; il n'en a pas moins conservé la rançon et le talion qui datent du paganisme ; au reste, le châtiment représente une purification de la faute, sous l'Islam comme sous le paganisme.

Pour le talion, le Coran restreint la vengeance à la personne du coupable : « Le talion vous est prescrit pour le meurtre : un homme libre pour un homme libre, un esclave pour un esclave, une femme pour une femme » (2, 173) ; prescription sommaire qui laisse le champ libre à l'interprétation des autres cas ; le même passage admet, contrairement au paganisme, remise de la peine et versement d'une compensation, mais seulement pour un premier meurtre et non en cas de récidive. Le Coran rappelle (5, 49) les dispositions du Pentateuque relatives au talion et distingue l'homicide volontaire de l'homicide par imprudence, ce dernier excluant le talion qu'il remplace par une rançon (*diya*). Dans le premier cas, « celui qui tuera un croyant volontairement aura l'enfer pour rétribution ; il y demeurera éternellement » (4, 95). Le second cas se trouve réglé par un verset précédent : pour le meurtre involontaire d'un musulman ou d'un représentant d'une

nation alliée, affranchir un esclave et payer à la famille le prix du sang (à moins qu'elle n'y renonce) ; pour le meurtre d'un musulman d'une nation ennemie, se borner à l'affranchissement d'un esclave. Plus tard, la *diyya* devient exigible en cas de destruction de certains organes du corps.

En résumé, le Coran condamne nettement le meurtre (*qatl*) sauf en cas de guerre sainte (par ex. 5, 37). Quant au talion, les prescriptions coraniques adoucissent la pratique païenne.

L'interdiction du suicide n'est pas clairement formulée dans le Coran (4, 33) et ne se trouve précisée que dans les *hadith* (traditions) ; de même la mort par lapidation infligée à l'adultère apparaît postérieurement au Coran qui, moins sévère que le Lévitique, prescrit cent coups de fouet pour les deux coupables et, pour la femme, la réclusion perpétuelle (4, 19).

Par contre, pour le vol, le Coran se montre plus sévère que le paganisme : le vol était alors considéré comme infamant quand il lésait un hôte ou un membre de la tribu, mais bénéficiait de l'impunité ; le Coran donne ordre de couper les mains du voleur (*sâriq*) ou de la voleuse (5, 42) : innovation qui semble d'origine persane. L'usure est formellement interdite par plusieurs versets (par ex. 2, 276 sqq.).

Les interdictions alimentaires apparaissent dans une série de passages. Pour le vin (*khamr*) l'interdiction ne fut pas immédiate : le P. Lammens a montré qu'à l'exception de quelques localités, le sol de l'Arabie semble peu favorable à la culture de la vigne ; le vin était probablement importé de Syrie et d'Irak par les chrétiens et les juifs qui le vendaient parmi les tribus ; du vivant de Mahomet, Mecquois et Médinois s'adonnaient volontiers à l'ivresse (et au jeu) qui entravaient parfois les pratiques religieuses. Aussi le Coran, après avoir d'abord considéré le

vin comme une faveur divine (16, 69), met les croyants en garde contre les dangers du vin et du jeu (2, 216 et 4, 96) ; finalement, le vin et les jeux de hasard sont prohibés (5, 92). Judaïsme et christianisme ne sont peut-être pas sans influence sur cette interdiction du vin. Les poèmes bachiques des littératures musulmanes montrent qu'elle ne fut pas toujours rigoureusement observée.

Les autres interdictions alimentaires se trouvent groupées notamment dans un verset (5, 4 : animaux morts (*maïta*), sang, chair de porc ; animaux suffoqués, assommés ou tués accidentellement, ou dévorés en partie) ; il semble que, dès le paganisme, les Arabes aient évité de manger le sang des animaux, et cela par crainte rituelle ; il n'y a pas lieu d'invoquer ici une influence juive.

Ce même verset se termine par l'interdiction de partager les bêtes immolées « en consultant les flèches », flèches déjà mentionnées (5, 92) avec le *maïsir* et les pierres levées. Selon les commentateurs, le *maïsir* désigne les jeux de hasard en général ; quant aux flèches (*azlâm*), c'était un jeu de hasard remontant au paganisme : on partageait un chameau en un certain nombre de parts, distribuées suivant les flèches attribuées aux joueurs et tirées d'un sac ; à ce jeu, les Arabes païens allaient parfois jusqu'à perdre tous leurs biens et même à engager les membres de leur famille. Quant aux pierres levées (*ançâb*), c'étaient les idoles autour desquelles les Arabes païens tournaient rituellement, après les avoir arrosées de libations ; les tournées autour de la Kaaba et de la pierre noire en sont une survivance.

Ces idoles dont le Coran interdit le culte (par ex. 6, 74 ; 14, 38) amènent à la question, si controversée, de la prohibition des images (*çoura*) — prohibition qui n'est du reste pas particulière à l'Islam : l'Église chrétienne d'Orient l'a connue momentanément avec les Pauliciens, sous le règne de Léon III. Contrairement à l'opinion cou-

rante, elle ne se trouve pas formellement exprimée dans le Coran : l'on peut néanmoins en trouver l'origine dans certains versets (par ex. 3, 4 ; 7, 10 ; 40, 66) qui présentent Allah comme le « modelleur » par excellence (*moçawwir*, synonyme de *bâri'*, « créateur ») — de même, dans l'ancienne littérature hébraïque, Jéhovah (Yahvé) est appelé « le potier » (héb. : *yocer*, parent du *moçawwir* arabe). De cette conception, les *hâdith* (traditions) tirèrent cette conséquence : les créateurs de figures sont des imitateurs d'Allah qui méritent d'être punis. En fait, la loi élaborée d'après la *sunna* et les *hadith* défend la reproduction des créatures animées, non celle des arbres et des objets (par ex. les mosaïques de la mosquée de Damas). Certains juristes ont distingué les effigies d'animaux faites sur des objets qu'on foule (tapis, coussins) et les effigies faites sur un mur ou un vêtement : ils admettent les premières et rejettent les secondes. D'autres ont interdit les poupées. Mais, pratiquement, cette prohibition n'a pas été plus observée que celle du vin : l'art musulman multiplia les figures d'hommes et d'animaux (par ex. les peintures des thermes d'Amra en Transjordanie, les boiseries du *maristan* de Kalaoun au Caire, la fontaine aux lions de l'Alhambra de Grenade, les enluminures de manuscrits et les imageries populaires représentant le Prophète et les membres de sa famille) ; aujourd'hui, la photographie devient courante parmi les musulmans.

En outre, on attribue couramment au Coran l'institution d'une pratique dont il ne souffle mot : la circoncision (*khitân*). Snouck Hurgronje a justement écrit que « pour la masse inculte des musulmans, aussi bien que pour le plus grand nombre des non-musulmans... l'abstention de viande de porc et la circoncision sont devenues dans une certaine mesure le critérium de l'Islam ». En fait, la circoncision, dans laquelle on voit aujourd'hui un rite de passage, était pratiquée dans l'Arabie primitive, si l'on

s'en rapporte à l'ancienne poésie et aux traditions. Les divers rites ne s'accordent pas entièrement sur la manière de la pratiquer ; il s'y ajoute des cérémonies qui diffèrent suivant les pays. Ce qu'il faut retenir, c'est que les enfants, garçons et filles, sont circoncis à un âge qui varie de leur septième jour à leur quinzième année, et que cette opération se conjugue parfois avec d'autres rites de passage : première coupe de cheveux (*'aqîqa*), limage des dents, fin de l'étude du Coran — rites qui mêlent à l'Islam des pratiques bien antérieures.

CHAPITRE V

L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE ET PHILOSOPHIQUE

L'Islam, pas plus que les autres religions, ne pouvait demeurer immuable. On a déjà constaté que si l'orthodoxie ne subit pas d'atteintes tant que Mahomet vécut, les germes de dissidence apparurent presque aussitôt après sa mort. On peut trouver à ces dissidences trois causes principales :

1. Les tendances au prophétisme particulières aux Sémites (prophètes hébreux, *hanifs* précurseurs de Mahomet, faux prophètes qui le suivirent).
2. Les controverses relatives au principe du califat (kharedjisme, chiisme).
3. Les controverses relatives à la divinité (rationalistes, mystiques).

De ces mouvements naquirent les sectes musulmanes. A ce sujet, il importe de rappeler qu'il ne faut pas confondre *rites* et *sectes*. On sait que les musulmans orthodoxes se rattachent à l'un des quatre rites (ou méthodes juridiques, *madhhab* : malékite, chaféïte, etc. ; cf. p. 97). Au contraire, la secte (*firqa*) est un groupement dont les membres, s'opposant à l'*idjmâ* (consensus) sur les questions fondamentales, s'écartent de la *sunna* orthodoxe et forment une église dissidente.

Goldziher a démontré que « l'on attribue d'ordinaire à

l'Islam une diversité et une multiplicité de sectes beaucoup plus grandes que ne le permet une saine appréciation des réalités » ; d'après une tradition (*hadith*), le judaïsme possède 71 vertus, le christianisme 72, l'islam 73 ; ces 73 vertus, la théologie musulmane les transforma peu à peu en 73 *branches* ; et par suite d'un malentendu, ces branches devinrent 73 sectes dont une seule, celle des sunnites orthodoxes, doit échapper à l'enfer ; du reste, à cette interprétation draconienne s'opposa plus tard cette interprétation tolérante : une seule de ces 73 catégories, celle des *zindiqs*, sera précipitée en enfer.

D'autre part, les nombres 70 (multiple de 7) et 73 eurent toujours en Asie un caractère sacré, qui semble d'origine astronomique : 70 est le cinquième de l'année lunaire ; 73, le cinquième de l'année solaire. Cette conception, peut-être due à l'ancienne Perse, passa chez les Juifs (par ex. les soixante-dix semaines du Livre de Daniel), chez les chrétiens et les musulmans ; appliquée aux diverses religions, elle donna naissance à une tradition suivant laquelle la meilleure religion est celle qui compte le plus grand nombre de sectes.

Tendances au prophétisme. — On a déjà vu que, dès le califat d'Abou-Bakr, de faux prophètes apparurent en Arabie : il n'est pas inutile de marquer leurs tendances, dans la mesure où les historiens les font connaître. Du premier d'entre eux, Tolaïha, l'on possède quelques fragments qui semblent une imitation, sinon une parodie, du Coran ; abandonné de ses partisans, il fut battu par les musulmans et s'enfuit en Syrie.

Puis une prophétesse, Sadjah, souleva sa tribu, prêchant en prose rimée à la façon des devins du paganisme (*kāhin*) ; ses sectateurs dispersés, elle s'enfuit au Yamâma où elle rejoignit un personnage plus redoutable : Mosaï-lama.

Celui-ci appartenait à la tribu des Banou-Hanifa, tribu en partie chrétienne et principalement adonnée à l'agriculture ; il se proposa, semble-t-il, de créer une religion basée sur des idées chrétiennes, appelant son dieu : *Rahmân* (« miséricordieux »), expression qui pourrait être d'origine chrétienne et qui apparaît temporairement dans le Coran (cf. p. 83). La résistance désespérée de ses partisans continua même après qu'il eut succombé dans une bataille.

Un autre faux prophète, al-Aswad (« le Noir ») surgit au Yémen et s'empara de Sanaa, la capitale, où dominaient des métis, descendants des anciens conquérants perses alliés aux femmes indigènes ; trahi par la veuve d'un gouverneur perse qu'il avait épousée, il fut assassiné. Al-Aswad semble, plus encore qu'un faux prophète, un instrument de la pénétration arabe dans un pays qui restait sous l'influence persane ; ce fait même conduit à constater que, pour la première fois, la politique se mêle à la religion.

Du reste, cette influence de la politique allait se manifester plus franchement à propos de la succession califale. On se souvient des désordres et des difficultés qui, sitôt après la mort de Mahomet, ébranlèrent la communauté : tout d'abord, grâce à l'énergie d'Omar, qui impose Abou-Bakr puis règne en personne, l'orthodoxie est sauvée ; ensuite, sous Othman, la lutte commence entre les deux branches de la famille Koraïchite, et cette lutte atteint son paroxysme sous Ali. Alors se manifestent les premiers mouvements sectaires d'origine nettement politique.

Le Kharidjisme. — Le plus ancien de ces mouvements est le Kharidjisme, né de la proposition d'arbitrage entre Ali et Moawiya qui interrompit la bataille de Siffin (cf. p. 44) ; on se souvient qu'un groupe de combattants, récusant la justice des hommes, proclamèrent que « le ju-

gement appartient à Dieu seul » ; ils se retirèrent dans le village de Haroura, aux environs de Koufa (d'où leur nom primitif de Harourites) : le résultat de l'arbitrage connu, de nombreux partisans d'Ali sortirent de Koufa pour rejoindre les dissidents (d'où leur nom, plus connu, de Kharidjites, dérivé de *kharadja*, « sortir »). Des non-Arabes, trouvant une occasion de revendications, vinrent grossir leurs rangs. Il est inutile de rappeler combien Ali éprouva de peine à les réduire, avant d'être assassiné. Sous les Omayyades, en dépit de l'administration méthodique et vigoureuse de Moawiya, les Kharidjites fomentèrent, notamment à Koufa et à Basra, des révoltes qui furent noyées dans le sang : les martyrs kharidjites deviendront, tout comme les martyrs chiites, l'objet d'un véritable culte ; mais les Kharidjites ajouteront à ce culte l'obligation de la vengeance (peut-être résidu de paganisme). Il y eut plusieurs années de guerilla : les Kharidjites, presque tous excellents cavaliers (comme les Parthes) infestaient la Basse-Mésopotamie et se réfugiaient au besoin dans les montagnes de Perse. Ils combattirent Ibn-az-Zobair (cf. p. 47) aussi bien que les gouverneurs des Omayyades. C'est après la mort du calife Yazid qu'ils commencèrent à se diviser en sectes secondaires, notamment celles des Azraqites, des Çofrites (*Çufriya*) et des Ibadites (*Abadhiya*, *Ibadhiya*).

Les Azraqites, fanatiques massacreurs de tous les non-musulmans qui refusaient de se convertir, menacèrent gravement l'unité du califat en organisant un véritable État dans le Sud de la Perse ; après une série de campagnes, ils furent exterminés à la fin du vi^e siècle. Vers la même époque, les Kharidjites envahissaient le Sud de l'Arabie.

Les Çofrites furent, semble-t-il, les premiers parmi les Kharidjites à tenter une exposition systématique de leurs principes religieux ; occupant une position intermédiaire

entre les Azraqites et les Ibadites, ils admettent l'abstention temporaire de la guerre contre les autres musulmans, la dissimulation de la foi par mesure de prudence (*taqiya*), et rejettent le meurtre des enfants des infidèles ; de même, leur morale est moins brutale que celle des Azraqites. Sous les derniers Omayyades, les Çofrites étaient répandus dans tout l'Islam, y compris le Maghreb où ils concoururent avec les Ibadites au soulèvement général des Berbères.

« Les Kharidjites... reprirent contre Damas la vieille lutte de l'Afrique contre Rome et Byzance... C'est par eux seuls que les deux tiers de l'Afrique du Nord furent islamisés et en même temps armés contre l'orthodoxie musulmane » (Masqueray).

Les Çofrites devaient être absorbés par les Ibadites. Ceux-ci représentent l'élément modéré et tardif du Kharidjisme : sous le règne du dernier calife omayyade, ils se soulevèrent en Arabie, contribuant involontairement au succès des Abbassides ; délogés des villes saintes, ils se maintinrent dans l'Oman et se répandirent, d'une part dans le pays de Zanzibar, d'autre part en Afrique du Nord où, de concert avec les Çofrites, ils amenèrent les Berbères à rejeter l'orthodoxie. On a déjà vu comment les Berbères, excédés par les dédains des gouverneurs califiens, s'éprirent d'une doctrine proclamant l'égalité absolue entre musulmans ; des ambitions dynastiques purent alors se manifester ; Ibadites et Çofrites se disputèrent Kairouan dont un Ibadite d'origine persane, Ibn Rostam, devint gouverneur : quelque temps après, les Kharidjites tenaient toute l'Afrique du Nord qui menaçait de se séparer de l'Empire ; les gouverneurs abbassides ne parvinrent à rétablir l'ordre qu'en 772, après une série de pénibles campagnes. Toutefois le Kharidjisme ibadite ne disparut pas du Maghreb : la dynastie des Rostamides se maintient à Tahert pendant plus de 130 ans, jusqu'au

triomphe des Fatimides ; à partir de 909, ceux-ci forcèrent les Ibadites à se réfugier au Sahara ; par la suite, les Ibadites furent divisés par des schismes politiques et religieux ; mais leurs communautés sont encore florissantes à Djerba, au Djébel-Néfousa, à Ouargla et surtout au Mزاب où ils fondèrent plusieurs villes et surent fertiliser le désert ; leurs communautés maghrébines entretiennent des relations suivies avec leurs communautés de l'Oman et de Zanzibar. L'imâm de Mascate est ibadite.

L'ibadisme est le dernier vestige du Kharidjisme dont la puissance offensive, d'abord combattue par le général Haddadj (cf. p. 47) et ses lieutenants, ensuite compromise par l'intransigeance même de la doctrine, s'éteignit au milieu du viii^e siècle. Par la suite, l'activité des Kharidjites dévia peu à peu vers le commerce et vers la composition d'ouvrages théologico-juridiques et historiques. Du reste, le mouvement n'était pas hostile à l'intellectualisme : sous les premiers Abbassides, plusieurs savants et littérateurs se réclamaient du Kharidjisme qui possédait ses poètes et ses orateurs.

Quant aux doctrines, elles ne furent jamais codifiées et subirent les variations des nombreuses sous-sectes. Mais elles ont joué leur rôle dans le développement de la théologie musulmane (rapports avec le motazélisme, cf. p. 165). En règle générale, les Kharidjites apparaissent comme les puritains de l'Islam : on sait déjà que certains d'entre eux vont jusqu'à rejeter comme trop frivole le 12^e chapitre du Coran qui conte l'histoire de Joseph et de l'Égyptienne, thème développé plus tard avec prédilection par les poètes persans et turcs. A cela près, le Coran, parole incréée d'Allah, contient toute science et doit être interprété littéralement. Moins rigoristes envers l'adultère que les orthodoxes qui exigent sa lapidation, ils sont beaucoup plus sévères pour le culte et pour la foi : tandis que les orthodoxes se bornent à la purification corporelle

comme condition préalable de la prière, les Kharidjites ajoutent obligatoirement à cette purification la parfaite pureté de conscience. De même, ils considèrent la foi comme inexistante si elle n'est justifiée par les œuvres, et ils n'admettent pas de degrés dans la foi : quiconque commet un péché capital perd sa qualité de croyant et doit même, aux yeux des extrémistes, être définitivement rejeté de l'Islam et massacré avec sa famille.

Pratiquement, ils condamnent le luxe, quel qu'il soit, et proscrivent musique, jeux, tabac et boissons spiritueuses.

Mais c'est par leurs théories politiques que les Kharidjites agissent le plus vigoureusement sur les destinées de l'Islam. Ils furent toujours unanimes au sujet du califat, question qu'on trouve à la base de toutes les divisions religieuses de l'Islam. A leurs yeux, tout croyant, fût-il un esclave noir, peut être élu calife — et *imâm*, directeur de la prière — s'il est juridiquement capable et s'il est pur de mœurs et de foi ; mais la communauté doit le déposer dès qu'il a démérité ou qu'il s'est fourvoyé : ainsi Ali après la bataille de Siffin. D'après ce principe, les Kharidjites choisirent parmi eux des califes avant lesquels ils ne reconnurent formellement qu'Abou-Bakr et surtout Omar. Bref, ils n'admettent qu'un califat électif et condamnent le principe de l'hérédité. Ils se trouvent donc en contradiction complète avec les Chiites, partisans d'Ali qui, on va le voir, tiennent pour un état théocratique fondé sur le droit divin. D'autre part, tandis que l'évolution du Chiisme l'amène insensiblement à enrichir d'éléments adventices la doctrine de l'Islam, le Kharidjisme au contraire se propose la restauration (rendue impossible par l'extension de l'Empire) d'un État idéal où régnera la justice suprême : il rejoint ainsi la notion de *mahdi* (cf. p. 155).

Le Mordjisme. — Mais, entre Kharidjites et Chiites, les Mordjites (*Mordjiya* : « ceux qui ajournent ») prirent une attitude modérée : contrairement aux partis extrêmes qui déclaraient nulle la foi non justifiée par les œuvres — et appliquaient ce principe aux califes omayyades —, les Mordjites professaient que la conduite pratique est secondaire, que la foi seule importe et qu'un croyant qui se conduit mal vaut mieux qu'un vertueux incrédule ; en somme, les Mordjites refusaient de juger les hommes et laissaient à Dieu ce soin (d'où leur nom) ; c'était légitimer les Omayyades. Opportunisme qui ne pouvait convenir ni aux Kharidjites ni aux Chiites.

Le Chiisme. — Il importe de s'élever contre une erreur fréquemment commise : l'opposition constante des termes *sunnisme* et *chiisme* amène à croire que les Chiites n'admettent pas la *sunna* du Prophète ; tout au contraire, le chiite fonde exclusivement cette *sunna* sur l'autorité des membres de la famille du Prophète, alors que les Sunnites orthodoxes admettent en outre le témoignage des Compagnons de Mahomet ; les Chiites sont en effet les « partisans » (c'est le sens du mot arabe qu'on a transcrit « chiites ») de la famille du Prophète, à l'exclusion de toute autre autorité. Du reste, les recueils de traditions sunnites (*hadith*) et chiites (*akhbâr*) contiennent une majorité de traditions communes aux deux partis, et qui diffèrent seulement par les agents de transmission.

De même, si l'on met de côté le fond de la doctrine, sunnisme et chiisme ne sont pratiquement séparés que par des divergences secondaires de liturgie. Une seule différence capitale dans le droit matrimonial : le chiisme admet le mariage temporaire (tombé du reste en désuétude) : ce mariage, usité dans l'Arabie païenne et toléré par Mahomet à ses débuts, se délie automatiquement à l'expiration du délai fixé d'un commun accord par les

deux conjoints ; l'abolition de ce mariage ayant été prononcée par Omar, que les Chiites ne reconnaissent pas, ceux-ci n'eurent aucune raison de renoncer à leur tolérance.

Toutefois, de cette tolérance particulière, il ne faut pas déduire que le rigorisme des Chiites est inférieur à celui des Sunnites : par exemple, les Chiites dévots, interprétant à la lettre la parole coranique : « Les polythéistes sont impurs » (9, 28), évitent soigneusement tout contact avec un non-musulman et vont jusqu'à briser les récipients qu'il a touchés. Cette intransigeance est particulièrement manifeste chez les Métoualis (*motawâli*, « partisan »), chiites de Syrie, qui se nomment eux mêmes Djafarites (du nom du 6^e imâm Djafar, codificateur du *fiqh* imâmite).

Autre remarque préliminaire : il n'est pas inutile de rappeler que le Chiisme est d'origine arabe (et non iranienne), politiquement parlant. Quant à la doctrine religieuse du Chiisme, certains de ses éléments — notamment sa base théocratique et la croyance au retour de l'imâm caché — semblent judéo-chrétiens (sans parler de détails qui font admettre des influences zoroastriennes, néo-platoniciennes et manichéennes). Ce qui fit attribuer parfois au Chiisme une origine iranienne, c'est qu'il devint au xvi^e siècle, en Perse, religion d'État (cf. p. 201). En outre, une tradition qui avait cours en ce pays ne fut pas sans influence sur le ralliement des Persans au chiisme : Hosain, fils d'Ali (le martyr de Kerbéla) aurait épousé la fille du dernier roi sassanide de Perse, faite prisonnière au cours de la conquête ; donc, par cette tradition, les descendants d'Ali bénéficiaient d'une double légitimité. Or, la base du Chiisme, en politique, est le légitimisme : Ali fut injustement écarté du califat, de même que ses descendants. Les Chiites, on l'a vu, accusent les Sunnites d'avoir supprimé les versets coraniques et les traditions

qui établissaient les droits d'Ali au califat : d'après une de leurs plus célèbres traditions, le Prophète, devant plusieurs de ses compagnons, aurait formellement reconnu Ali pour son successeur ; l'anniversaire de cette investiture devint même une des fêtes du calendrier chiite (*id-al-ghadir*), fête à laquelle s'ajoute l'*achourâ*, anniversaire du massacre de Hosain et de sa famille à Kerbéla (pour l'*achourâ* sunnite, cf. p. 123). Aux yeux des Chiites, Ali et ses douze descendants directs sont les véritables califes, ou plutôt les *imâms*. Car la notion d'imamat prend avec le chiisme une extension et une importance spéciales : alors que l'imâm du sunnisme orthodoxe est le chef spirituel et temporel désigné par élection ou par nomination humaines, l'imâm chiite (héritier de la mission du Prophète) est constitué tel en vertu d'une désignation divine qui, d'après une tradition chiite, se serait produite par l'intermédiaire de Mahomet ; il est imâm substantiellement, grâce à une émanation mystérieuse qui, depuis Adam, passe d'un imâm à l'autre. Bref, l'imâm sunnite est un chef ; l'imâm chiite est un pontife. Les Chiites extrémistes donneront un étrange développement à cette notion de l'imâm qui s'oppose absolument à la théorie Kharidjite.

« La doctrine des Chiites est la suivante : les douze imâms sont infaillibles ; chacun d'eux opéra des miracles ; ...chacun d'eux, au moment de mourir, en a désigné un autre qui lui succède en qualité d'imâm, et cela jusqu'à ce qu'on parvint à Hasan ibn Ali al-Askari : celui-ci transmet l'imamat à son fils en déclarant : « Il est le *mahdi* et le Maître du Temps » ; ce dernier naquit à Samarra, l'an 255 (869) ; il y a là un souterrain où, dit-on, il disparut ; les gens vont en pèlerinage à ce souterrain (Abou'l-Maali).

En somme, le Chiisme réunit en Ali et ses descendants le principe de l'hérédité royale et le principe de la prophétie. Il s'ensuit que l'existence d'un imâm est indispensable en tout temps : la lignée directe d'Ali s'arrête au 12^e imâm ;

mais celui-ci n'est pas mort : il s'est retiré dans un lieu secret où il attend son heure.

De plus, les imâms, de par l'émanation divine, sont impeccables et infaillibles, attributs que l'orthodoxie réserve exclusivement aux prophètes. Or, de cette infaillibilité découle une conséquence formulée par Goldziher : alors que le Sunnisme est une église d'*idjmâ* (consensus) le Chiisme est une église d'autorité. Et c'est là peut-être ce qui sépare le plus les deux doctrines. En effet, d'une part, le Sunnisme considère que, depuis l'organisation des écoles orthodoxes, l'*idjtihâd* (opinion personnelle, issue de la libre discussion des principes de la loi) est remplacé par le *taqlid* (acceptation docile d'une autorité) ; d'autre part, le Chiisme, proclamant l'impuissance de la raison humaine en matière de dogme, ne peut admettre le consensus (*idjmâ*) comme criterium et doit maintenir l'*idjtihâd* ; car les docteurs qui le pratiquent (*modjtahid*) ne sont que les organes de l'imâm caché : c'est lui qui parle par leur bouche ; d'où leur autorité, bien supérieure à celle des *olamâ* (*uléma*, docteurs sunnites) : le *modjtahid*, naguère encore, avait le droit de censurer même les actes du Châh. Les grands *modjtahid* résident dans les villes saintes du Chiisme (cf. p. 133).

Il est évident que les califes ne pouvaient voir d'un œil favorable le développement d'une telle doctrine. Aussi réprimèrent-ils rudement les tentatives de ses partisans ; et ces répressions donnèrent vite au Chiisme un aspect d'« église souffrante ». En face des Omayyades, préoccupés surtout de pouvoir temporel, les Alides s'étaient posés en champions de l'Islam spirituel. Quant aux Abbassides, les partisans des Alides ne pouvaient leur pardonner d'avoir astucieusement utilisé leur concours pour renverser les Omayyades (cf. p. 51) ; en dépit des honneurs que les Abbassides accordèrent à certains des imâms, le Chiisme apparaissait comme un élément d'opposition,

comme une protestation contre l'illégitimité des califes. Le Chiisme eut donc une véritable « vie cachée » qui provoqua chez ses partisans l'éclosion d'une tendance à dissimuler sa croyance et à se dispenser des prescriptions du culte, en cas de danger. A vrai dire, cette tendance (*taqiya* ou *kitmân* : restriction mentale) n'est pas particulière au chiisme : on en trouve déjà des traces dans le Goran (3, 27 ; 16, 108) ; le Sunnisme hanéfite, et même le Kharidjisme, l'estiment licite ; mais, malgré les réserves des théoriciens, la *taqiya* fut pratiquée par les Chiites à tel point qu'elle devint une des marques distinctives de ses partis extrêmes ; il est juste d'ajouter qu'elle résulta d'une contrainte due aux circonstances, et non d'un libre choix ; il s'agissait avant tout d'éviter des représailles et des effusions de sang.

Contraint de renoncer à l'activité politique, le Chiisme élaborait secrètement sa doctrine et, comme le Kharidjisme, donna naissance à des sectes nombreuses. Certaines devaient fournir au Chiisme l'influence politique qu'il avait cherchée vainement.

Mais, avant ce succès, l'échec politique du Chiisme engendra l'un de ses éléments constitutifs : l'idée de la Passion et de la Rédemption (idée génératrice d'œuvres dramatiques persanes, rappelant nos *mystères* médiévaux par leur caractère religieux et populaire, œuvres où le sublime apparaît parfois) ; l'imâm doit nécessairement finir par le martyr (et, de fait, tous moururent de mort violente, à en croire les historiens) ; mais la présence d'un imâm étant nécessaire au monde en tout temps, le dernier des imâms n'est pas mort ; il est seulement absent et doit revenir un jour. En attendant la fin de son absence (*ghaï-ba*), la communauté chiite se considère comme toujours dirigée par l'imâm invisible auquel chacun doit jurer fidélité : ainsi, en 1910, le Parlement persan commença ses travaux en présence de l'imâm caché. Sur son retour

futur (*radja*), les Chiïtes sont en majorité d'accord. Mais ils diffèrent sur le nombre des imâms et sur la personne du dernier d'entre eux, « l'imâm caché ». Tandis que les Imâmrites ou Duodécimains croient à une succession de douze imâms, les Zaïdites s'arrêtent au cinquième de ces imâms, les Ismaïliens ou Septimains au septième.

Les Zaïdites sont, parmi les Chiïtes, les moins éloignés de l'orthodoxie ; ils fondèrent dans l'Yémen un imamat indépendant et électif qui s'est maintenu depuis 860, malgré les incursions ottomanes. Leur nom dérive de Zaïd, un petit-fils de Hosaïn qui, revendiquant les droits des Alides, fut tué par les soldats omayyades (740). Ils rejettent le mariage temporaire (cf. p. 149), nient l'infusion divine en l'imâm et n'attendent pas le retour de l'imâm caché : depuis la mort de Zaïd, l'imamat doit être électif et non héréditaire.

Au contraire, pour les Imâmrites, qui forment le gros des Chiïtes, le retour de l'imâm caché constitue un dogme : le douzième imâm, Mohammed, né en 873 et disparu mystérieusement, doit surgir, le moment venu, pour jouer le rôle de *mahdi*. L'Imâmisme deviendra plus tard la religion officielle de la Perse (cf. p. 201) : triomphe préparé de longue date, depuis que la tolérance des Samanides avait permis au Chiïsme de reparaître au grand jour (début du x^e siècle) ; la partie fut gagnée par le Chiïsme lorsque les Bouïdes entrèrent à Bagdad, un demi-siècle plus tard. Alors furent composés les « quatre livres », recueils de traditions chiïtes qui font pendant aux six recueils de traditions sunnites : ceux des Imâmrites qui admettent, comme sources de la loi, ces quatre livres joints au Coran, sans recourir à l'*idjtihâd*, forment le parti des *akhhbari* (partisans de la tradition) ; mais les Imâmrites sont en majorité *oçouli* (partisans des méthodes spéculatives). On a vu quelle indépendance ont conservée les *modjtahid* persans.

Donc, pour les Zaïdites, l'imâm bénéficie de la direction

divine, sans toutefois qu'une parcelle divine s'infuse nécessairement en lui ; pour les Imâmites, l'imâm est un homme porteur d'une substance lumineuse ; mais pour les Chiites extrémistes, cette immanence (*holoul*) est absolue : il s'agit d'une union substantielle de la divinité à l'imâm qui finit même par devenir dieu.

Avant de jeter un regard sur l'activité doctrinale et politique de ces extrémistes, il convient de s'arrêter un instant à l'idée du retour de l'imâm caché, génératrice de certains mouvements mahdistes.

Le Madhisme. — On a vu (p. 109) que l'idée du *mahdi*, restaurateur de la justice qui précédera la fin des temps, paraît relativement imprécise et tardive dans le Sunnisme. Cette idée fut, semble-t-il, d'abord appliquée à la personne de Jésus, puis à celle de Mahomet qui aurait déclaré : « Plus de prophète après moi » (théorie reprise par Casanova) ; le *mahdi*, devant porter le même nom que le Prophète, doit être une réincarnation de Mahomet. On retrouve donc ici les idées d'incarnation chères au Chiisme avancé.

Le Coran contient, on le sait, toute une série de versets relatifs à l'heure dernière (notamment 77, 7 ; 54, 1), versets rappelant l'Apocalypse s'ils n'en dérivent indirectement. Ces versets engendrèrent des traditions (*hadith*) nombreuses dont l'une prêtait à Mahomet les paroles suivantes, ouvrant la porte à toutes les tentatives des imposteurs : « Le monde ne disparaîtra pas avant que mon peuple soit dirigé par un homme de ma famille dont le nom sera le même que le mien ».

On peut dire que le Chiisme accapara l'idée mahdiste au profit d'Ali, membre de la famille du Prophète et de ses descendants : chez les Chiites extrémistes, Ali se transformera même en une divinité qui commande à la foudre et qui fait songer à l'Indra hindou (cf. Ibn Khal-

doun, I, 404). Peu à peu, le *mahdi* deviendra, non plus un membre de la famille de Mahomet, mais un membre de la famille d'Ali : autrement dit, l'imâm caché, ou le descendant de Fatima (Fatimide) attendu, celui qu'un auteur (cité par Ibn Khaldoun, II, 198) définit ainsi : « Le Fatimide est le Messie appartenant à la famille de Mahomet ».

Obaïd-Allah sut profiter de ces traditions pour fonder la dynastie des Fatimides au début du x^e siècle (cf. p. 56). Deux siècles après, un nouveau mahdi se manifesta victorieusement en la personne d'Ibn Toumart, fondateur de la dynastie almohade (cf. p. 182). D'autres tentatives échouèrent au Maghreb (même au xix^e siècle) et en Égypte où deux mahdis se dressèrent l'un contre Bonaparte (1799), l'autre contre les Anglais (1883).

Du reste, l'idée messianique apparaît à toute époque, dans l'histoire de l'Islam : par exemple, Ibn Khaldoun rapporte que les gens de Hilleh (Mésopotamie) croyaient fermement au retour d'un Alide mort parmi eux et venaient chaque soir l'appeler par son nom, devant sa demeure, avec un cheval harnaché. Plus tard, sous les Séfévides de Perse, deux chevaux étaient tenus prêts, l'un pour le Maître de l'Heure, l'autre pour son vicaire Jésus. On pourrait citer bien d'autres exemples de cette croyance au *mahdi*. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'elle servit de tremplin, tantôt au socialisme, tantôt au théocratisme : ces deux aspirations sont celles des deux principaux groupements du chiisme avancé : Carmathes et Ismaïliens.

Carmathes et Ismaïliens. — Ces extrémistes (*gholât*) arrêtent la lignée des imâms au septième : d'où leur nom — entre autres — de Septimains. Voici l'origine de ce rejet des cinq derniers imâms. Vers 760, le sixième imâm, Djafar Çâdiq, jugeant indigne de l'imâmat son fils aîné Ismail, l'en déposséda au profit de son fils cadet ;

contrairement aux Imâmites, les Ismaéliens n'acceptèrent pas cette déchéance d'Ismaïl ; on eut beau faire courir le bruit de sa mort, ils lui restèrent fidèles : ses descendants, dispersés en Perse et en Syrie, répandirent sa doctrine, grâce à des missionnaires (*da'î*) qui prêchaient avant tout l'interprétation allégorique du Coran.

Durant un siècle, l'activité de la secte fut surtout religieuse. Mais l'intervention d'un de ces missionnaires, Abdallah, devait dévier cette activité vers des fins politiques. Soutenu par d'autres confrères, il sut imprimer à la propagande ismaélienne une extraordinaire impulsion. En effet, le *da'î* Hamdân Qarmath groupa les éléments ouvriers et paysans de la Mésopotamie, secouée tout récemment par une guerre servile : il les rallia à l'imâm caché qui devait satisfaire leurs tendances égalitaires et donna le branle à l'organisation d'un compagnonnage comportant des grades d'initiation (qu'on retrouve probablement à l'origine de la franc-maçonnerie occidentale). L'exposé des doctrines carmathes ne peut prendre place en ces lignes ; on le trouvera du reste dans un article de Massignon (E. I. : Karmates). Le mouvement, de Mésopotamie gagna l'Arabie et, tournant partiellement à un communisme vulgaire, aboutit à des excès qui provoquèrent l'intervention d'autres sectaires, eux aussi d'origine ismaélienne : les Fatimides.

Voici l'origine des Fatimides. Tandis qu'Hamdân Qarmath prêchait en Mésopotamie, un autre *da'î*, Abou-Abdallah, enthousiasmait les Berbères d'Ifrikiya en leur annonçant l'apparition prochaine de l'imâm caché. Il est impossible de détailler ici l'arrivée en Afrique d'Obaïd-Allah, le mahdi annoncé, son emprisonnement à Sidjil-massa, l'appui prêté au *da'î* par les Berbères Kétama contre les Aghlabides, la délivrance du mahdi et son intronisation en qualité d'émir des croyants, descendant d'Ali et de Fatima. Maîtres de l'Ifrikiya, les Fatimides diri-

gèrent aussitôt leurs ambitions vers l'Orient dont ils étaient sortis ; environ soixante-dix ans plus tard, ils implantaient pour deux siècles, au moins officiellement, l'ismaélisme en Égypte.

Pour résumer, il semble que le Carmathisme mit la doctrine de l'imâm caché au service d'une révolution sociale ; les Fatimides, à leur tour, rejetant ce socialisme, utilisèrent la propagande carmathe et la doctrine de l'imâm caché pour réaliser leurs desseins de domination politique.

La légitimité des califes Fatimides fut souvent contestée par les historiens musulmans : descendaient-ils vraiment d'Ali et de Fatima ? Mais si l'on examine le fond de la doctrine ismaélienne, on constate que la transmission régulière de l'imâmat n'y a plus l'importance que lui attribuent les Imâmites : ceux-ci considèrent que l'imâm doit être expressément désigné par son prédécesseur, et en ligne directe ; mais déjà les Zaïdites (p. 154) estiment que tout Alide a droit de revendiquer l'imâmat, afin de défendre la cause chiite ; enfin, aux yeux des Ismaéliens (Carmathes et Fatimides), l'imâmat se réduit à « un mandat impératif conféré au nouveau titulaire d'entre les initiés par une illumination soudaine de son intellect » (Massignon). A ce compte, la question de la légitimité des Fatimides passe à l'arrière-plan ; ils ont beau jeu pour se déclarer imâms et pour bénéficier de l'immanence divine, en attendant le jour où l'un d'eux, Hâkim, sera proclamé dieu.

D'autre part, un fait est capital dans l'évolution de l'ismaélisme : l'intervention continuelle (peut-être sous une influence gnostique) du nombre sept, nombre qui posséda toujours un caractère sacré (cf. p. 143 et E. I., art. *sab'*). L'ismaélisme établit entre l'homme et la divinité (comptant chacun pour un degré) cinq autres degrés constitués par les principes premiers : Raison universelle,

Ame universelle, Matière première, Espace, Temps (ce qui donne sept degrés) ; or, la Raison universelle s'est incarnée successivement en sept prophètes : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet, et enfin Mohammed, fils du septième imâm Ismaël. On voit ainsi l'abîme qui sépare l'orthodoxie de l'ismaélisme (sans parler de l'interprétation allégorique du Coran et de la croyance à la métempsycose) : tandis que l'orthodoxie considère Mahomet comme le dernier des prophètes dont le Mahdi viendra seulement *restaurer* l'œuvre à la fin des temps, l'ismaélisme abolit la mission de Mahomet, au profit d'un nouveau prophète. De plus, chacun de ces sept prophètes est suivi par sept imâms dont le premier accompagne toujours le prophète : aux cinq premiers prophètes s'attachent ainsi les imâms Seth, Sem, Ismaël, Aaron (dont le septième imâm est Jean-Baptiste le Précurseur), Simon Pierre ; à Mahomet se rattache Ali, suivi de ses six premiers successeurs, jusqu'à l'imâm Ismaël dont le fils Mohammed ouvre le septième cycle prophétique : il a pour imâms le propagandiste (*dâ'î*) ismailien Abdallah, suivi de ses deux fils, le quatrième imâm étant le premier calife fatimide Obaïd-Allah.

On conçoit aussitôt les conséquences de ce symbolisme arithmétique où l'on retrouve la doctrine néo-platonicienne de l'émanation : les califes fatimides ferment le septième cercle des imâms qui suivent le dernier venu des prophètes ; or, « des Ismaéliens logiques ne pouvaient se contenter de la suprême manifestation temporelle de la Raison universelle dans la personne de l'imâm fatimide ; le cercle devait être fermé : en 1017, ils crurent le moment venu pour que le calife fatimide Hâkim se révélât comme l'incarnation de Dieu même » (Goldziher). Ainsi se dégagait de l'Ismaélisme le druzisme (du nom de Darazi, familier du calife Hâkim et l'un de ses propagandistes).

On sait que les Druses habitent le Hauran, région mon-

tagneuse de la Syrie, théâtre de la prédication de Darazi ; ils attendent le retour de Hâkim, tout comme les Imâmites attendent le retour de l'imâm caché. Le druzisme, rite initiatique, s'abstient de toute propagande. La divinité, Hâkim, est unique, sans attributs ; le chiffre 7 intervient sous la forme de sept préceptes fondamentaux. Les Druses admettent la *taqiya* (restriction mentale) plus encore que les Chiites, ainsi que la métempsycose.

Du reste, la divinisation de Hâkim se heurta, dès qu'elle parut en Syrie (et cette hostilité devait durer des siècles) à une autre doctrine secrète existant alors depuis peu : celle des Nosaïris (actuellement, les Ansaryés ou Alaouïtes). Tandis que les Druses divinisent Hâkim, les Nosaïris — de même qu'une secte plus récente, celle des Ali-ilâhi — divinisent Ali. Ali, disent-ils, est « éternel dans sa nature divine ; notre dieu d'après la réalité profonde, bien qu'extérieurement notre imâm » ; ils croient à une trinité formée d'Ali, Mahomet et Salmân (Mahomet n'étant qu'une émanation d'Ali, de même que Salmân précurseur d'Ali). Sans entrer dans le détail de ces doctrines, il y faut noter l'intervention d'un élément qui s'y joint aux éléments gnostiques et islamiques : le paganisme ; on retrouve en effet sous la trinité des Nosaïris les triades païennes de l'antique Syrie ; de plus, les Alides reçoivent des attributs mythologiques : Ali devient le maître du tonnerre ; le sang de Hosain remplace, pour expliquer la rougeur du couchant, le sang d'Adonis tué par le sanglier. Rituellement, on retrouve dans le Nosaïrisme un curieux mélange de fêtes chiïtes et de fêtes chrétiennes (grandes fêtes et fêtes du propre des saints). Les tombes de leurs saints particuliers, entourées d'arbres qui sont aussi l'objet d'un culte, couronnent les hauts-lieux du pays. Le Nosaïrisme se perd ainsi dans un syncrétisme confus qui le fait rejeter par l'Islam orthodoxe, demeuré cependant tolérant envers l'Ismaëlisme dont voici l'évolution dernière.

Quinze années après la disparition mystérieuse du calife Hâkim (celui des Druses), les Fatimides reprirent leur titre d'imâm des Ismaïliens (1035) ; la doctrine ismaïlienne fut rétablie en Égypte comme religion officielle et s'y maintint jusqu'au renversement des Fatimides par Saladin, restaurateur de l'orthodoxie (xiii^e siècle ; cf. p. 190).

Mais dans l'intervalle, sous le règne du calife fatimide Mostancir, vint en Egypte un Ismaïlien persan, Hassan ibn Çabbah, envoyé par le *dâ'î* de l'Irak (1078). Alors se produisit un fait analogue à la déchéance de l'imâm Ismaïl (déchéance qui avait engendré l'Ismaïlisme primitif) : le calife Mostancir désigna comme héritier présomptif son fils cadet, au détriment de son fils aîné Nizâr. Hassan ibn Çabbah, sans doute par ambition politique, prit ouvertement parti pour Nizâr et fut expulsé d'Égypte. Mais il continua sa propagande en Syrie (région d'Alep), puis en Perse où, aidé de ses partisans, il s'empara du château d'Alamout et en fit son quartier général (1000) ; en peu de temps, il prit les autres châteaux du pays, en construisit de nouveaux et réduisit ses partisans à une aveugle soumission : il doublait son ascendant personnel en faisant absorber à ses affidés une mixture contenant du chanvre indien (*hachich* : d'où le nom *Assassins* qui leur fut donné) ; le *hachich* provoquait en eux des hallucinations paradisiaques dont Hassan profitait pour les pousser à l'assassinat des princes et des grands personnages qui combattaient sa puissance. Ces assassinats méthodiques s'étaient déjà produits en Islam : dès le viii^e siècle, les Étrangleurs avaient pratiqué l'interprétation allégorique du Coran et la mise à mort de leurs contradicteurs (E. I., art. *Idjli*).

Profitant des troubles qui suivirent l'arrivée des Croisés, Hassan parvint à constituer, malgré les sultans seldjoukides alors maîtres de l'Asie occidentale (cf. p. 187), une

principauté indépendante qui se maintint par la terreur sous le règne de huit grands-maîtres (1090-1256). Qu'on imagine une monstrueuse « affaire des poisons » pesant sur le quart de l'Asie.

Les Fatimides avaient ajouté logiquement à la doctrine de l'Ismaélisme un élément : l'obéissance passive à l'imâm. Le néo-ismaélisme de Hassan, organisation politique secrète plutôt que doctrine, donna à ce concept force de loi : l'étude du Coran (qui demeure la base) et son interprétation allégorique ne servent de rien si l'imâm ne les dirige en personne (*tâ'lim*). C'était fermer la porte à l'interprétation personnelle. Hassan, bien qu'il se déclarât le lieutenant de l'imâm fatimide d'Égypte, n'en était donc pas moins le maître absolu des corps et des consciences.

Mais un de ses successeurs, le quatrième grand-maître d'Alamout, alla plus avant, en brisant la continuité de la doctrine par une brusque évolution qui fait songer à celle du calife Hâkim : alors que ses prédécesseurs se donnaient seulement comme lieutenants de l'imâm du Caire, il se déclara tout à coup arrière-petit-fils de Nizâr (le fils du calife fatimide Mostancir dont Hassan ibn Çabbah avait autrefois revendiqué les droits) ; c'était rejeter l'obéissance du calife fatimide et devenir soi-même grand-pontife des Ismaéliens. Le grand-maître d'Alamout avait alors en son pouvoir non seulement les châteaux de Perse, mais encore ceux de Syrie dont ses émissaires s'étaient emparés peu à peu, profitant habilement des troubles politiques et s'appuyant au besoin sur les Chrétiens ; le « Vieux de la montagne » dont parlent les historiens occidentaux des Croisades n'est autre que le lieutenant en Syrie du grand-maître d'Alamout. Or un de ces lieutenants, Rachid-ed-Dîn Sinân, recommença en Syrie, un demi-siècle plus tard, l'aventure de Hassan ibn Çabbah en Perse : ayant rejeté à son tour l'obéissance d'Alamout, il pratiqua la

même politique d'assassinats mystérieux et força les Croisés et Saladin — qui avait alors renversé les Fatimides — à compter avec lui.

L'invasion mongole de 1256 (cf. p. 196) détruisit la puissance des Ismaïliens de Perse ; quant à ceux de Syrie, soumis quelques années après par les sultans mam-louks d'Égypte, ils survécurent obscurément : leurs descendants habitent encore autour des forteresses ruinées. On trouve d'autres faibles groupements en Perse, en Asie centrale, en Afghanistan, en Oman, à Zanzibar. Mais dans l'Inde, ils conservent leur puissance, sinon religieuse, du moins économique et forment la secte des *Khodjas* ; le chef actuel des Khodjas est Sir Mohammed Chah ibn Agha Ali, plus connu sous le nom d'Agha-Khan, 47^e imâm (du point de vue ismaïlien).

Donc l'Ismaïlisme, dérivé du Chiisme, influa puissamment sur les destinées de l'Islam, par les mouvements politiques qu'il engendra plus ou moins directement : Carmathes, Fatimides, Assassins. Mais de plus, doctrinalement, il a sa part dans l'évolution de la pensée islamique, notamment lorsqu'il se rencontre avec le motazélisme dans la négation des attributs divins et dans la prépondérance accordée à la Raison. Avant d'examiner la doctrine motazélite, il faut résumer brièvement celle de l'Ismaïlisme.

Dieu est dépourvu d'attributs et supérieur à toute conception ; mais par sa volonté, il s'est manifesté sous la forme de la Raison universelle — véritable divinité des Ismaïliens — dont l'attribut principal est la Science. A son tour, la Raison crée l'Ame universelle qui, de par son attribut essentiel (la Vie), donne naissance à la Matière première ; celle-ci reçoit passivement les diverses formes que lui imprime la Raison. Quant à l'âme, elle s'efforce sans cesse d'acquérir la Science, afin de s'élever à la nature de la Raison. A l'action de ces trois principes s'ajoute

celle de l'Espace et du Temps : leur action à tous porte sur la Matière universelle. Il y a donc, de Dieu même à celle-ci, sept principes premiers. Or ces principes (à l'exception de Dieu) se manifestent en la personne des prophètes et des imâms dont on a vu les sept cycles (p. 159).

L'initiation à la doctrine, fondée sur l'interprétation allégorique du Coran, comportait 7 degrés dont la majorité des Ismaïliens ne dépassait pas le deuxième, le *dâ'î* (missionnaire) gagnant le sixième. On atteignait rarement le septième. Allégorique était l'interprétation du paradis (état de l'âme parvenue à la science parfaite) et de l'enfer (état d'ignorance). L'enfer était provisoire, toute âme revenant sur terre par métempsycose (*tanâsohk*) jusqu'à ce qu'elle ait acquis la science sous la direction de l'imâm. Du reste, le mal devait disparaître, le jour où la création tout entière se serait assimilée à la Raison universelle.

Le système d'émanation des Ismaïliens se retrouve, à quelques modifications près, dans l'encyclopédie philosophique composée au x^e siècle par un groupe de savants arabes connu sous le nom de « Frères de la Pureté ». En outre, leur conception des cycles et leur symbolisme numérique reparurent avec la secte chiite des Horoufis (Hurûfi, « interprètes des lettres ») fondée au x^ve siècle, et dont les doctrines furent adoptées par les derviches Bektachis de l'Empire ottoman : chaque cycle est inauguré par l'apparition d'un Adam et terminé par un jugement dernier ; aux prophètes succèdent les saints qui annoncent les incarnations divines dont la première se produisit en la personne du fondateur de la secte ; les calculs basés sur la valeur des lettres de l'alphabet jouent dans la doctrine un rôle au moins aussi grand que chez les Ismaïliens ; le nombre 7 y garde toute son importance.

L'Ismaïlisme n'est pas seul à présenter des rapports avec le Motazélisme : Nallino (R. S. O., VII, 455 sqq.)

a noté des points de contact entre la dogmatique des Kharidjites ibadites et celle des Motazélites, la seconde ayant probablement subi l'influence de la première. Il est donc temps d'examiner le Motazélisme en lequel se cristallisèrent les tendances rationalistes nées de bonne heure en Syrie. Du reste, parallèlement à ces tendances, se développa, tout d'abord en Irak, un mysticisme ayant pour germe les visions eschatologiques du Coran. Du rationalisme sortira la philosophie musulmane ; du mysticisme, une série d'ouvrages édifiants et de grands poèmes.

Le problème du libre arbitre. — A la base du rationalisme, on trouve la question du libre arbitre, question fort obscure et contradictoire dans le Coran. L'homme est-il entièrement libre de ses actes, ou bien est-il dans la dépendance absolue de Dieu ? Question redoutable, car elle entraîne celle de la justice divine. Les exégètes du Coran se trouvaient fatalement amenés à la poser, moins par une aspiration à la libre pensée que par légitime désir de mieux comprendre leur religion.

Goldziher, examinant à ce sujet le contenu du Coran, reconnaît qu'aucune question ne s'y trouve traitée plus contradictoirement. La puissance d'Allah est absolue : il ne peut être interrogé sur ce qu'il fait (21, 23) ; bien entendu, « il ne fait de tort à personne » (4, 52) ; et pourtant, « Allah ouvrira pour l'islam le cœur de celui qu'il voudra diriger ; il resserre... le cœur de celui qu'il voudra égarer » (6, 125). En effet « comment une âme pourrait-elle croire, sans la volonté d'Allah ? » (10, 100).

A ces versets déterministes répondent d'autres versets qui parlent de libre arbitre : « Garde-toi de suivre tes passions » (38, 25) ; « nous avons d'abord dirigé le peuple de Thamoud, mais il préféra à la direction l'aveuglement » (41, 16) ; « chacun agit à sa manière » (17, 86) ; « celui

qui le veut, qu'il soit croyant ; celui qui le veut, qu'il soit incroyant » (18, 28).

Or, Goldziher a montré que, dans les versets où il est question de l'égarement du pécheur, Allah ne l'égare pas à proprement parler, mais se borne à le *laisser errer* (*adhalla*). Tel un voyageur perdu dans le désert, l'homme erre à l'aventure : s'il fait effort vers le bien, Allah lui tend une main secourable et le guide ; s'il fait le mal, Allah le laisse dans son égarement, mais sans l'y avoir mis tout d'abord ; conception qui se dégage nettement de ces paroles : « ...puisqu'ils n'ont point cru la première fois, nous les laisserons errer confus dans leur égarement » (6, 110). Bien plus, Allah *oublie* définitivement les impies qui ne se soucient plus de lui (7, 49 ; 9, 68 ; 45, 33).

Mais on ne pouvait demander aux théologiens des premiers temps une telle subtilité d'interprétation. Du reste, Grimme a constaté que Mahomet lui-même aurait évolué : du libre arbitre de la période mecquoise, il aurait abouti, après l'Hégire, à un fatalisme de plus en plus catégorique.

Or, de très bonne heure, dès la fin du 1^{er} siècle de l'Hégire, ce fatalisme abrupt, qui mettait sous l'absolu pouvoir d'Allah vice et vertu, châtiment et récompense, inquiéta le sentiment que les musulmans avaient de la justice. C'est d'abord en Syrie que les théologiens, en contact avec les Chrétiens, discutèrent le fatalisme absolu. Le fatalisme porte en arabe le nom de *qadar*, terme technique qui se joint souvent à celui de *qadâ*. On les interprète couramment ainsi : le *qadâ* est le décret universel et éternel d'Allah, le *qadar* est l'application de ce décret dans le temps ; le bien arrive par *qadâ*, tandis que les maux arrivent accidentellement par *qadar* (pour les interprétations secondaires, E. I., art. *kadâ*).

Des discussions relatives à ce *qadar* résultèrent deux doctrines contraires : celle des *qadarites* (ceux qui resreignent le *qadar* et non pas : les partisans du *qadar*)

déclarant que l'homme crée lui-même ses actes et, par suite, son salut ou sa damnation ; celle des *djabarites*, professant que les actes de l'homme sont, comme la nature inanimée, soumis à la contrainte divine (*djabr*).

Le qadarisme est donc la plus ancienne tentative pour arracher l'Islam aux conceptions traditionnelles, non par aspiration à la libre pensée, mais par pure conscience religieuse. Naturellement, il fut condamné par les Omayyades qui se servaient du fatalisme pour tenir en bride le peuple et qui faisaient proclamer par leurs poètes officiels que « leur domination était décrétée d'avance dans les arrêts éternels d'Allah ». Les Omayyades avaient du reste raison de combattre le qadarisme, car c'était le premier coup porté à l'orthodoxie, la première véritable innovation (*bid'a*).

Quelques années après l'avènement des Abbassides, sous le règne des califes Mançour et Mamoun, surgit un élément extérieur à l'Islam : la philosophie grecque. Les Nestoriens traduisirent du syriaque en arabe les œuvres de l'antiquité, d'abord les traités de médecine, ensuite des traités philosophiques. L'importance du rôle de ces traducteurs ne sera jamais exagérée : leurs travaux fournissaient aux Arabes, de génie plus lyrique que critique, des modèles d'argumentation dont les Persans, plus subtils, allaient leur apprendre à tirer parti. Cette philosophie, à vrai dire, était le produit d'un mélange bizarre, opéré surtout à Alexandrie, aux temps de l'hellénisme : combinaison de l'aristotélisme (philosophie du raisonnement logique fondé sur l'expérience) et d'un idéalisme platonicien surchargé de visions orientales. On ne peut songer à esquisser ici l'évolution de cette philosophie musulmane. « Les philosophes arabes, dépositaires de la science de leur temps, furent d'ailleurs en marge de l'Islam, bien qu'ils aient toujours prétendu en respecter tous les principes » (Gaudefroy-Demombynes

C'est alors que les théologiens, sentant le danger qui menaçait l'orthodoxie, apprirent à combattre la philosophie avec ses propres armes — la dialectique ; de cette méthode d'argumentation appliquée à la théologie sortit une véritable philosophie de la religion qui reçut le nom de *kalâm* (pratiqué par les *motakallimoun*). Les plus anciens représentants de ce *kalam* sont les Motazélites.

Les Motazélites. — Le mot signifie « ceux qui s'isolent », les solitaires. Il semble en effet qu'ils soient partis de l'ascétisme, tout comme les premiers mystiques, pour tourner ensuite, par l'abus du *kalâm*, à un rationalisme de plus en plus marqué : ascète est Wacil ibn Ata, mort en 748, fondateur de la doctrine, de même que son principal compagnon.

Le grand mérite des Motazélites est d'avoir fait appel à la raison (*aql*) comme critérium de la connaissance religieuse. Ce principe les conduisit à débarrasser l'idée monothéiste de tous les éléments populaires et traditionnels qui la surchargeaient. Bref, ils entendaient se tenir strictement aux notions de justice et d'unité divines.

On peut résumer ainsi leur doctrine. Plus encore que les qadarites, ils croient que l'homme est créateur de ses propres actes, sans intervention d'Allah. Or ce libre arbitre de l'homme entraîne une conséquence qui s'oppose formellement à la conception orthodoxe d'un dieu tout-puissant ; du moment que l'homme est libre, la divinité se trouve dans l'obligation de récompenser les bons et de punir les méchants, non par un effet de sa volonté, mais par un acte nécessaire de sa grâce. En d'autres termes, à la toute-puissance arbitraire d'Allah, les Motazélites substituent le devoir d'Allah envers ses créatures : l'homme est libre, tandis que la divinité ne l'est plus entièrement !

Mais le bien et le mal, en quoi consistent-ils ? Alors que les orthodoxes déclarent : « Le bien, c'est ce qu'Allah

ordonne ; le mal, c'est ce qu'il défend », les Motazélites estiment qu'il existe un bien et un mal absolus, indiqués non par Allah, mais par la raison.

Voilà pour la notion de justice divine. Quant à celle d'unité divine, les Motazélites réagirent vigoureusement contre l'anthropomorphisme outrancier de certains docteurs orthodoxes : contrairement à ceux qui prêtaient un corps à Allah, ils le considérèrent comme un pur esprit et rejetèrent les attributs qui, disaient-ils, amoindrissent l'unité divine et conduisent au polythéisme. Les orthodoxes objectèrent vainement que cette négation des attributs équivalait à un depouillement de la notion de Dieu (*ta'til*) et que, le Coran même parlant des attributs, on n'avait pas à les nier.

Or cette question des attributs entraînait celle de la création du Coran. Allah peut-il être regardé comme possédant l'attribut de la parole ? Suivant l'orthodoxie, la parole est un attribut éternel de Dieu, donc incréé ; il s'ensuit que le Coran, manifestation de la parole divine, est éternel et incréé lui aussi. A cela, les Motazélites répondirent que Mahomet entendit non Allah même, mais une voix, organe créé par Allah et distinct de Lui, donc postérieur à Lui ; par conséquent, le Coran, œuvre de cet organe, est lui aussi créé ; sinon il serait éternel au même titre qu'Allah qui, seul, doit être éternel. Certains Motazélites allèrent jusqu'à prétendre que le génie humain pouvait surpasser la perfection du Coran.

En somme, leur doctrine comportait trois idées fondamentales : 1. l'homme est libre ; 2. il y a lieu de distinguer en Allah les attributs de substance et les attributs de fait ; 3. le Coran n'est pas éternel.

Cette idée de la création du Coran fut adoptée d'enthousiasme par le calife abbasside Mamoun qui l'imposa en 833 comme article de foi ; les dissidents, parmi lesquels Ibn Hanbal, furent en butte à une inquisition, sou-

vent fanatique, qui sévit durant un demi-siècle et produisit un désarroi complet des croyances. Le Motazélisme, qui avait commencé par le libéralisme, finissait dans l'intolérance. Mais le troisième successeur de Mamoun, Motawakkil, sentant qu'il était nécessaire de raffermir son pouvoir politique et religieux, se tourna vers les mercenaires turcs (musulmans de fraîche date) et vers les théologiens orthodoxes ; à partir de 847, il réagit et contre les Motazélites et contre les mystiques. Le Motazélisme n'en resta pas moins menaçant, et les querelles des orthodoxes traditionalistes et des Motazélites rationalistes continuèrent à déchirer l'Islam.

L'Acharisme. — La conciliation fut réalisée au x^e siècle par un Motazélite, Achari, qui, vers la quarantaine, revint à l'orthodoxie en la réformant. Sa doctrine consiste à vrai dire en un accommodement plutôt qu'en une conciliation. Achari rejette d'une part l'excès de rationalisme du Motazélisme, d'autre part l'excès de formalisme de l'orthodoxie. Par exemple, il se tint dans un juste milieu entre les Motazélites qui dépouillaient Dieu de ses attributs et les partisans de la tradition (*hachwiya*, *ahl-al-hadith*) qui, ne voulant voir que la lettre de l'Écriture, prêtaient à Dieu des organes humains ; tandis que certains sectaires (les Djahmites) professaient que l'homme n'a aucun pouvoir sur ses actes et que sa responsabilité est nulle, Achari maintenait cette responsabilité ; tandis que les Motazélites considéraient le Coran comme créé, en s'opposant aux partisans de la tradition qui le déclaraient éternel (y compris les matières par et sur lesquelles il était écrit), Achari voyait dans le Coran la parole éternelle de Dieu, mais dans ses lettres, son encre et sa matière une production de l'homme.

Quant aux procédés de raisonnement, il lui était naturellement impossible d'éliminer la raison (*aql*), établie

par les Motazélites comme source par excellence de la connaissance religieuse : du moins, il l'adoucit en *nazar*, connaissance spéculative d'Allah ; d'autre part, il condamna le *taqlid* orthodoxe (acceptation des paroles ou des actes d'autrui comme faisant autorité, sans discussion des motifs). En somme Achari défendait l'orthodoxie avec des armes empruntées à ses ennemis ; c'était se vouer à mécontenter tout le monde. Sa doctrine fut complétée par ses élèves dont le plus remarquable, Baqillani, y ajouta des concepts métaphysiques. Mais il fallut près d'un siècle pour qu'Achari fût salué comme « la plus grande autorité dogmatique de l'Islam orthodoxe » (Goldziher), grâce à l'appui de Nizâm-ol-Molk, le célèbre vizir des Seldjoukides (cf. p. 188), et sans que les Motazélites fussent déclarés hérétiques.

Les Mystiques. — C'est à la fin du même siècle (le ^x^e) que les idées mystiques, éparses dans l'Islam, devaient être elles aussi accommodées à l'orthodoxie, par un grand homme : Ghazâli. Tandis que les rationalistes estiment qu'on peut atteindre l'absolue vérité par la seule puissance du raisonnement, les Mystiques affirment qu'elle ne peut être conquise que par la force de l'intuition. En ce domaine, Ghazali joua son rôle d'accommodateur, analogue à celui d'Achari dans le domaine de la scolastique.

De même que les premiers Motazélites, les premiers Mystiques furent des ascètes. Au début de l'Islam apparurent les pratiques ascétiques, dues sans doute à des influences chrétiennes : l'un s'attachait à une colonne, l'autre s'entravait, tel autre faisait à pied le voyage du pèlerinage ou se condamnait au silence durant ce voyage.

Au demeurant, ces tendances étaient latentes dans certains versets du Coran (par ex. 8, 65 ; « Vous désirez les biens de ce monde, et Allah veut vous donner ceux de l'autre » (voir une série de ces passages in Massignon,

Essai, p. 117). Ces tendances se trouvaient renforcées par les visions eschatologiques du livre saint. Mais elles avaient été momentanément rejetées dans l'ombre à l'époque des premières conquêtes, alors qu'on songeait surtout au butin. De plus on attribuait à Mahomet des paroles condamnant l'ascétisme : or, bien que les actes du Prophète et de ses compagnons ne dénotent nulle tendance à l'ascétisme proprement dit, Mahomet témoignait une grande estime aux musulmans qui se vouaient aux prières et aux jeûnes.

C'est en Irak que les tendances à l'ascétisme s'affirmèrent, en réaction contre le luxe introduit dès le califat d'Othmân et développé sous les Omayyades. Alors apparurent les facteurs de scission. Goldziher a déterminé deux de ces facteurs : l'un, liturgique, remplace peu à peu les cinq prières canoniques par des litanies mystiques (*dhikr*, *zikr*) ; l'autre, éthique, substitue à la confiance en Dieu de l'orthodoxe (*tawakkol*) un quiétisme absolument passif, entraînant une indifférence presque complète au monde extérieur.

Plus tard, ces gens adopteront le manteau de laine (*çouf*) blanche qui leur donnera leur nom générique (*sûfi*, *çoufi*). Les premiers groupements de ce genre — ascètes et pénitents — s'organisent, d'après Massignon (E. I. : *tasawwuf*), à Koufa (vii-viii^e siècle) et à Basra (viii^e) ; Bagdad devient le centre du mouvement dans la seconde moitié du ix^e siècle.

Ces Mystiques musulmans, comme tous les autres, cherchent dans la solitude le ravissement extatique et, pour y parvenir, se tracent des itinéraires, suites d'états qu'ils doivent traverser : à la fin, l'âme rencontre l'être suprême auquel elle aspire.

Or, à la fin du ix^e siècle, la propagation des doctrines néo-platoniciennes fournit à l'ascétisme la base doctrinale qui lui manquait. « Le çoufisme consiste en senti-

ments plutôt qu'en définitions», écrivait encore Ghazali au ^x^e siècle : ce qui le prouve, c'est que les musulmans ont donné du Çoufisme tant de définitions diverses.

Il n'y a plus lieu de croire que le mysticisme musulman soit d'origine étrangère : il semble né spontanément sur le sol de l'Islam, bien qu'on y pressente des traces d'influences chrétiennes, iraniennes et même hindoues (Védanta). Mais parmi ces influences, on peut regarder celle de la philosophie hellénistique comme très marquée sur les Mystiques postérieurs dont elle enrichit le vocabulaire technique. En outre, la doctrine plotinienne de l'émanation conduisit les Mystiques de l'Islam à définir clairement ce qu'ils pressentaient : le monde, miroir où se reflète l'Être divin, n'est qu'apparence ; il faut donc échapper à cette apparence pour atteindre la réalité ; il faut se dégager de son existence personnelle pour parvenir à l'anéantissement (*fanâ*) de sa propre personnalité dans l'existence divine, seule réelle. Développement logique des élans extatiques (*chath*) de certains Mystiques antérieurs.

Bref — suivant l'expressive définition d'un philosophe arabe à tendances mystiques, Ibn Sab'in de Murcie (^{xiii}^e siècle) — tandis que les anciens philosophes voulaient ressembler à Dieu, les mystiques veulent s'absorber en Dieu. Ainsi le Çoufisme, parti de l'ascétisme, aboutit au monisme, vers le milieu du ^{xiii}^e siècle. Ce monisme, un des plus grands théoriciens du Çoufisme, Ibn Arabi, le formulera ; et un auteur postérieur, Ibn Taïmiya (cf. p. 209) résume sa doctrine en ces termes : « L'existence des choses créées n'est autre que l'existence même du Créateur ; tout émane de l'essence divine pour y revenir finalement ». Cette idée capitale donna naissance à plusieurs grands poèmes dont certains sont des chefs-d'œuvre (pour ne citer que le *Masnawi* de Djalal-od-Dîne Roumi).

Il semble donc que ces Mystiques n'aient plus rien de

musulman. Mais, de même que les Chiites les plus avancés restaient en contact avec l'Islam par l'interprétation allégorique du Coran, de même les Mystiques interprètent à leur convenance les versets du livre sacré. Ils ont un autre point de contact avec le Chiisme (qui les rejette) : leur vénération pour Ali qu'ils regardent comme le chef de la tradition mystique.

Pratiquement, ces Mystiques se groupèrent, dès le VIII^e siècle, dans des couvents (*khanka* ou *tekké* en Orient ; *zawiya* en Occident) ; il y eut même des couvents de femmes en Égypte et en Syrie (XIII-XIV^e siècles). Ces couvents, d'abord asiles à l'usage d'un petit groupe, se **transforment** peu à peu en écoles de sainteté, où les novices **suivent** l'enseignement d'un directeur spirituel qui leur indique **la voie** à suivre — voie qui varie dans le détail, mais reste **la même** au fond. Dans ces couvents s'organisèrent ainsi, surtout à **partir** du XI^e siècle, les ordres religieux qui se multiplièrent **et**, depuis le XV^e siècle, manifestèrent une activité politique **en** même temps que religieuse, particulièrement en Afrique du Nord. Au XII^e siècle, le premier ordre digne de ce nom, celui des *Qadiriya* (*qadriya*) était fondé sous le patronage d'Abd-al-Qâdir al-Guilani. D'autres le furent successivement : Rifâiya ; Mawlawiya (derviches **tourneurs**) ; Chādiliya (africain) ; Badawiya (égyptien) ; d'autres encore plus tardivement (cf. liste dressée par Massignon, E. I., art. *tarika*).

La règle de ces ordres varie naturellement, mais un rite leur est commun : le *dhikr* (*zikr*), litanies d'Allah répétées à satiété, soit à haute voix, soit mentalement, parfois avec des gestes déterminés. La pratique du *dhikr* est fondée sur un verset du Coran (33, 41) ; elle contribua peut-être à répandre l'usage du chapelet (*sobha*) qui, formé de cent grains correspondant aux noms d'Allah, semble importé de l'Inde : son usage se généralisa probablement

vers le x^ve siècle. Les formules de *dhikr* varient suivant les ordres ; pour provoquer la transe extatique, certains y joignent la musique et la danse (Mawlawiya) ou même des pratiques barbares en complète opposition avec l'orthodoxie et se rattachant à l'animisme (Isawiya : Aïssaoua).

Bien entendu, ces ordres vont de la vaste association religieuse à la petite confrérie locale. De même, ils présentent des caractères assez divers : dans certaines confréries (*tariqa*), l'élément religieux devient secondaire (confréries de tireurs et de jongleurs au Maroc).

En tout cas, chaque ordre est dirigé par un grand-maître (*chaikh*, *pîr*) : celui-ci délègue ses pouvoirs à des représentants, pour les filiales de l'ordre qui vit de dons en espèces et en nature. Le grand-maître jouit d'une autorité absolue sur les confrères ; ils sont entre ses mains « comme le cadavre entre les mains du laveur de morts » (*perinde ac cadaver*) : c'est qu'il est porteur d'un mystérieux pouvoir spirituel (*baraka*), pouvoir qui passe d'un grand-maître à l'autre et qui émane du fondateur de l'ordre, lequel est toujours vénéré comme saint.

Ainsi l'on arrive à l'une des grandes innovations de l'Islam : le culte des saints et des saintes (dits en Orient *wali* et au Maghreb *marabout*, ce dernier mot s'appliquant non seulement au saint, mais encore à son tombeau, qu'il s'agisse d'un simple tas de pierres ou d'un véritable sanctuaire). Si opposé qu'il soit au monothéisme, ce culte s'est rapidement propagé dans le monde musulman, surtout grâce au Çoufisme, et particulièrement en Berbérie :

« En nul autre pays musulman peut-être, le culte des saints n'a été poussé plus loin ; l'on peut dire sans hésitation qu'il constitue presque l'unique religion des ruraux et surtout des femmes, avec accompagnement de rites animistes et naturistes » (Bel).

De même que dans les autres religions, il a donc parfois

supplanté le culte de la divinité. En fait, aux yeux du populaire toujours prêt à croire aux miracles, les saints semblent plus accessibles que le dieu majestueux et lointain de l'Islam. Les vies des saints musulmans fourmillent de merveilles qui ne sont pas toujours dignes de la *Légende dorée*. C'est que le culte des saints locaux, éliminant parfois l'obligation du pèlerinage à La Mecque, recouvre très souvent, en Islam comme ailleurs, un culte précédent (par ex. en Syrie, le Cheikh Ma'chouk, « Bien-aimé », adaptation d'Adonis) ; on retrouve un peu partout les résidus de cultes rendus aux pierres, aux arbres et aux animaux (par ex. en Égypte, l'âne figurant à la fête de Tantah, le serpent de la montagne du Cheikh Haridi). Quelques-uns de ces saints, particulièrement au Maghreb, sont honorés comme tels, et parfois même de leur vivant, malgré leur mépris complet des conventions et conventions sociales — mépris que manifestent aussi certains derviches, notamment les *malamatiya* qui furent comparés aux Cyniques de l'antiquité.

C'est précisément ce mépris et, sous une forme moins nette, cette indifférence aux pratiques canoniques qui, bien avant le monisme propre aux Mystiques du ^{xiii}e siècle, avaient amené l'orthodoxie à suspecter le Çoufisme. Si elle crut devoir sévir contre certains mystiques avancés (dont le plus célèbre est Hallâdj, supplicié à Bagdad en 922), elle se montra toujours indulgente au Çoufisme modéré. Néanmoins les rigoristes reprochaient au Çoufisme de donner à la méditation le pas sur l'oraison et de négliger les pratiques religieuses du Sunnisme. En fait, le Çoufisme rendait son ampleur à l'horizon religieux que le *kalâm* avait rétréci ; mais il supprimait insensiblement la science théologique pour la remplacer par l'intuition. Ses adeptes ne retenaient vraiment que la religion du cœur.

Des tentatives conciliatrices eurent lieu, parmi lesquelles celle de Ghazâli. Celui-ci (mort en 1111), l'un des

plus grands esprits de l'Islam, entreprit d'établir un juste milieu entre théologiens et çoufis, entre ceux (pour le citer) qui « se disent disciples du raisonnement et de la spéculation » et ceux « qui se disent élus de Dieu et possesseurs de l'intuition et de la connaissance du vrai (par l'extase) ». D'une part, les scolastiques, prêtant à Allah des attributs différents des attributs humains, l'isolaient de sa création à tel point qu'on pouvait se demander comment il agissait sur elle ; d'autre part, les Mystiques, admettant la fusion graduelle du monde en Allah, finissaient logiquement par affirmer qu'Allah était tout.

Voici les points capitaux de la doctrine de Ghazâli : Il rejette la casuistique et ses abus, qu'il s'agisse du *kalam*, de la philosophie ou du *fiqh* :

« Il existe une classe d'hommes qui bornent leur ambition à la science des consultations juridiques... ; ils donnent aux connaissances qui conduisent à ce but le nom de *ilm-al-fiqh* et *ilm-al-madhab* et s'imaginent que c'est là la même chose que la science religieuse. Ils négligent l'étude du livre de Dieu et de la *sunna* du Prophète... Quand on interroge un juriste sur des choses dont la non-observance mène à la damnation éternelle, il ne sait que répondre ; en revanche, il pourrait débiter des volumes sur les subtilités de la casuistique... On devrait considérer comme fou quiconque étudierait de pareilles choses dans le dessein de s'approcher ainsi de Dieu. »

Tout au contraire, la vraie science est « le culte divin du cœur, une prière intérieure, le moyen que possède la conscience humaine pour s'approcher de Dieu ». Aux discussions minutieuses sur des subtilités théologiques ou juridiques, il faut substituer l'amour de Dieu qui crée la vie intuitive de l'âme.

Ghazâli introduit donc l'amour mystique dans l'orthodoxie. Mais, du Çoufisme, il bannit les deux éléments extrêmes : l'indifférence aux pratiques religieuses, l'idéal panthéiste qu'il limite s'il ne le détruit. En somme, il

assagit le Çoufisme et vivifie l'orthodoxie. « Il se servit de la raison pour détruire la raison en démontrant qu'elle est incapable de nous conduire à la connaissance absolue ; il se servit de la tradition pour discipliner, guider et réprimer l'imagination des mystiques » (Macdonald).

Ghazâli régénéra vraiment l'Islam, réalisant en son œuvre la synthèse des éléments traditionalistes, rationalistes et mystiques. Du reste, la preuve de sa rapide et profonde influence, comparable à celle d'un Thomas d'Aquin, c'est le discrédit où tombe en Orient l'aristotélisme. La philosophie arabe émigre alors en Espagne où elle jette un éclat suprême au cours du ^{xii}e siècle. On sait comment les œuvres de la science grecque commentées par les Arabes, traduites en hébreu par les juifs d'Espagne et de la France méridionale, puis en latin, pénétrèrent en Europe : ainsi l'Islam prend place dans la chaîne qui relie la pensée antique à la pensée moderne, et il joue son rôle — considérable — dans l'histoire de la civilisation.

Donc, au ^{xiii}e siècle, les grands mouvements sectaires ont épuisé leur énergie offensive ; les conflits de l'orthodoxie avec le libéralisme, avec la philosophie, avec le mysticisme sont apaisés. Les rivalités du Sunnisme et du Chiisme seront désormais plus politiques que religieuses. Mais plus tard, on le verra, deux mouvements se manifesteront encore, l'un au ^{xviii}e siècle (le Wahhabisme), l'autre au ^{xix}e (le Bâbisme) ; mouvements caractéristiques des deux tendances fondamentales des sectes : ramener l'Islam à sa simplicité primitive, ajouter à l'Islam des éléments nouveaux.

CHAPITRE VI

L'HÉGÉMONIE TURQUE ET PERSANE

L'histoire de l'Islam, comme celle de la chrétienté, garde le souvenir d'invasions barbares (« *barbaroi* » : les étrangers). Mais les barbares du ve siècle avaient été progressivement absorbés par l'Église, seule puissance qui se maintenait contre eux, sur les ruines de l'Empire romain. Tout au contraire, les barbares qui envahissent l'empire arabe à partir du xi^e siècle se proposent d'y rétablir l'unité politique et religieuse. Les uns, Almoravides et Almohades, sortis de l'Extrême Occident, incarnent la réaction des Berbères sunnites, d'une part contre l'invasion hilalienne provoquée par le calife chiite du Caire, d'autre part contre les progrès des Chrétiens en Espagne. Les autres, Seldjoukides, venus de l'Asie centrale, incarnent la réaction sunnite des Turcs contre le Chiisme iranien. Les uns et les autres peuvent donc justifier leurs conquêtes par le principe de la guerre sainte.

LA RÉACTION BERBÈRE EN AFRIQUE DU NORD

Les Almoravides. — Les Almoravides se recrutèrent surtout parmi les Lamtouna, fraction de la grande tribu berbère des Sanhadja dont on connaît déjà le rôle en Berbérie. Ces Lamtouna, parents des Touaregs et voilés

comme eux, nomadisaient dans les territoires situés au Sud du Maroc, vers le Niger, courant le désert jusqu'aux approches de la Tripolitaine et luttant contre les Soudanais. De tout temps, les royaumes soudanais avaient entretenu des relations avec l'Afrique du Nord. Le Christianisme avait pénétré dans quelques régions : en Nubie et peut-être au Songhoy (région du Niger) ; mais, hors ces régions, c'était encore l'animisme païen. Au ^x^e siècle fleurissait dans le Soudan occidental l'empire du Ghâna situé sur les confins du Soudan et du Sahara : ses princes (des noirs) étendaient leur suzeraineté sur la plupart des tribus berbères du Sahara, y compris celle des Lamtouna. Or, à cette époque, un chef des Lamtouna voulut introduire parmi eux un théologien capable de leur enseigner clairement la doctrine de l'Islam ; après l'avoir cherché vainement à Kairouan, il trouva son homme au Maroc, en la personne d'Ibn Yasîne. Celui-ci, groupant quelques Lamtouna, s'installa au Sénégal dans un couvent militaire (« ribât », d'où le nom : *al-morabit*, « celui du ribât », devenu *Almoravide* ; le mot *ribât* se retrouve dans le nom de ville « Rabat » et dans le mot « marabout » ; ces *ribât* annoncent les couvents des Templiers issus des Croisades). Ibn Yasîne, le supérieur du couvent, exigea de ses fidèles une obéissance passive et établit entre eux l'égalité absolue. Son but était simple : restaurer l'orthodoxie, sous la forme du rite malékite, parmi les musulmans du Maghreb. Vers 1042, il se mit à prêcher l'Islam aux Berbères sahariens et aux nègres du Takrouir : ceux-ci, désireux d'échapper au joug des princes païens de Ghâna, se convertirent volontiers ; et l'armée de la foi, s'étant organisée, prit l'offensive. D'une part, le Ghâna succomba vers 1076, ouvrant les portes à l'islamisation du Soudan, islamisation qui, après quelques arrêts, connut son apogée aux ^{xviii}^e et ^{xix}^e siècles. D'autre part, les Sanhadja-Lamtouna, montant vers le Maroc, s'y heurtèrent à leurs

rivaux d'antan : les Berbères Zénata. Sidjilmasa fut prise au passage. Ibn Yasîne, mort en guerre sainte, eut un digne successeur en Ibn Tâchfine qui, fondant Marrakech, y transporta sa capitale. Le Maroc reconquis sur les Berbères hérétiques, Ibn Tâchfine fonda vers l'Est : en 1082, il tenait le pays, du Maroc à Alger, terme extrême de sa conquête : il édifia partout des mosquées — signe tangible des idées qui mènent presque exclusivement les Almoravides : le mouvement de ferveur qui provoquera les Croisades a commencé dès lors parmi les musulmans d'Afrique. En effet, l'idée religieuse (défense de l'Islam contre les Chrétiens) décide Ibn Tâchfine, en 1084, à écouter les princes musulmans d'Espagne qui implorent son appui : les Berbères, Arabes et Slaves, sur lesquels reposait le califat de Cordoue, l'avaient détruit par leurs dissensions et s'étaient partagé ses dépouilles ; mais cet émiettement de l'Espagne en facilitait la reconquête (*reconquista*) par les rois chrétiens qui ne cessaient de progresser. Ibn Tâchfine, en quatre campagnes dont l'heure décisive est la victoire de Zallâqa, paralyse les Chrétiens (parmi lesquels figurait le Cid), mais assujettit du même coup les roitelets qui l'ont appelé : à sa mort, il laisse un empire comprenant l'Espagne musulmane et la majeure partie de l'Afrique du Nord. Mais la civilisation andalouse, dont le raffinement sent la décadence, énervera vite ces moines-guerriers, à peine dégagés de leur rudesse native : le fils d'Ibn Tâchfine, né d'une chrétienne, grandit en Espagne ; au rigide puritain succède un délicat lettré qui, pendant quelques années, met l'Afrique du Nord sous l'influence directe de la civilisation espagnole.

Les Almohades. — Quelques années seulement, car le crépuscule des Almoravides, qui durèrent moins d'un siècle, commence dès la mort d'Ibn Tâchfine. Sous le règne de son fils, un autre puritain surgit, non plus d'entre

les nomades, mais d'une tribu sédentaire du Haut-Atlas marocain : les Berbères Maçmouda. Ibn Toumart (diminutif berbère du nom arabe : Omar) fut supérieur à Ibn Tâchfine : celui-ci n'est qu'un théologien, celui-là recommence l'aventure du Fâtimide Obaïd-Allah et se proclame *mahdi*. Aux idées d'Ibn Tâchfine — étroite observance du rite malékite, étude exclusive des conséquences (*forou'*) de la loi, dans les traités des docteurs (cf. le passage de Ghazâli, sup. p. 177) — Ibn Toumart oppose le concept de la foi directement fondée sur le Coran, les traditions et les principes de la loi (*oçoul*) : en un mot, il remonte aux sources religieuses par excellence ; de plus, il condamne l'interprétation littérale du Coran, celle des Almoravides auxquels il reproche, en rigoureux acharite qu'il est (cf. sup. p. 170), de ne pas croire à la pure unité divine : car le fond de la doctrine d'Ibn Toumart est vraiment l'absolue croyance à cette unité (*tawhîd* : d'où le nom de *al-mowahhid*, devenu *Almohade* et désignant « celui qui confesse l'unité divine ») ; les Almoravides, prêtant à Allah des attributs humains, considérant le Coran comme créé de toute éternité, sont des anthropomorphites et se rendent coupables de polythéisme (*chirk*), puisqu'ils associent d'autres entités à l'entité divine : il faut donc les combattre au même titre que les Chrétiens. On verra plus tard (p. 208) les Wahhabites renchérir sur ce monothéisme farouche.

Ibn Toumart, pour ses écrits et sa prédication, ne se contenta pas de l'arabe, langue des théologiens ; de même qu'un Luther abandonnera le latin pour l'allemand, il employa le dialecte berbère des montagnards qui l'entouraient, afin de se mieux faire comprendre ; ce fait seul lui donnerait une originalité. A son retour d'Orient, il ~~apportait~~ **apportait** au Maghreb stérilisé par l'étroit formalisme des Malékites une culture théologique vivifiée par Ghazâli ; son ardeur réformatrice scandalisa tout le monde : chassé

successivement de Bougie, de Tlemcen et de Marrakech, il se réfugie dans sa tribu du Haut-Atlas (d'où l'on peut contempler la capitale almoravide) ; il évangélise sa tribu, les Maçmouda ; ayant reçu l'hommage des principaux chefs berbères de la région, il se déclare *mahdi* et prêche la guerre sainte : ainsi naît l'empire almohade (1121).

Chose grave : Ibn Toumart, en se déclarant *mahdi*, se dresse non seulement contre les Almoravides malékites, mais encore contre la pure orthodoxie ; car il enlève tout pouvoir aux *modjtahid*, ces docteurs auxquels l'orthodoxie reconnaît alors le droit d'interpréter personnellement la loi. Or, ce pouvoir qu'Ibn Toumart leur enlève, il le réserve exclusivement à l'*imâm* ; on voit combien cette théorie se rapproche du Chiisme (cf. p. 162) ; et cet *imâm* infallible, chef de la communauté, c'est naturellement le *mahdi*, c'est-à-dire Ibn Toumart lui-même.

Ibn Toumart, qui semble hanté par l'exemple de Mahomet, fut plus inspiré qu'homme d'action. Le réalisateur de sa pensée, il le reconnut en Abd-el-Moumine, un Berbère originaire de la région de Tlemcen qui fut pour lui ce qu'Omar avait été pour Mahomet. Les tribus de l'Atlas refusèrent d'abord de payer les impôts aux Almoravides et attaquèrent les troupes chargées de les châtier. Les premières hostilités furent peu favorables aux Almohades ; mais, Ibn Toumart mort, Abd-el-Moumine sortit des montagnes après quelques années de défensive ; il prit successivement Tlemcen, Fas et Marrakech (1147). Cependant les musulmans d'Espagne s'étaient soulevés contre les Almoravides : Abd-el-Moumine en profita pour y implanter son autorité ; de même, les guerres civiles entre les Hammadides de Bougie et les Zirides de Kairouan, les attaques décisives des Normands de Sicile contre les Zirides facilitèrent à Abd-el-Moumine la conquête de l'Afrique du Nord : de l'Atlantique à la Tripolitaine, elle appartenait pour la première fois à un seul

maître qui la divisait en gouvernements et y établissait le cadastre qu'elle n'avait jamais connu. Peu avant sa mort (1163), Abd-el-Moumine, s'étant déclaré calife (il y en avait donc de nouveau trois, en comptant ceux de Bagdad et du Caire), fit accepter par les compagnons du Mahdi le principe de l'hérédité dynastique : ses descendants, qui devaient se succéder jusqu'en 1269 (date de la prise de Marrakech par les Mérinides), régnèrent jusqu'en 1236 sur la totalité de l'empire fondé par Abd-el-Moumine, construisant des monuments et favorisant les philosophes arabes d'Espagne (cf. p. 178). Mais ils durent sans cesse compter avec l'influence des compagnons du Mahdi : ce fut une des causes de leur affaiblissement. Une autre cause fut la rude lutte qu'ils durent soutenir contre deux descendants des Almoravides. D'autre part, en Espagne, leur brillante victoire d'Alarcos sur les Chrétiens fut annulée, quelques années plus tard, par le désastre de Las Navas. A la fois attaquée en Afrique et en Espagne, la dynastie s'use rapidement. Les provinces de ce grand empire s'en détachent ; les révolutions de palais se multiplient. Finalement, les Almohades durent donner pleins pouvoirs à des gouverneurs qui se déclarèrent indépendants.

Le morcellement. — Ainsi sortirent des débris de l'empire almohade trois dynasties nouvelles : Hafeides à Tunis, Abd-al-Wadites à Tlemcen, Mérinides à Fas. L'histoire se renouvelle ; ces trois royaumes font pendant aux trois royaumes africains du ix^e siècle : Aghlabides, Rostamides, Idrisides. Quant à l'Espagne musulmane, les progrès de la *reconquista* chrétienne l'avait réduite au petit royaume de Grenade où les Naçrides — créateurs du palais de l'Alhambra qui « semble pour ainsi dire cristalliser toute l'élégance et toute la fantaisie de l'art musulman d'Espagne » (G. Marçais) — se maintiendront contre

Chrétiens et Mérinides par une politique de bascule, jusqu'en 1492 ; en cette même année, Ferdinand et Isabelle expulseront d'Espagne le dernier prince arabe, en attendant que Christophe Colomb, quelques mois plus tard, arbore leur étendard sur le sol du Nouveau-Monde.

De ces trois royaumes africains (première esquisse de Tunisie, Algérie, Maroc), celui des Mérinides est le plus fort : ils rappellent les Almoravides par leurs caractères généraux ; leur politique est celle de leurs devanciers : défense de l'Espagne, extension vers l'Est africain. Mais à cette double lutte, ils s'épuisent aussi. Les rivalités des trois royaumes emplissent la fin du *xiv^e* et le *xv^e* siècle. Au milieu du *xiv^e* siècle, les Mérinides sont ramenés à leurs limites primitives : le Maroc, où les Portugais ont déjà pris pied. La roue de la fortune a tourné : ce sont les Chrétiens qui traversent la mer et menacent l'Afrique dont les côtes sont dès lors infestées de corsaires barbaresques. Plus tard, au *xvi^e* siècle, l'Islam réagira contre les attaques des Chrétiens, militairement et religieusement à la fois. Du reste, on peut le constater dès maintenant, la religion domine complètement cette histoire : Almoravides, Almohades sont proprement des champions de la foi ; quant aux Mérinides, moins ardents, ils n'en favorisent pas moins le développement du culte des saints et du mysticisme, éléments du réveil religieux qui contribuera puissamment à briser l'offensive chrétienne, au cours du *xvi^e* siècle.

LA RÉACTION TURQUE EN ASIE

Les peuples de l'Asie centrale ont oscillé sans cesse entre l'Iran et la Chine, selon que celle-ci les subit ou les repousse. Du *viii^e* au *x^e* siècle, la Chine, ruinée et morcelée par les dissensions intestines, n'offrit guère de résistance. Mais dans la seconde moitié du *x^e* siècle, l'avène-

ment de la dynastie des Soung fut le signal d'un relèvement : les nomades de l'Asie centrale — toujours en quête de pâturages, dans ce pays de steppes et de déserts, et par conséquent portés à émigrer vers des terres moins ingrates — durent désormais diriger leurs incursions vers l'Ouest, en mettant à profit l'affaiblissement du califat de Bagdad.

On a vu (ch. II) comment le domaine du calife abbasside s'était rétréci, tant en Orient qu'en Occident. Partout le séparatisme avait fait son œuvre : l'Arménie, l'Arabie s'étaient détachées de l'empire. Le domaine du calife se trouvait réduit à l'Iraq où dominaient en fait les Bouïdes chiites. Et pourtant ce calife mis en tutelle, ce roi faînéant dominé par ses maires du palais demeurait encore, du moins aux yeux des théoriciens, la source de toute autorité : un autre califat s'était établi en Espagne, un autre encore (et hérétique) se maintenait en Égypte ; c'était néanmoins au calife de Bagdad que plusieurs grands princes avaient demandé l'investiture ; Mahmoud le Ghaznévide, à la fin du x^e siècle, sollicitait et obtenait d'être officiellement reconnu comme souverain ; au milieu du xi^e siècle, le fondateur de la dynastie almoravide acceptait du calife le titre de « Commandeur des musulmans » (*amîr-al-moslimîne*) qui le mettait sous la suzeraineté du « Commandeur des croyants » (*amîr-al-momînine*) ; un siècle après, en 1175, Saladin, maître incontesté de la Syrie et de l'Égypte, demandera cependant son investiture au calife de Bagdad ; d'autres encore la demanderont même à ces fantoches que furent les derniers Abbassides.

Donc, à partir du xi^e siècle, trois invasions venues de l'Asie centrale vont se répandre sur l'Asie musulmane : les Seldjoukides ; les Mongols ; les armées de Timour. Y a-t-il influence réciproque entre l'Islam et ces envahisseurs ?

Les Seldjoukides. — Au ^x^e siècle, les Turcs de l'Asie centrale se divisaient en trois groupes principaux : Ouïgours fixés dans la région des monts Tian-Chan ; Karluks, dans le Turkestan oriental (Kachgar) ; Ghozz (Oghuz) aux abords de la Transoxiane. A la fin du ^x^e siècle, les Karluks, convertis à l'Islam, s'étendirent au long du Syr-Daria (Yaxarte), refoulèrent les Ghozz vers l'Ouest et le Sud. Les Ghozz se séparèrent : les uns se jetèrent en Russie et finirent exterminés en Grèce ; les autres (le plus grand nombre) dirigés par les princes Seldjoukides, embrassèrent l'Islam et envahirent la Transoxiane. Dès 1035, les petits-fils de Seldjouk (l'ancêtre de la dynastie) pénétrèrent dans le Khorassan qui appartenait aux Ghaznévides et le conquièrent en cinq ans. Événement de grandes conséquences : l'Iran, et par suite les terres d'Islam, s'ouvraient ainsi définitivement aux peuples de l'Asie centrale. Dix ans plus tard, ayant soumis la Perse, les Seldjoukides portaient la guerre sainte en pays chrétien, courant l'Anatolie et ravageant l'Arménie — revanche de l'Islam contre l'offensive victorieuse des empereurs byzantins du ^x^e siècle. En 1055, Toghrul, forçant Bagdad, détruisait la domination persane et hérétique des Bouïdes chiites et se faisait reconnaître comme souverain par le Calife dont il épousait la fille. Ainsi s'annonce de loin le califat ottoman.

Profitant alors du désordre intérieur de l'Empire byzantin, les Seldjoukides y multiplient leurs incursions durant une dizaine d'années. La défaite de l'empereur Romain Diogène, en 1071, leur livre l'Asie Mineure. En même temps, ils envahissent la Syrie et la Palestine où ils se heurtent aux Fatimides : nouveau duel de l'orthodoxie et du chiisme. Les Fatimides étaient bien déçus : le calife du Caire, comme celui de Bagdad, n'était plus qu'un jouet aux mains de ses mercenaires (nègres, berbères et turcs) dont les rivalités épuisaient l'empire : révo-

lutions, disettes, dévastation de la précieuse bibliothèque formée par les Fatimides, tels étaient les maux qui affligeaient l'Égypte, tandis que les Seldjoukides s'emparaient de Jérusalem (1070). Un homme apparut (un général d'origine arménienne) qui rétablit l'autorité des Fatimides en Égypte, mais disputa vainement aux Seldjoukides la Palestine et la Syrie. Les Seldjoukides songeaient à attaquer l'Égypte, et cela logiquement puisque les Fatimides étaient les derniers soutiens du Chiisme. C'est alors que la France, alarmée de cette extension qui menaçait à la fois Byzance et les Lieux-Saints, décida la croisade.

Ainsi les Seldjoukides deviennent pour quelque temps les champions de l'Islam orthodoxe contre la chrétienté : jusqu'à présent, ils ont rétabli en Asie l'unité politique, mais aussi l'unité religieuse, en réduisant l'influence chiite et en neutralisant la puissance occulte de la secte des Assassins (cf. p. 161). Cette prompte victoire, ils la devaient à une organisation militaire et administrative qui contrastait avec l'anarchie de leurs adversaires : organisation due à trois grands souverains et à un ministre de génie, Nizâm-ol-Molk, un Persan (protecteur de Ghazâli) dont la puissance fait penser à celle des ministres Barmécides de Bagdad et dont le *Traité de gouvernement* (trad. par Schefer) révèle les méthodes. Le plus grand des Seldjoukides, Malik-Châh, semble au moins aussi persan que turc. De fait, il y a maintenant deux sociétés turques islamisées : l'une, demeurée en Turkestan, très conservatrice et subissant l'influence chinoise ; l'autre en Asie occidentale, transformée par les civilisations byzantine, arabe et persane, cette dernière en pleine vigueur. Mais cette transformation profonde n'amoindrit nullement la farouche orthodoxie des Seldjoukides : « Le souverain est tenu de s'enquérir de tout ce qui a trait à la religion, aux obligations qu'elle impose, et à la tradition... Il est indis-

pensable qu'une ou deux fois par semaine il admette auprès de lui les docteurs de la loi » (Nizâm-ol-Molk).

A la mort du sultan Malik-Châh (1092), ses frères et ses fils se partagèrent l'empire, trop vaste pour un seul maître : l'un prit la Perse, l'autre la Syrie, un autre l'Anatolie. Mais la désunion de ces princes fit le jeu des Croisés qui, tandis que les fils de Malik-Châh se disputaient la Perse, infligeaient au Seldjoukide d'Asie Mineure, puis à celui de Syrie, les irréparables défaites de Dorylée (1097) et d'Antioche (1098). C'est le grand coup porté à la puissance des Seldjoukides ; à partir du ^{xii}^e siècle, leur empire s'émiette en principautés : fait analogue au partage du califat d'Espagne, un siècle auparavant. L'État seldjoukide, essentiellement militaire et démesurément étendu, reposait sur des gouverneurs de provinces dont le pouvoir crût en raison de l'affaiblissement du pouvoir central : la même cause avait autrefois donné naissance aux dynasties saffaride et samanide en Perse orientale. Ces gouverneurs des Seldjoukides devenus princes indépendants portent dans l'histoire le nom d'*atabeg* (*ata*, père ; *beg*, seigneur : primitivement, nom des tuteurs ou précepteurs des jeunes princes) : ainsi se formèrent des dynasties locales en Syrie, en Mésopotamie, en Arménie et en Perse. L'empire, pratiquement démembré, s'ouvrait donc à toutes les convoitises.

Alors surgirent les gens du Turkestan. Sandjar, troisième fils de Malik-Châh, prince héroïque et cultivé, défendit contre eux la Perse orientale : cette frontière, les Sassanides et les Samanides l'avaient défendue jadis, mais en Iraniens contre Touraniens. A présent, un Touranien la défend contre des ennemis qui sont ses frères de race : Kara-Khitaï, originaires de la Chine du Nord et campés en Turkestan oriental ; Ghozz de la steppe kirghize ; princes Kharezmiens de Khiva (les *Chorasmins* des Croisades) ; ces derniers descendaient d'un esclave du

sultan Malik-Châh, devenu gouverneur du pays de Khiva. Sandjar, le dernier des Seldjoukides, lutta désespérément contre eux pendant trente ans, jusqu'à sa mort (1157) ; il ne put empêcher les Kara-Khitaï et les Kharezmien de se partager la Transoxiane.

A la fin du ^{xiii}^e siècle, les Kharezmien arrachaient aux Seldjoukides la Perse, déchirée par les révolutions ; une quinzaine d'années après, ils s'emparaient d'Otrar, capitale des Kara-Khitaï dont ils ruinaient la puissance ; puis ce fut au tour de Ghazna, capitale de la dynastie Ghoride qui avait remplacé les Ghaznévides en Afghanistan et en Hindoustan. Ainsi le nouvel empire, celui des Châh de Kharezm, rétablissait partiellement l'unité politique de l'Asie occidentale, dépecée d'autre part entre les Atabegs. Mais non son unité religieuse : à l'impeccable orthodoxie des Seldjoukides, ils substituèrent en effet le Chiisme vers 1218, et songèrent même à détruire le califat abbasside. L'invasion mongole ne leur en laissera pas le temps.

Du reste, si le Chiisme reprenait ainsi momentanément sa prépondérance en Asie, il l'avait perdue en Égypte, depuis quelques années : en 1171, Saladin, un Turc, fils d'un officier des Atabegs, avait profité de l'abaissement du calife fatimide, annulé par les discordes de ses vizirs et par le voisinage des Croisés, pour le renverser et rétablir l'orthodoxie en Égypte. La dynastie fondée par Saladin, celle des Ayyoubides (du nom de son aïeul), réorganise l'Égypte ; de plus, ce grand État sunnite étend ses domaines jusqu'à l'Euphrate en supprimant plusieurs dynasties d'Atabegs. Ainsi les Ayyoubides enlèvent aux Seldjoukides défaillants leur rôle de champions de l'orthodoxie ; l'Égypte et la Syrie deviennent le centre de gravité des luttes de l'Islam contre la chrétienté. Les coups portés par Saladin aux Chrétiens de Syrie auraient été mortels sans les compétitions qui mirent aux prises ses descendants : la désunion des princes ayyoubides,

comme celle des Seldjoukides, fit le jeu de leurs adversaires ; l'Ayyoubide d'Égypte fut réduit à s'allier aux Kharezmiens contre les Croisés : ainsi les musulmans d'Espagne avaient appelé les Almoravides pour repousser les Chrétiens. En outre, de même que les Atabegs avaient profité de l'affaiblissement de leurs suzerains, de même les Mamlouks, anciens mercenaires des Ayyoubides, finirent par les supplanter au milieu du XIII^e siècle. On le voit, toutes ces dynasties meurent de la même maladie, les unes après les autres : la maladie prétorienne. Mais ces Mamlouks d'Égypte, devenus sultans, vont sauver de l'invasion mongole l'Islam — et l'Europe.

Les Mongols. — Jusqu'à présent, ces Turcs envahisseurs du monde musulman sont eux-mêmes convertis à l'Islam et, le plus souvent, fervents orthodoxes. Mais ces Turcs ne venaient que de l'Asie centrale. Leurs frères de race, les Mongols, beaucoup plus éloignés, ignorent à peu près l'Islam.

« Les Mongols du milieu du XIII^e siècle n'avaient comme religion nationale qu'un chamanisme assez lâche et sans fanatisme. Le grand Khan Guyuk n'était pas lui-même hostile aux chrétiens ; il y en avait dans sa famille, et ses deux premiers successeurs furent fils d'une chrétienne ; deux de ses principaux ministres étaient chrétiens nestoriens » (Pelliot).

Les Mongols portent aussi dans l'histoire le nom de *Tatars* : il semble même que ce fut leur nom primitif. Il fut remplacé par le nom *Mongols* (probablement celui d'une petite principauté du XII^e siècle) en Mongolie et en Asie centrale, depuis l'époque de Gengis-Khan. Par contre, le nom *Tatars* se maintint dans les parties occidentales de l'empire mongol, par exemple dans le royaume de la Horde d'or. Plus tard, les Européens appelèrent du nom générique de *Tatars* tous les peuples turcs à l'except-

tion des Osmanlis. Mais, comme nom de peuple particulier, les Tatars sont aujourd'hui les Turcs du territoire de la Volga, de la Crimée et d'une partie de la Sibérie.

Gengis-Khan (Tchinguiz-Khân), fondateur de l'empire mongol, naquit de famille noble, au milieu du ^{xii}e siècle, dans la région qu'on appelle aujourd'hui Transbaïkalie. Son père l'avait nommé Témoutchine ; orphelin de bonne heure, Témoutchine se trouva dans l'abandon et le dénuement. On peut dire qu'il a créé de rien son œuvre : du reste, jusqu'à la cinquantaine, il ne sort pas de sa Mongolie natale où il commence par diriger une bande d'aventuriers, vivant de chasse et de razzias. Il eut alors l'occasion de soutenir la dynastie chinoise des Kin contre des princes nomades qu'elle avait imprudemment laissés grandir : cette intervention le fit connaître. La Mongolie était en proie aux luttes intestines : Témoutchine sut en tirer parti ; après quelques années d'épreuves et de vicissitudes, il imposa son autorité aux tribus de la moitié orientale de ce pays (1207). Fait important : parmi ses compagnons de la première heure figuraient des musulmans, très probablement des négociants qui dirigeaient dès lors les relations commerciales entre Chine et Mongolie ; quelques années après, ces musulmans devaient servir d'intermédiaires entre les Mongols et le Kharezm ; il n'est donc pas impossible qu'ils aient suggéré à Témoutchine l'idée maîtresse de son règne : assurer la sécurité de la grande route commerciale — la route de la soie — entre la Chine et l'Occident.

Au bout de trois ans, toute la Mongolie reconnaissait Témoutchine qui, probablement à cette époque, prit le nom de Tchinguiz-Khân, nom énigmatique que les Chinois traduisent par « fils du ciel », mais qui se rattache peut-être au mongol *tchink* « fort ». Une Diète établit les constitutions de l'Empire, parmi lesquelles celle d'une garde du corps apparaît comme très importante : une

discipline de fer, le *yassak*, pesa sur les armées mongoles et fut la cause principale de leurs victoires. Le *yassak* fit vraiment des tribus éparses une nation.

Les premières expéditions extérieures furent dirigées contre la Chine. Pourtant, en 1209, Gengis-Khan, se tournant vers l'Ouest et profitant des guerres entre Kara-Khitai et Kharezm-châhs, forçait les princes oïghours et karluks de l'Asie centrale à reconnaître sa suzeraineté. Mais c'est surtout à partir de 1216 que les hostilités s'engagèrent de ce côté. Les Mongols, poursuivant les tribus ennemies, envahirent la steppe kirghize, s'y heurtèrent aux troupes du roi de Kharezm et se retirèrent à la suite d'une bataille indécise. Mais en 1218, un événement d'ordre économique allait mettre le feu aux poudres : à une ambassade du Kharezm-châh, le Khan mongol répondit par l'envoi d'une importante caravane (reprise des relations commerciales) ; cette caravane, composée de marchands musulmans, fut massacrée par les Kharezmiens dont le roi refusa toute réparation. Gengis-Khan, à la tête d'une armée de deux cent mille hommes, moins nombreuse mais mieux organisée que celle des Kharezmiens, envahit les terres musulmanes ; alors, comme au temps de la conquête arabe, les conquérants furent reçus en libérateurs : les musulmans du Turkestan, persécutés par un prince turc qui avait passé du nestorianisme au bouddhisme, se jetèrent dans les bras des Mongols dont la tolérance religieuse les rassurait. L'empire kharezmien s'était enrichi de la Transoxiane arrachée aux Kara-Khitai et de l'Afghanistan pris sur les Ghourides ; il dominait les principautés qui se partageaient la Perse, humiliant de son voisinage le pauvre domaine qui restait au calife de Bagdad : il croula pourtant en quelques mois ; le roi de Kharezm, traqué par les cavaliers mongols, mourut d'épuisement. Les deux généraux qui le poursuivaient continuèrent leur chevauchée, soumettant le Nord de la

Perse, écrasant les Géorgiens du Caucase, et surtout ralliant les tribus turques installées en Europe. Cependant Gengis-Khan conquérait Bactriane et Afghanistan, répandant la terreur par ses effroyables massacres ; l'un de ses fils ravageait le Khorassan. Tout plia devant eux : l'unité de l'Asie était faite, de la Mongolie à la Perse, mais en partie sur des ruines. Un nouvel Alexandre, mais encore à demi sauvage, avait traversé l'Asie. Avant de mourir (en 1227), Gengis-Khan se retourna contre les pillards chinois qui arrêtaient les caravanes (toujours la grande pensée du règne) : alors que les Arabes, les Persans et les Turcs islamisés avaient combattu pour un idéal religieux, le fondateur de l'empire mongol, peut-être le plus vaste qui ait existé, se montre uniquement soucieux de réalisations terrestres ; pour atteindre son but (unification et sécurité de l'Asie, suppression des guerres religieuses) il sacrifie des millions d'hommes ; et il faut avouer que son impassible ténacité, dans les circonstances les plus difficiles, prête à sa figure barbare une grandeur presque épique.

De son vivant même, il avait désigné comme successeur son troisième fils Ogotaï. Il n'en partagea pas moins son empire entre ses quatre fils, suivant le principe des monarchies nomades qui répartissait tribus et apanages entre les membres de la famille régnante. Conformément à l'usage ancestral, le plus jeune reçut le patrimoine héréditaire (la Mongolie orientale) tandis que l'aîné devait régner sur la partie la plus lointaine, celle qui devint le royaume de la Horde d'or, royaume qui s'étendait de l'Ukraine à la mer d'Aral ; le deuxième fils gouverna les deux Turkestans, l'oriental et l'occidental (le vieux pays turc) en contact avec l'Islam depuis le VIII^e siècle.

Sous le règne d'Ogotaï, empereur médiocre, régnant sur la moitié de la Chine, les quatre cinquièmes de la Russie et de l'Iran, l'influence chinoise devint toute puis-

sante, grâce à un grand ministre. Mais les autres éléments de l'Empire, nestoriens et musulmans, luttèrent contre cette influence : les Chrétiens songeaient à l'alliance de l'empereur mongol avec les Croisés pour l'écrasement de l'Islam (et ce rêve faillit prendre corps à l'époque des croisades de saint Louis en Égypte) ; de leur côté, les musulmans voulaient un empereur mongol restaurateur de l'unité islamique (Timour et, plus tard, les sultans Ottomans, réaliseront leurs aspirations). Mais sans plus attendre, favorisant inconsciemment l'expansion mongole, les uns décidèrent le Grand Khan à conquérir la Chine ; les autres obtinrent une expédition en Perse où un Turc islamisé, Djalâl-od-Dîne Mankoberti, fils du dernier roi de Kharezm, avait réveillé le nationalisme persan : politique brouillon, mais héroïque et passionné, il avait d'abord dû se réfugier dans l'Inde, après une défaite ; voyant les Mongols engagés contre la Chine, il reprit la campagne, mais commença par se battre avec tous ses voisins (calife, Ayyoubides, Seldjoukides d'Anatolie), si bien qu'il se trouva seul devant les Mongols. Lui mort (1231), tout s'effondra : Perse, Haute-Mésopotamie, Géorgie, empire seldjoukide d'Anatolie. Les portes de l'Europe étaient forcées : les Mongols submergèrent Russie, Pologne, Hongrie, et parurent devant Vienne, servis par la désunion de leurs adversaires. Mais la mort de l'empereur Ogotaï sauva la civilisation occidentale, qui dut compter désormais avec la puissance mongole : le pape Innocent IV autorisa l'Université de Paris à organiser l'enseignement de l'arabe et du *tartare* : d'autre part, il envoya des ambassadeurs à la cour de Karakoroum où le franciscain Plan Carpin vit l'élection de l'empereur Guyuk.

La mort empêcha Guyuk, aussi favorable aux églises nestorienne et arménienne qu'au bouddhisme, d'établir l'unité définitive de l'Empire. C'est alors qu'une princesse mongole, une chrétienne, nièce du dernier roi des Karaïtes

(le *Prêtre Jean* des auteurs médiévaux), réussit à faire passer le pouvoir dans la lignée du plus jeune fils de Gengis-Khan. Mangou (Meungké) fut le premier empereur mongol qui s'intellectualisa (1251) : il fit établir des vocabulaires et admit à sa cour des lettrés persans ; de plus, sous l'influence de sa mère, il fit preuve d'une parfaite tolérance religieuse, s'entourant à la fois de nestoriens, de bouddhistes, de taoïstes et de musulmans. « Toutes ces religions sont comme les doigts d'une même main », disait-il au cordelier Rubruquis : on sait que ce moine avait apporté à l'empereur mongol, de la part de saint Louis alors en croisade, une proposition d'alliance contre l'Islam ; ce n'était pas la première (1254). De son côté, le roi d'Arménie réclamait une intervention mongole contre l'Islam. La Perse était dans l'anarchie ; les Assassins, que les Seldjoukides n'avaient pu supprimer, continuaient leurs ténébreux exploits ; les Mamlouks de Syrie paralysaient le commerce. Le frère de l'empereur mongol, Houlagou, bouddhiste, mais fils et époux de chrétiennes, envahit la Perse à la tête d'une armée de Turcs d'Asie centrale, en majorité nestoriens. Les Assassins et le Calife empêchaient encore l'unification de l'Asie sous l'hégémonie mongole. Houlagou commença par les Assassins dont il rasa les forteresses et mit à mort les chefs (1257). L'année suivante, il s'empara de Bagdad et, tandis que les Chrétiens avaient la vie sauve, il fit massacrer ignominieusement le Calife et sa famille. L'Islam traditionnel avait vécu.

Cependant le second frère de Mangou, Koubilaï, achevait la conquête de la Chine. Sur ces entrefaites, l'empereur mourut ; alors cet empire immense se divisa de lui-même en quatre grands États : empire mongol de Chine, Khanat de Kiptchak (Russie mongole), Khanat de Turkestan, Khanat mongol de Perse. Le centre de gravité de l'Empire se transporte en Extrême-Orient. Mais encore

une fois la Perse séduira son vainqueur : les Mongols de Perse deviendront musulmans et hommes de goût. De plus, le nouvel empereur, Koubilaï, presque entièrement chinoisé, prit comme fonctionnaires un certain nombre d'Iraniens : c'est depuis cette époque que le chinois parlé par les musulmans de Chine s'est mêlé de persan ; du reste, le persan était depuis longtemps langue des milieux officiels et élégants sous les dynasties turques de l'Inde et de l'Asie centrale (on a vu son emprise sur les Seldjoukides) ; le persan gardera cette suprématie parmi les Turcs jusqu'à ce que les Turcs Ottomans le remplacent par leur propre langue.

Ce furent, en Perse et en Arménie, de beaux jours pour les Chrétiens sur lesquels s'appuya la politique mongole — politique des minorités qui conduisit Houlagou à combattre la dernière puissance musulmane de l'Orient : les Mamlouks de Syrie et d'Égypte. En 1259, une armée mongole commandée par un général chrétien prit Damas et Alep : les Croisés n'avaient plus qu'à se joindre à elle pour achever les musulmans ; mais, inquiets de la puissance mongole, ils hésitèrent, laissant au sultan d'Égypte le temps de se ressaisir ; l'année suivante, il infligeait aux Mongols, trop éloignés de leur base d'opérations, une défaite qui les rejetait au delà de l'Euphrate. Défaite aussi décisive que celle des Arabes à Poitiers : l'expansion mongole était terminée. La conséquence directe de ce succès musulman fut l'islamisation des Khanats mongols de la Russie méridionale et du Turkestan.

L'empire mongol est alors stabilisé : les voyageurs de toutes sortes — commerçants italiens et arabes, missionnaires chrétiens (pour ne citer que Marco Polo, Montcorvin, Pordenone) — y circulent paisiblement ; les religions les plus diverses y multiplient leurs établissements. Une paix semblable à la paix romaine régnait donc en Asie.

LA RÉSISTANCE DE L'ISLAM

Pourtant des foyers de résistance subsistaient.

D'une part, le plus grand des sultans Mamlouks d'Égypte, Baïbars, ne s'était pas contenté de repousser les Mongols ; il réduisait à l'impuissance les rois arméniens, les Croisés et les Ismaïliens de Syrie. Mais surtout, il avait recueilli l'un des membres de la famille abbasside, échappé aux Mongols : Baïbars, très habilement, le reconnut comme calife, s'instituant ainsi le protecteur du Califat et affermissant sa propre légitimité aux yeux des orthodoxes sunnites.

D'autre part, l'empire seldjoukide d'Anatolie — autre asile du Sunnisme — réduit par les Mongols à la vassalité, s'était divisé en un certain nombre de principautés. L'une d'elles fut le berceau de l'empire des Ottomans, clan turc qui s'était enfui devant l'invasion mongole. Ces Ottomans, vrais successeurs des Seldjoukides, deviendront comme eux les champions de l'orthodoxie sunnite et, au xvi^e siècle, relèveront le titre de calife. Au cours du xiv^e siècle, partis de leur domaine des plateaux anatoliens, ils poussent vigoureusement vers la mer de Marmara et, grâce à la discipline de leurs janissaires, aussi sévère que celle des Mongols, ils occupent les côtes, de la mer Noire au golfe de Smyrne, passent les détroits et recommencent en Europe l'aventure mongole.

Enfin l'Islam gagnait les Mongols de Perse. Le successeur d'Houlagou fut, comme son père, bouddhiste et ami des chrétiens ; il épousa la fille de l'empereur Michel Paléologue et guerroya contre son cousin, le Khan du Turkestan : reprise de la lutte d'Iran contre Touran, mais aussi du bouddhisme contre l'islamisme. Celui-ci prit sa revanche et redevint un moment religion officielle de la Perse sous le troisième prince de la dynastie. Mais son successeur fit proposer plusieurs fois aux souverains

d'Europe, dont Philippe le Bel, une coalition contre les Mamlouks d'Égypte. L'Islam n'en reprenait pas moins l'avantage en Perse : une quarantaine d'années après la chute du califat de Bagdad, il y triompha brutalement. Des princes mongols, ceux de Chine seulement lui échappaient. Or, à cette conversion des Mongols de Perse, affinis et éternés par la civilisation qu'ils subissaient, correspondit l'émiettement de leur royaume : des dynasties locales, mongoles ou iraniennes, sunnites ou chiites, surgirent en diverses provinces, et avec elles les guerres civiles.

L'unité politique de l'Asie occidentale, rêvée par les Mongols, était donc morte aux premières années du xiv^e siècle. Cette anarchie, comme d'ordinaire, se termina par un coup de force : vers 1365, Timour-Leng (Tamerlan), ture et sunnite, issu d'une famille noble de Transoxiane, commença par rétablir l'ordre en ce pays où l'élément mongol et l'élément ture se combattaient. Prenant Samarcande pour centre de ses opérations, il résolut de refaire l'unité de l'Asie par la conquête, pour la plus grande gloire de l'Islam orthodoxe. Tout persisé qu'il était, les trois campagnes qu'il dirigea contre les principautés persanes, le Kharezm et l'Afghanistan, furent menées avec une férocité digne des Mongols. Puis Timour se tourna vers la Russie où le Khanat de Kiptchak sombrait dans les guerres civiles. Ce fut ensuite le tour de l'Inde, restée en marge de la conquête mongole : les Indo-Afghans furent écrasés dans une bataille. Timour revint à Samarcande, chargé de butin comme autrefois Mahmoud le Ghaznévide. Enfin Timour dut courir sus aux Ottomans : le sultan Bayézid I^{er} progressait en Asie Mineure, annexait la Bulgarie et détruisait à Nicopolis une armée de Croisés (les derniers) lancée contre lui par l'Europe dont il tint alors entre ses mains les destinées (1396). Six ans après, Timour livrait à Bayézid, près d'Angora, la fameuse bataille qui changea le cours de

l'histoire en retardant d'un demi-siècle la prise de Constantinople par les Ottomans : il devenait ainsi le maître de l'Asie ; les princes de l'Occident envoyèrent des ambassadeurs à celui qui, sans y penser, les avait sauvés. Seule, la Chine, où la dynastie nationale des Ming venait de renverser les Mongols, se dressait encore en face de Timour : il se préparait à la conquérir lorsqu'il mourut, à l'aube du *xv^e* siècle.

Une fois encore, l'unification de l'Asie avortait. Les Mamlouks se maintenaient en Syrie (et en Égypte). Dans l'Inde, les sultans de Dehli (dont les ancêtres, tout d'abord au service des Ghourides, avaient fondé la première dynastie indépendante de Ghazna) ne pouvaient empêcher l'établissement d'une série de dynasties locales. En Perse orientale et en Transoxiane (à Hérat et à Samarcande), un fils et un petit-fils de Timour régnaient en grands princes, protecteurs des intellectuels et des artistes ; suivant la tradition mongole, ils donnaient tous leurs soins à la sécurité et à l'entretien de nouvelles routes commerciales qui devaient disparaître quelque temps après : d'où l'essor de la navigation portugaise. Mais la Perse occidentale et la Mésopotamie, échappant aux Timourides, devenaient un théâtre de guerres civiles, durant la seconde moitié du *xv^e* siècle : ces rivalités des clans turcomans du Mouton-Noir et du Mouton-Blanc font penser à celles des Guelfes et Gibelins, des « Blancs et Noirs » d'Italie ; or, de même que Rome avait autrefois recherché l'appui des Mongols contre l'Islam, Venise recherche maintenant celui de ces Turcomans contre les Turcs d'Anatolie.

LES TEMPS MODERNES : FORMATION DES TROIS GRANDS ÉTATS ASIATIQUES

Car les Ottomans, depuis la mort de Timour, se sont ressaisis. La prise de Constantinople par Méhémet II

(1453) détruisait l'Empire byzantin, rendait vaine la résistance du Hongrois Hunyade et de l'Albanais Skanderbeg. La chute de cette capitale, aussi retentissante que celle de Bagdad, permit aux Turcs de progresser dans les Balkans, d'annexer les îles de l'Égée et même de prendre pied en Italie (Otrante). A ces conquêtes (péninsule des Balkans, et moitié de l'Asie Mineure) s'ajoute celle de la Crimée : la mer Égée et la mer Noire sont devenues ottomanes.

Au début du xvi^e siècle, cet Empire atteignait donc son apogée. Cependant Sélim I^{er} dut se détourner de l'Occident vers l'Orient. En Perse, une dynastie, celle des Séfévides, réorganisait le pays et devenait inquiétante par son pouvoir croissant. Ces Séfévides descendaient d'un ascète mort en odeur de sainteté dans la région de la Caspienne ; et cet ascète rattachait sa généalogie au septième imâm alide : donc, origine arabe ; son petit-fils se déclara chiite. L'ascension des Séfévides rappelle celle des Abbassides ou des Fatimides : au début du x^e siècle, ils constituent un ordre religieux qui mène sa propagande non seulement en Perse, mais en Asie Mineure ; ce sont des *çoufis* qui, même devenus rois, resteront aux yeux des Européens les « Grands Sofis » de Perse. En 1490, Ismaïl, celui d'entre eux qui devait conquérir la Perse, vit tomber son père et son frère dans les combats livrés aux Turcomans ; tout jeune encore, mais mûri par les épreuves, il réunit des partisans, et mettant à profit les discordes des quelque douze princes qui se partageaient la Perse, il les défit successivement. En une année (1501), il se proclamait Châh de Perse et imposait le Chiisme comme religion d'État. Avec le siècle naissait donc un empire rival de l'empire turc.

Le Chiisme se répandit peu à peu en Asie Mineure, et des massacres s'ensuivirent. La guerre devenait donc inévitable entre l'Ottoman sunnite et le Séfévide chiite. Les destins se prononcèrent à la sanglante journée de

Tchaldirân (1514) : l'artillerie turque foudroya la chevalerie persane. Au reste, Sélim n'utilisa guère cet avantage qui pouvait être décisif : jugeant la Perse suffisamment affaiblie, il s'en alla conquérir l'Égypte et recueillir, peu avant sa mort, l'héritage (tout spirituel) des derniers Abbassides domestiqués par les Mamlouks ; en fait, il semble que Sélim ait pris le titre de calife avant même sa conquête de l'Égypte et que la renonciation officielle de l'Abbasside en sa faveur soit une légende forgée postérieurement ; elle eut de grandes conséquences.

Mais la Perse survécut à sa défaite, de même que la Turquie s'était relevée après le désastre d'Angora. C'est sur un royaume dont l'unité politique et religieuse se trouvait réalisée que le second Séfévide régna plus d'un demi-siècle : le plus long règne de l'Islam après celui du Fatimide Mostancir, dit un chroniqueur. La lutte, à la fois religieuse et politique, contre les Turcs, alors au comble de leur puissance, se poursuivit avec des fortunes diverses. « La Perse seule nous sépare de la ruine ; ses guerres avec la Turquie nous donnent du répit », écrivait l'ambassadeur d'Autriche Busbecq, vers l'époque où Soliman, l'allié du roi de France et le plus grand des sultans ottomans, assiégeait Vienne.

L'empire ottoman s'étend alors du Danube aux cascades du Nil, de l'Euphrate à Gibraltar. En Afrique du Nord, des corsaires turcs avaient arrêté les progrès des Chrétiens (Espagnols) en occupant les principales villes. Le Maroc seul avait gardé son indépendance, grâce au mouvement religieux et national des Chérifs, qui rappelle ceux des Almoravides et des Almohades ; mouvement provoqué par l'affaiblissement des Mérinides et par les incursions des Chrétiens : contre ceux-ci, les confréries prêchèrent la guerre sainte dont les Chérifs Saadiens, sortis de l'Atlas et se rattachant aux imâms alides (tout comme les Séfévides de Perse), prirent la direction.

« Les raisons du triomphe définitif de l'Islam chez les ruraux berbères du Maroc, à partir du ^{xvi}^e siècle, tiennent dans ces trois faits : qu'il est orienté vers le mysticisme et ramené à un rituel purement machinal ; que les confréries religieuses constituent des missions permanentes d'apôtres de ce mysticisme ; que le culte des saints développe chez les Berbères... une religion à la portée de leur entendement, de leurs goûts et dont l'Islam n'est plus que le léger manteau » (Bel).

Il semble inutile de pousser plus avant l'histoire de la Turquie : elle ne présente plus qu'un intérêt secondaire, quant à l'évolution religieuse de l'Islam. On sait qu'après Soliman (1566) elle perdit insensiblement sa puissance offensive : incapacité d'assimiler les pays conquis, vénalité administrative, caprices des vizirs, intrigues de harem, révoltes des janissaires (qui rappellent celles des prétoriens du califat arabe) semblent les causes principales de cet affaiblissement dont les Séfévides surent tirer avantage.

Au cours d'un long règne, Châh-Abbas, l'un des grands souverains de la Perse, réorganisa l'armée grâce au concours d'instructeurs européens et, luttant à la fois contre Uzbeks, Ottomans et Portugais, reconquit les provinces occidentales de son royaume et les villes saintes du Chiisme (Nedjef et Kerbéla) ; donnant asile aux Arméniens chassés de Turquie, il les utilisa pour imprimer au commerce un essor magnifique ; sous son règne, la Perse entra définitivement en rapports économiques et politiques avec l'Europe ; dans les premières années du ^{xvii}^e siècle, elle connut à son tour l'apogée. Au siècle suivant, attaquée à la fois par les sunnites turcs et les sunnites afghans, elle fut sauvée par un aventurier de génie, Nadir-Chah, qui se proposa d'abord d'ajouter le Chiisme aux quatre systèmes orthodoxes (cf. p. 97) puis imposa la restauration du Sunnisme en Perse et envisagea même (mais fortuitement) l'établissement d'une religion nou-

velle. On verra bientôt paraître en Perse, au cours du ^{xix}^e siècle, une doctrine religieuse dérivée de l'Islam : le Bâbisme.

Enfin, un troisième Empire naquit en Asie occidentale. Tandis qu'Ismaïl affermissait les bases de la puissance séfévide en Perse, un autre prince, Baber, descendant de Timour par son père et de Gengis-Khan par sa mère, commençait l'unification politique et religieuse de l'Inde. Baber avait hérité de son père la principauté de Ferghana, mais il ne put se maintenir en Asie centrale. Franchissant l'Hindou-Kouch, il s'empara de Kaboul et projeta dès lors la conquête de l'Inde : il recommençait l'histoire des Ghaznévides et des Ghourides, descendus eux aussi de l'Afghanistan vers l'Inde. Baber a conté dans ses admirables *Mémoires* (qu'on peut mettre en face des *Commentaires* de César) sa vie de luttes héroïques. Ce grand homme n'avait pas cinquante ans lorsqu'il mourut (1530). Durant un siècle, l'empire des Grands-Mogols fondé par lui resplendit d'un incomparable éclat ; mais, dès la fin du ^{xvii}^e siècle, le déclin commence ; au siècle suivant, les rivalités des Afghans et des Mahrattes, des Français et des Anglais ne laissèrent à l'Empire qu'une existence nominale sous la tutelle de l'Angleterre. En 1857 — six siècles, moins une année, après la chute du califat abbasside — le dernier prince de la lignée mongole finira ses jours en exil.

On voit maintenant quelle place prépondérante tiennent dans l'histoire de l'Asie les Mongols (Touraniens de l'Est) et les Turcs (Touraniens de l'Ouest). Durant une première période, les Mongols s'efforcent d'établir l'unité politique et économique de l'Asie sous forme d'un État laïque qui supprime logiquement l'État califal ; au cours d'une seconde période, la puissance mongole se tournant vers l'Extrême-Orient, les Turcs la remplacent en Orient et deviennent les soutiens de l'Islam orthodoxe. Au milieu

d'eux, la Perse, malgré les passages de peuples et les mélanges de races, atteste la permanence du génie indo-européen.

Voilà donc l'Islam installé définitivement en Asie, grâce à ces trois grands États. Mais il ne faut pas omettre les progrès qu'il réalisa plus ou moins pacifiquement en divers pays. L'on a vu (p. 53) comment il prit pied à Madagascar, en Insulinde et en Chine, à la suite des voyageurs et des marchands. Après Sumatra et les Moluques, l'Islam gagna Java, à partir du ^{xvi}^e siècle, puis Bornéo, et au siècle suivant, Célèbes. En Chine, malgré leur faible nombre (environ 6 millions), les musulmans exercent une influence croissante, parce qu'ils se trouvent groupés dans des centres importants, particulièrement au Turkestan qui, on le sait, joua toujours son rôle dans les destinées de la Chine. L'Islam fut introduit en Indo-Chine, au ^{xi}^e siècle, par les navigateurs arabes, puis propagé dans le pays des Tchams (^{xiv}⁻^{xv}^e) et au Cambodge (^{xvi}^e). Quant à l'Afrique, l'islamisation se poursuivit lentement. En Éthiopie, elle commença au ^{xiii}^e siècle, pour ne plus s'interrompre. Au Soudan, l'on a vu les Berbères imposer l'Islam dans sa partie occidentale : d'où l'organisation de plusieurs petits royaumes sur les ruines de l'empire du Ghâna — il faut attendre jusqu'au ^{xiv}^e siècle pour qu'un nouvel empire, l'empire mandingue, établisse son hégémonie — ; au ^{xvi}^e siècle, à la suite de la conquête du Takroun par les Peuls païens, l'Islam s'arrêta pour ne reprendre sa marche qu'au ^{xviii}^e siècle. Il avait pénétré dans le Soudan central à partir du ^{xv}^e siècle ; et dans le Soudan oriental, les Nubiens seuls l'avaient accepté jusqu'au ^{xvi}^e siècle, époque où il se propagea vraiment. Enfin, l'on remarquera qu'en Arabie même, certaines tribus (par ex. les Ahl Morra) ne se convertirent que récemment.

LES DERNIÈRES INNOVATIONS RELIGIEUSES

Akbar. — Le troisième représentant de la dynastie fondée dans l'Inde par Baber — l'empereur Akbar (seconde moitié du xvi^e siècle) — fut un homme de génie. Ses qualités de stratège et d'administrateur sont éclipsées par la grandeur de ses conceptions philosophiques et religieuses. Comme Marc-Aurèle, Akbar fut un sage sur le trône. Le trait dominant de son caractère semble la tolérance la plus éclairée. Élevé dans le Sunnisme, il ne tarda pas à lui préférer le Chiisme, plus favorable à l'effusion religieuse, ce qui le conduisit à substituer dans ses États la langue persane à la langue arabe ; puis, du Chiisme, il glissa tout naturellement au mysticisme le plus avancé et devint un parfait *çoufi* ; sous l'influence de ce mysticisme exalté, il en vint à autoriser l'usage du vin et de la viande de porc, à nier l'éternité de l'enfer en admettant que les damnés se rachetaient par une série de réincarnations qu'il empruntait au brahmanisme (à la même époque, la secte indienne des Sikhs avec laquelle Akbar entretenait des rapports amicaux admettait la métempsychose — cf. E. I., art. Sikhs). Bien plus, en 1593, les Hindous qui avaient été convertis de force à l'Islam furent autorisés à reprendre leur religion première. Que ce fût par politique ou par conviction personnelle, Akbar n'estimait dans toutes les religions que le sentiment du divin et considérait comme très secondaires les divergences de doctrine et de rituel. Sa sympathie s'étendait à la fois sur le brahmanisme, le bouddhisme et le christianisme dont il convoquait les prêtres à des conférences contradictoires. En somme il rêvait de syncrétisme religieux. Il aboutit à une sorte de déisme, sans sacerdoce et prenant pour symbole apparent le Soleil dans le ciel et le feu sur la terre (symbole de l'antique religion de la

Perse que les Mazdéens lui avaient révélée). Pratiquement, ce déisme d'Akbar ne compta qu'un nombre infime de fidèles. Il n'en porta pas moins un coup sensible à l'orthodoxie de l'Islam indien. Le fils et successeur d'Akbar se hâta de revenir au Sunnisme ; mais la réaction orthodoxe, qui eut des conséquences politiques fâcheuses, se produisit vraiment un siècle après, sous Aurengzeb (dont le frère aîné, Dara Chikouh, tenait d'Akbar ses tendances au mysticisme et à la conciliation religieuse). Le syncrétisme d'Akbar n'en apparaît pas moins comme une des plus vigoureuses ruptures de la tradition islamique.

Au reste, le syncrétisme trouvait dans l'Inde une terre d'élection. « L'Inde, avec l'ensemble bariolé des phénomènes religieux qui s'y déroulent, se présente au chercheur comme l'école de la science des religions comparées, et c'est ce qu'elle fut en réalité » (Goldziher). Ce mélange de croyances contradictoires apparaît dans une doctrine naguère éclosée au Pundjab : celle des Ahmadiya, qui mène une active propagande, surtout en langue anglaise, aussi bien en Europe qu'en Asie. Le chef de cette secte, Gholâm Ahmad (mort en 1908) en exposa les principes dans un ouvrage qui date de 1880. La question de la mort de Jésus reste indécise dans le Coran : si tel passage nie la crucifixion (4, 156 : « Non, ils ne l'ont point tué, ils ne l'ont point crucifié ; un homme qui lui ressemblait fut mis à sa place »), tel autre passage semble affirmer sa mise à mort (3, 48 : « C'est moi qui te fais subir la mort, et c'est moi qui t'élève à moi, qui te délivre des infidèles... »). Tirant parti de cette imprécision, Gholâm Ahmad déclara que la mort de Jésus fut seulement apparente et qu'il sortit de son tombeau pour aller prêcher l'Évangile dans l'Inde et y mourir : sa sépulture définitive se trouverait à Srinagar. Une *fatwa* sunnite condamna naturellement cette invention. D'autre part, la tendance au syncrétisme apparaît dans la conception du mahdisme particulière aux

Ahmadiya : tandis que l'orthodoxie considère comme deux personnes distinctes le Messie et le Mahdi, Gholâm Ahmad les réunit en une seule dont il est lui-même l'incarnation : la mission du Mahdi est strictement pacifique et le *djihâd* doit être entendu, non comme une guerre, mais comme une propagande tout intellectuelle. Il s'agit de réunir dans une même foi musulmans, Hindous et chrétiens.

Le Wahhabisme. — Une aspiration diamétralement opposée à celle d'Akbar engendra le mouvement wahhabite — retour à l'orthodoxie primitive — au XVIII^e siècle, en Arabie. On a déjà noté que les Wahhabites renchérirent sur le monothéisme almohade (p. 182). En effet, se basant strictement sur le texte du Coran et sur la *sunna*, sans interprétation ni commentaire, ils voient du polythéisme (*chirk*) dans plusieurs pratiques depuis longtemps admises par l'orthodoxie : culte des prophètes, des saints et des tombeaux ; à leurs yeux, ni les prophètes ni les saints ne possèdent par définition la connaissance des choses cachées, à moins qu'Allah ne la leur ait accordée ; les considérer comme intercesseurs, c'est superposer une puissance à celle d'Allah (c'est seulement au jour du Jugement que Mahomet lui-même obtiendra d'Allah le pouvoir d'intercession) ; les Wahhabites ne permettent pas qu'on honore une chose créée, par exemple qu'on se prosterne devant un tombeau (fût-ce celui du Prophète) ou qu'on en fasse pieusement le tour, ou qu'on baise une pierre considérée comme sacrée ; ils réprouvent les superstitions (croyance aux jours bons ou mauvais, aux signes précurseurs, aux devins) ; ils interdisent de prêter serment au nom du Prophète ou des membres de sa famille. Enfin, dans la pratique, ils proscrivent boissons spiritueuses, tabac, musique, danses et jeux — tout comme les Kharijites abadhites (cf. p. 145).

Le Wahhabisme, du nom de son fondateur Ibn Abd-al-Wahhâb (mort en 1787), naquit, non du Kharedjisme (ce qu'on pourrait supposer) mais, au moins théoriquement, du rite hanbalite, ce rite qui se proposa vainement de rétablir la *sunna* primitive (cf. p. 96). Pratiquement, le hanbalisme fut vivifié, au début du xiv^e siècle, par un remarquable théologien, Ibn Taïmiya qui, âprement discuté, mourut en prison. Or, au xviii^e siècle, Ibn Abd-al-Wahhâb, s'étant imprégné de ses doctrines, en tira le Wahhabisme qui consiste essentiellement en une violente réaction contre l'envahissant culte des saints. Vers 1740, Ibn Abd-al-Wahhâb et Ibn Saoud s'unirent pour propager la doctrine, l'un se chargeant du pouvoir spirituel, l'autre du pouvoir temporel ; ils fondèrent dans le Nedjd un État dont les progrès inquiétèrent la Porte. En 1802, ils pillèrent les sanctuaires chiïtes ; en 1806, renouvelant l'exploit des Carmathes (cf. p. 131), ils occupèrent La Mecque, démolirent mosquées et chaires, n'épargnant que la Kaaba ; ils s'emparèrent de Médine et violèrent le tombeau du Prophète. Puis leurs incursions, suspendant le pèlerinage, s'étendirent à la Syrie et à la Mésopotamie. C'est alors (1811) que Méhémet-Ali qui venait de détruire les Mamlouks d'Égypte (les adversaires de Bonaparte), reçut de la Porte l'ordre de réduire les Wahhabites : il n'y parvint qu'en 1818, et en pure perte, car l'État Wahhabite se reconstitua peu après. Vers la même époque, un Hindou, Ahmed (de Bareilly) propagea des doctrines analogues dans son pays, où les survivances païennes et le culte des saints dominaient depuis longtemps sous l'influence du polythéisme brahmanique. Aujourd'hui, le Wahhabisme a gagné la majeure partie de l'Arabie, religieusement et politiquement ; il déborde même sur les pays limitrophes — Mésopotamie, Somalie — surtout depuis que le sultan Ibn Saoud a renversé l'éphémère dynastie chérifienne du Hedjaz (1924).

Bâbisme et béhaïsme. — Tandis que le Wahhabisme, nettement arabe, se propose de ramener l'Islam à sa source, le bâbisme et son dérivé le béhaïsme, nettement persans, ont voulu l'élargissement de l'Islam. Alors que le Wahhabisme se confine en Arabie, le béhaïsme s'est propagé de l'Asie à l'Amérique, avec une étonnante rapidité. De fait, il ne s'agit pas d'un schisme, mais d'une religion nouvelle, issue toutefois de l'Islam. Au reste, dès l'apparition du bâbisme, le gouvernement persan l'avait bien compris et s'était efforcé de le détruire par tous les moyens. A ses débuts, le bâbisme n'était pas sans analogie avec le mouvement luthérien : révolte puritaine contre les mœurs du clergé officiel ; aussi les membres du clergé persan, les *mollahs*, se défendirent en faisant passer les Bâbis pour des anarchistes.

On sait que l'idée mahdiste (attente du retour de l'*imâm* caché) tient grande place dans le Chiisme (cf. p. 152). C'est de cette idée que partit le fondateur du bâbisme. Né à Chiraz en 1819, Mirza Ali Mohammed, à l'occasion d'un pèlerinage à Kerbéla, sanctuaire chiite, s'était lié avec un membre de la secte chiite des Chaïkhis, secte qui vouait un culte particulier à l'Imâm caché et qui s'opposait aux Akhbaris (partisans de la tradition cf. p. 154). Revenu à Chiraz, il se mit à prêcher et à censurer le clergé officiel, sous l'influence du Cheïkhisme ; cette même doctrine le conduisit, au cours d'une extase nocturne, en 1844 (1260 de l'Hégire, juste mille ans après la disparition mystérieuse du douzième imâm), à se déclarer *Bâb* (« la porte », porte qui rouvre la connaissance des vérités divines). Ce titre de *bâb* n'était pas nouveau : Ismaëliens, Druses et Nosairis l'avaient donné à certains de leurs dignitaires. A ses prédications, le Bâb ajouta des écrits, notamment un commentaire allégorique du Coran (ce qui rappelle l'Ismaélisme, cf. p. 162). Il rallia rapidement tous ceux qui, fatigués du rigorisme orthodoxe,

rêvant de liberté et d'égalité, attendaient la venue du Mahdi. Le mouvement devint si considérable que le Bâb fut emprisonné : auparavant il avait converti l'un des chefs du clergé de Téhéran, venu à Chiraz pour le sommer d'abjurer ses doctrines. L'active propagande de ses partisans — parmi lesquels une femme, Zerrine Tâdj (« Chrysostéphane »), surnommée Qorrat-ol-Aïn (« Consolation des yeux »), aussi intelligente que belle, et annonciatrice du mouvement féministe en Perse — décida le gouvernement à sévir : le bâbisme eut alors ses premiers martyrs et il faut lire dans Gobineau le récit de l'héroïque résistance de leurs forteresses du Mazendéran. L'activité des Bâbis, de religieuse qu'elle était, devenait donc politique. Pour arrêter le mouvement qui s'étendait de plus en plus, il fallait frapper à la tête : le Bâb fut condamné à être fusillé ; la première salve (on avait désigné des soldats chrétiens) ne fit que couper les cordes auxquelles il était suspendu ; s'il avait eu la présence d'esprit de se réfugier dans la foule des spectateurs, on ne sait ce qui serait advenu ; mais, épuisé et affolé, il courut vers les soldats et fut tué à coups de sabre (1850).

Sa mort ne découragea pas les Bâbis, tout au contraire. En 1852, trois d'entre eux se jetèrent sur le Chah qui fut seulement blessé. La répression fut effroyable : on en trouvera les détails dans les ouvrages de Gobineau et de Nicolas. La malheureuse Qorrat-ol-Aïn, entre autres, fut étranglée et brûlée sur le bûcher.

Quelles dangereuses innovations apportait donc le Bâb ? Sa doctrine entraînait vraiment une révolution religieuse et sociale. Au Coran de Mahomet, il substitue un Coran de sa composition qu'il dit révélé ; or, tandis que le Coran traditionnel attache une grande importance à la pureté légale, le Bâb considère que tout est pur dans la création, la pureté se trouvant essentiellement fondée sur la tempérance. Quant aux réformes sociales du Bâb, les plus

importantes sont la quasi-abolition du divorce, l'accroissement considérable de la dignité et des libertés de la femme (liberté qui devient effective en Orient). Il faut vivre, non selon la lettre, mais selon l'esprit de la loi religieuse : attitude qui rappelle celle du christianisme en face du judaïsme. Mais à ces idées fort raisonnables, le Bâb mêla des combinaisons arithmétiques, analogues à celles des Ismaïliens et des Horoufis : Dieu créa le monde au moyen de sept attributs ; le nombre 19 doit être considéré comme sacré, car il se retrouve dans la valeur numérique des lettres du mot *wahid* (« dieu unique »).

Après la mort du Bâb, un de ses disciples, Mirza Yahya, surnommé Çobh-è-azal (« aurore d'éternité »), dirigea la secte. Il s'était réfugié à Bagdad avec ses partisans. Mais le gouvernement turc lui assigna comme résidence d'abord Constantinople, ensuite Andrinople. C'est alors, en 1863, qu'un schisme se produisit : Mirza Hosain, surnommé Béhâ-ollah (« splendeur divine »), demi-frère de Çobh-è-azal, se déclara, par une évolution semblable à celle de l'ismaïlisme, le personnage annoncé par le Bâb — une sorte de Paraclet.

Les partisans de Çobh-è-azal (mort en 1912) — les *Azalis* — restés fidèles à la doctrine bâbie, disparaissent peu à peu. Quant au parti de Béha-ollah — celui des Béhaïs — il continue sa propagande active tant en Perse qu'à l'étranger. Quelles différences séparent donc les deux sectes ?

Le Bâbisme, par rapport au Chiisme, représente un progrès vers le libéralisme religieux, mais demeure nettement islamique et particulièrement iranien. Quant à Béhâ-ollah, il entend fonder une religion universelle et cosmopolite — d'où son désir d'une langue universelle ; il se propose non d'abolir les religions antérieures, mais de les réunir dans un même idéal ; au fond, toutes les religions sont bonnes ; il suffit qu'elles abdiquent leurs

dogmes et leurs rites superfétatoires pour se réconcilier. Les prophètes ne s'abolissent pas les uns les autres (comme dans l'Islam), car tous proclament les mêmes principes et sont en quelque sorte un élément conducteur entre les humains et l'Esprit suprême qu'on ne connaît que par ses attributs. L'essentiel est d'aimer Dieu, car l'amour est la condition du progrès et la loi de l'univers.

Quant à la pratique du Béhaïsme, pas de rites spéciaux, car la religion doit se manifester non par des cérémonies mais par tous les actes de l'existence ; donc pas de hiérarchie sacerdotale. Socialement, tous les humains — hommes et femmes — ont les mêmes droits ; la guerre doit donc disparaître et toute contestation doit être réglée par arbitrage.

En somme, une morale plutôt qu'une religion, néanmoins une morale à tendances mystiques. Mais Abbas-éféndi, fils et successeur de Béhâ-ollah, s'inspira plus encore des idées occidentales et rationalistes pour la direction de sa secte.

Le Modernisme. — Au reste, l'Islam a subi l'influence de ces idées, naturellement surtout depuis la Révolution française, et surtout par l'intermédiaire de la France.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur le côté politique de ces tendances modernistes : favorisées par le grand développement de la presse, elles prirent surtout la forme du nationalisme — nationalisme à base historique, semblant s'accroître depuis la suppression du califat ottoman par l'Assemblée d'Angora et depuis la chute du Grand Chérif de La Mecque qui s'était à son tour proclamé calife (1924) ; la question du califat paraît perdre insensiblement son importance.

Du point de vue religieux, les modernistes entendirent rétablir l'*idjihad* (droit de libre examen et de libre discussion, cf. p. 98).

Dans l'Inde, Ahmad Khan Bahâdor (mort en 1898), fondateur de l'Université d'Aligarh, a composé sur le Coran un commentaire néo-motazélite, c'est-à-dire franchement rationaliste ; ses disciples considèrent que la religion musulmane doit s'adapter résolument aux exigences du monde moderne.

En Égypte, Mohammed Abdou (mort en 1905), disciple et collaborateur de Djamâl-od-Dîne al-Afghani (mort en 1897), rejeta les influences européennes pour revenir au Coran et à la Sunna ; mais il interprétait les textes de façon à y trouver l'équivalent des concepts de la science moderne : par exemple, les *djinn* (cf. p. 107) du Coran, ce sont les microbes, et ainsi de suite. Au demeurant, ces interprétations lui servirent à démontrer le pouvoir divinatoire de l'Islamisme et sa supériorité sur les autres religions. Abdou semble s'être proposé de réaliser l'accommodement entre l'Islam et la science : accommodement qui fait songer à ceux d'Achari et de Gazâli.

En Turquie, le Coran traduit en turc a remplacé le texte arabe original ; à la loi musulmane traditionnelle, les Kémalistes ont substitué le code civil suisse ; ils ont supprimé les confréries ; l'alphabet latin, notant les voyelles brèves (que l'alphabet arabe ne note pas), a détrôné l'alphabet arabe qui, depuis des siècles, avait lui-même évincé les anciens caractères d'écriture turcs.

Enfin, partout en Orient, l'émancipation de la femme gagne du terrain ; les penseurs européens, lus et discutés, exercent une influence considérable.

Un vent de rationalisme semble donc souffler de tous côtés, du moins parmi les intellectuels musulmans. Mais qui pourrait affirmer que l'appel mystique ne retentira pas quelque jour encore dans les mystérieuses profondeurs de l'Islam, par l'effet de l'éternelle loi d'action et de réaction ?

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

(Ouvrages en langue française)

Aux trois ouvrages généraux, mentionnés dans l'Avertissement, ajouter la précieuse *Encyclopédie de l'Islam* (en cours de publication, Paris-Leyde, indiquée par les initiales E. I.) ; les mots arabes mis entre parenthèses au cours du présent ouvrage correspondent à des articles de l'*Encyclopédie de l'Islam* (dans laquelle *ou* se trouve noté : *û* ; *o* : *u* ; *ch* : *sh* ; *k* et *q* : *k* ; *s* et *ç* : *s* ; exemples : Qoraïch, Kuraïsh ; çouf, sûf).

Ouvrages généraux.

NOEL DESVERGERS, *Arabie* (vieilli) ; DOZY, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* (vieilli, reste remarquable).

MEYERHOF, *Le monde islamique* (bon recueil de documents photographiques).

Calendrier musulman et grandes dates de l'Islam : L. MASSIGNON, *Annuaire du monde musulman* (2^e éd. 1925, section A).

Concordance des dates de l'Hégire et du calendrier européen : tableaux synchroniques de WUSTENFELD et MAHLER (*Vergleichungs-Tabellen*, Leipzig, 1887 et 1903).

Islam moderne : L. MASSIGNON, *Annuaire* (indispensable ; la 3^e éd. va paraître) ; *Revue du monde musulman* (1906-1926) ; *Revue des études islamiques* (depuis 1926).

Histoires générales de l'Islam rédigées en arabe classique : IBN AT-TIQTQA, AL-FAKHRI (trad. Amar) ; TABARI, *Chronique* (version persane, trad. Zotenberg) ; MAÇOUDI, *Livre de l'avertissement* (trad. Carra de Vaux) ; LE MÊME, *Prairies d'or* (trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille) ; IBN KHALDOUN (*l'admirable introd. à son Histoire universelle*, trad. par De Slane, sous le titre *Prolégomènes*).

Chapitre premier.

ELISÉE RECLUS, *Arabie* ; CH. HUBER, *Journal d'un voyage en Arabie* ; BURCKHARDT, *Voyages en Arabie* (trad. Eyriès, 1835) ;

- PALGRAVE, *Voyage dans l'Arabie centrale* (trad. Jonveaux, 1866); LADY BLUNT, *Voyage en Arabie* (trad. Derome, 1882).
 JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*; JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*; DUSSAUD et MACLER, *Voyage archéologique au Safa*.
 GUIDI, *L'Arabie antéislamique* (clair exposé); CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*; DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*; RENÉ BASSET, *La poésie arabe antéislamique*; CLÉMENT HUART, *Histoire des Arabes* (t. I); HALPHEN, *Les Barbares* (p. 118 et suiv.); LAMMENS, *Le berceau de l'Islam* (Rome, 1914); LAMMENS, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Beyrouth, 1928); DERMENGHEM, *Vie de Mahomet*; CASANOVA, *Mahomet et la fin du monde*.

Chapitre II.

- HUART (O. C.); HALPHEN (O. C.); RENÉ GROUSSET, *Histoire de l'Asie* (t. I); GAUDEFRY-DEMOMBYNES (les chap. sur l'Islam, in *Histoire du monde*, dirigée par Cavaignac, t. VII); GEORGES MARÇAIS, *Les Arabes en Berbérie*; LE MÊME, *Histoire de l'Algérie*; LE MÊME, *Manuel d'art musulman; l'architecture* (autre partie du même ouvrage : *Les arts mineurs*, par G. MIGEON); LAMMENS, *La Syrie*, précis historique; LE MÊME, *Le triomvirat*; LE MÊME, *Étude sur le règne du calife Moawiya*; LE MÊME, *Le califat de Yazid*; DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne*.
 MAX VAN BERCHEM, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*; MAWERDI, *Les statuts gouvernementaux* (trad. Fagnan).

Chapitre III.

- Coran*. Trad. KAZIMIRSKI (complète et commode); LANE POOLE, *Le Coran, sa poésie et ses lois. Exégètes du Coran*; Carra de Vaux, *Penseurs de l'Islam* (t. III).
Hadith; BOKHARI, *Les traditions islamiques* (trad. Houdas et W. Marçais).
Fiqh; SNOUCK-HURGRONJE, *Le droit musulman* (Rev. Hist. Religions, t. XX); CHARANI, *Balance de la loi musulmane ou esprit de la législation islamique* (trad. Perron); KHALIL IBN ISHAQ, *Précis de jurisprudence musulmane suivant le rite malékite* (trad. Perron); MINHADJ AT-TALIBIN, *Le guide des zélés croyants, manuel de jurisprudence selon le rite chaféite* (trad.

Van den Berg) ; VAN DEN BERG, *Principes du droit musulman selon les rites d'Abou-Hanîfa et de Chafèi* ; QUERRY, *Recueil de lois concernant les musulmans chiïtes*.

Chapitre IV.

Encyclopédie de l'Islam (aux mots arabes cités).

Chapitre V.

ABOUL-MAALI, *L'exposé des religions* (trad. Massé) ; BLOCHET, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane* ; J. DARMESTETER, *Le Mahdi* ; DE GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* ; CASANOVA, *La doctrine secrète des Fatimides d'Égypte* (Bul. Institut français Caire, 1920) ; SYLVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion des Druses* ; DUSAUD, *Histoire et religion des Nosâiris* ; CARRA DE VAUX, *Penseurs de l'Islam* (t. IV et V) ; S. GUYARD, *Un grand-maître des Assassins au temps de Saladin* ; MAURICE BARRÈS, *Enquête aux pays du Levant* (I, chap. 12-13 ; II, chap. 4).

MEHREN, *Exposé de la réforme d'Achari* ; LÉON GAUTHIER, *La philosophie musulmane* ; CARRA DE VAUX, *Avicenne*.

GOLDZIER, *De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam* (Rev. hist. relig., t. 37) ; LE MASSIGNON, *La passion d'al-Hallâdj* ; LE MÊME, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* ; LE MÊME, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (courtes biographies des mystiques, rangés chronologiquement) ; E. I. (*art. dervish*) ; DOUTTÉ, *Les marabouts* (Rev. hist. relig., 1900) ; LE MÊME, *Magie et religion en Afrique du Nord* ; DEPONT et COPPOLANI, *Les confréries musulmanes* ; GOLDZIER, *Le culte des saints chez les musulmans* (Rev. hist. relig., t. II) ; BEL, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie* (*ibid.*, 1917) ; LE MÊME, *Un saint musulman vivant actuellement à Meknès* (*ibid.*, 1918) ; LE MÊME, *L'Islam mystique* (Rev. Africaine, 1927-1928) ; CARRA DE VAUX, *Ghazali* ; ASIN PALACIOS, *La mystique d'al-Ghazali* (Beyrouth, 1914).

Chapitre VI.

HUART (*o. c.*, t. II) ; GROUSSET (*o. c.*, t. III).

G. MARÇAIS, *Manuel d'art musulman* ; BEL, *Les Benou-Ghanya, derniers représentants de l'empire almoravide* ; GOLDZIER,

- introduction au « Livre de Mohammed ibn Toumert » (Alger, 1903); COUR, *L'établissement des Chérifs au Maroc*; MASSIGNON, *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle*.
- LÉON CAHUN, *Introduction à l'histoire de l'Asie* (suggestif, mais à utiliser avec prudence); D'OHSSON, *Histoire des Mongols*; PELLIOT, *Mongols et Papes* (Acad. Inscriptions, 1922); DUBEUX, *La Perse*; D'OHSSON, *Tableau de l'empire ottoman*; DE LA JONQUIÈRE, *Histoire de l'empire ottoman*; L. BOUVAT, *L'empire mongol*.
- DE GOBINEAU, *Les religions et les philosophies en Asie centrale*; HUART, *La religion de Bâb*; NICOLAS, *Essai sur le Cheikhisme*; LE MÊME, *Seyyed Ali Mohammed dit le Bâb*; LE MÊME, *Le Beyân arabe*, livre sacré du bâbisme (trad.); LE MÊME, *Le Beyân persan* (trad.); BEHA OLLAH, *Les préceptes du béhaïsme et le livre de la certitude* (trad. Dreyfus); ABD OL BAHÂ, *Les leçons de Saint Jean d'Acre* (trad. Dreyfus); H. DREYFUS, *Essai sur le béhaïsme*.
- MOHAMMED ABDOU, *Rissalat al tawhid, exposé de la religion musulmane* (trad. Michel et Abdel Razik).
- FERRAND, *Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores*; ANDRÉ, *L'Islam noir*; MARTY, *Études sur l'Islam au Sénégal et au Soudan*; DABRY DE THIERSANT, *Le mahométisme en Chine*; VISSIÈRE, *Études sino-mahométanes*.
- L. STODDART, *Le nouveau monde de l'Islam*.
L'Islam et la politique contemporaine (conférences faites par plusieurs islamisants, 1927).

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT	5
CHAPITRE PREMIER. — L'apparition de l'Islam	7
L'Arabie, 7. Les tribus arabes, 9 ; leur genre de vie, 10 ; leur origine, 11. Les royaumes de l'Arabie méridionale, 12 ; les royaumes de l'Arabie septentrionale, 13. Le paganisme arabe, 15. Influences étrangères, marchés et routes commerciales, 19. Juifs et chrétiens, 21. Mahomet (enfance et jeunesse, 23 ; la révélation et les premières prédications, 26 ; l'Hégire, 28 ; Mahomet à Médine, 29).	
CHAPITRE II. — L'hégémonie arabe	37
Les quatre premiers califes, 37 (Abou-Bakr, 38 ; Omar et les conquêtes, 39 ; Othman, 41 ; Ali, 42). Les Omayyades, 45 (reprise des conquêtes, 48 ; apogée politique, 50 ; partis d'opposition, 51). Les Abbassides, 52 ; influences étrangères, 52 ; défauts du régime et décentralisation politique, 54. Califat d'Espagne, 55. Royaumes de l'Afrique du Nord, 55. Les Fatimides et l'hérésie chiïte, 56. L'invasion hilalienne, 58. Dynasties persanes ; dynastie turque des Ghaznévides, 59. Désorganisation du monde musulman au x ^e siècle, 60.	
Conditions de l'expansion arabe, 61. La guerre sainte et le régime des terres conquises, 62 ; le Trésor public, 66 ; les centres militaires, 67. Organisation administrative : le calife, 67 ; le vizir, 69 ; services postaux et relations commerciales, 69 ; police et justice, 70.	

CHAPITRE III. — Les fondements de la loi	71
I. — Le Coran	71
Mahomet et la révélation, 72 ; établissement du texte du Coran, 76 ; contenu et chronologie, 80.	
II. — La Sunna	86
III. — Les traditions (hadith)	88
IV. — La science de la loi (fiqh)	91
Ecoles de jurisprudence : Malik, 92 ; Abou Hanifa, 93 ; Chaféi et le consensus, 94 ; Ibn Hanbal et autres écoles, 96 ; les quatre rites orthodoxes, 97 ; <i>modjtahid</i> et <i>mufti</i> , 98 ; évo- lution juridique, 100.	
CHAPITRE IV. — Le dogme et la loi	103
I. — Le dogme	103
La foi, 103. Croyance en Allah, 104 ; anges et démons, 106 ; prophètes, 108 ; jugement der- nier, enfer, paradis, 109 ; prédestination, 113.	
II. — La loi	114
Classification des actes humains, 114.	
A. — <i>Culte</i> : Confession de la foi, 115. Prières quotidiennes, 117 ; autres prières, 120 ; prière à la mosquée, 122 ; appel à la prière, 123. Jeûne, 123. Aumône légale, 126 ; fondations pieuses, 127. Pèlerinage à La Mecque, 128 ; pèlerinages chiites, 133.	
B. — <i>Prescriptions</i> : Mariage, 134. Enfants, 135. Esclaves, héritage, testament, témoignage, 136. Pénalités, 137. Interdictions d'aliments et de jeux, 138. Effigies, 139. Circoncision, 140.	
CHAPITRE V. — L'évolution religieuse et philoso- phique	142
Sectes, 142.	
Tendances au prophétisme (faux prophètes), 143.	
Controverses relatives au principe du califat.	
Kharidjisme, 144 (Azrakites et Çofrites, 145 ; Ibadites, 146 ; la doctrine kharidjite, 147).	
Mordjisme, 149. Chiisme (mariage temporaire,	

149 ; Métoualis, 150 ; origine du Chiisme, 150 ; théorie de l'imâmât, 151 ; Zaïdites et Imâmites, 154). Mahdisme, 155. Carmathes et Ismaïliens, 156 ; rôle des Fatimides, 158. Druses, 159. Nosaïris, influences païennes et chrétiennes, 160. Néo-ismaïlisme des Assassins, 161. La doctrine ismaïlienne, 163. Horoufis, 164.

Controverses relatives à la divinité. Le problème du libre-arbitre, 165 (qadarites et djabarites, 167) ; Motazélites, 168 ; Acharisme, 170. Mystiques, 171 (ordres religieux, 174 ; culte des saints, 175 ; Ghazali, 177).

CHAPITRE VI. — L'hégémonie turque et persane..	179
La réaction berbère en Afrique du Nord	179
Almoravides, 179. Almohades, 181. Le morcellement (Hafcides, Abd-al-Wadites, Mérinides), 184.	
La réaction turque en Asie	185
L'Asie centrale, 185. État du califat de Bagdad, 186. Seldjoukides, 187. Rois de Kharezm ; Ayyoubides, 190. L'empire mongol, 191 (Gengis-Khan, 192 ; les Mongols en Europe, 195 ; chute du califat de Bagdad, 196).	
La résistance de l'Islam	198
Sultans Mamlouks d'Egypte ; apparition des Ottomans ; Mongols de Perse, 198 ; Timour-Leng, 199.	
Les temps modernes : formation des trois grands États asiatiques.....	200
Empire ottoman et royaume de Perse, 200 ; empire mogol de l'Inde, 204.	
Les dernières innovations religieuses.....	206
Akbar, 206 ; Ahmadiya, 207. Wahhabisme, 208. Bâbisme et béhaïsme, 210. Modernisme, 213.	
BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE	215

COLLECTION ARMAND COLIN

(LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 103, Boulevard Saint-Michel PARIS, 5°)

Directeur : PAUL MONTEL

Professeur à la Sorbonne

LISTE DES CHEFS DE SECTION

- Section I.* — **Philosophie** : D^r CH. BLONDEL, Professeur de Psychologie à l'Université de Strasbourg.
- Section II.* — **Langues et littératures** : M. AB. TERRACHER, Recteur de l'Académie de Dijon.
- Section III.* — **Histoire et Sciences économiques** : M. H. HAUSER, Correspondant de l'Institut, Professeur d'Histoire économique à l'Université de Paris, Professeur de Géographie commerciale et industrielle au Conservatoire des Arts et Métiers.
- Section IV.* — **Géographie** : M. A. DEMANGEON, Professeur de Géographie à l'Université de Paris.
- Section V.* — **Droit** : M. A. GIFFARD, Professeur de Droit romain à la Faculté de Droit de Paris.
- Section VI.* — **Mathématiques** : M. P. MONTEL, Professeur de Mécanique rationnelle à l'Université de Paris.
- Section VII.* — **Physique** : M. CH. FABRY, Membre de l'Institut, Professeur de Physique à l'Université de Paris, Directeur de l'Institut d'Optique.
- Section VIII.* — **Chimie** : M. ED. BLAISE, Professeur de Chimie organique à l'Université de Paris.
- Section IX.* — **Biologie** : Et. RABAUD, Professeur à la Faculté des Sciences de Paris.
- Section X.* — **Mécanique et Electricité industrielles** : M. E. MERCIER, Ingénieur, Administrateur-délégué de l'Union d'Electricité.
- Section XI.* — **Génie civil** : M. R. DAUTRY, Directeur Général des Chemins de fer de l'État.
- Section XII.* — **Arts militaires.**
- Section XIII.* — **Agriculture**
- Secrétaire* : M. G. COLOMB, Maître de Conférences honoraire à l'Université de Paris.

COLLECTION
ARMAND COLIN
Directeur : Paul MONTEL, Professeur à la Sorbonne

Chaque volume in-16, broché ou relié.

“ Vulgariser sans abaisser ”

- N° 1. **Rayonnement** (Principes scientifiques de l'Éclairage), par A. BLANC, Professeur à la Faculté des Sciences de Caen (35 figures).
- N° 2. **La Construction du Vaisseau de guerre**, par E. JAMMY, Ingénieur en chef aux Forges et Chantiers de la Méditerranée (183 figures, 4 planches hors texte).
(Ouvrage couronné par la Ligue maritime et coloniale française.)
- N° 3. **Cinématique et Mécanismes**, par R. BRICARD, Professeur à l'École Centrale et au Conservatoire des Arts et Métiers (79 figures).
- N° 4. **L'École classique française : Les doctrines et les hommes (1660-1715)** (2^e édition), par A. BAILLY, Professeur au Lycée Pasteur.
- N° 5. **Éléments d'Agriculture coloniale : Plantes à huile**, par Yves HENRY, Inspecteur général de l'Agriculture aux Colonies (35 figures).
- N° 6. **Télégraphie et Téléphonie sans fil** (6^e édition), par C. GUTTON, Professeur à la Faculté des Sciences de Nancy (107 figures).
- N° 7. **Théorie cinétique des Gaz** (2^e édition), par E. BLOCH, Professeur à la Sorbonne (7 figures).
- N° 8. **Traité pratique de Géométrie descriptive**, par J. GEFROY, Ingénieur des Arts et Manufactures (248 figures).
- N°s 9-10. **Statique et Dynamique** (Tomes I et II), par H. BÉGHIN, Professeur à la Faculté des Sciences de Lille (226 figures).
- N° 11. **Éléments d'Électricité** (3^e édition), par Ch. FABRY, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne (70 figures).
- N° 12. **La Fonte** (Élaboration et Travail), par le Colonel J. ROUELLE (29 figures).
- N° 13. **L'Hérédité**, par Et. RABAUD, Professeur à la Faculté des Sciences de Paris (34 figures).
- N° 14. **Principes de l'Analyse chimique**, par V. AUGER, Professeur de Chimie analytique à la Sorbonne (11 fig.).

- N° 15. **Les Pyrénées** (2^e édition), par M. SORRE, Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de Bordeaux (3 cartes).
- N° 16. **Chimie et Fabrication des Explosifs**, par P. VEROLA, Ingénieur en chef des Poudres (9 figures).
- N° 17. **La Révolution française**, par A. MATHIEZ, Chargé du cours d'histoire de la Révolution française à l'Université de Paris. Tome I : *La Chute de la Royauté* (3^e édition).
- N° 18. **Les grands Marchés des Matières premières** (4^e édition), par F. MAURETTE, Chef de la Division Scientifique du Bureau international du Travail (S. D. N.) à Genève (8 cartes et 3 graphiques).
- N° 19. **L'Industrie du Fer en France**, par J. LEVAINVILLE, Docteur de l'Université de Bordeaux (4 cartes).
(Ouvrage couronné par la Société de Géographie de Paris.)
- N° 20. **L'Acier** (Élaboration et Travail), par le Colonel J. ROUELLE (45 figures).
- N° 21. **Le Droit ouvrier** (Tableau de la Législation française actuelle) (2^e édition), par G. SCELLE, Professeur à la Faculté de Droit de Dijon.
- N° 22. **Les Maladies dites Vénériennes**, par le D^r P. RAVAUT, Membre de l'Académie de Médecine, Médecin de l'Hôpital Saint-Louis (22 figures).
(Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences, Prix Bérion.)
- N° 23. **La Houille blanche** (2^e édition), par H. CAVAILLÈS, Professeur au Lycée de Bordeaux (8 cartes et 4 figures).
- N° 24. **Propriétés générales des Sols en Agriculture**, par G. ANDRÉ, Membre de l'Institut, Professeur à l'Institut Agronomique.
- N° 25. **Vue générale de l'Histoire d'Afrique**, par G. HARDY, Directeur de l'École Coloniale.
- N° 26. **Les Instruments d'Optique** (2^e édition), par H. PARISELLE, Professeur à la Faculté des Sciences de Lille (82 figures).
- N° 27. **Le Naturalisme français**, par P. MARTINO, Doyen de la Faculté des Lettres d'Alger.
- N° 28. **Théorie du Navire** (Tome I), par M. LE BESNERAIS, Ingénieur en chef du Génie Maritime (61 figures).
- N°s 29 - 30. **Éléments de Paléontologie** (Tomes I et II), par L. JOLEAUD, Professeur à la Faculté des Sciences de Paris (93 figures).
- N° 31. **Le Ballon, l'Avion, la Route aérienne**, par M. LARROUY, Ingénieur de l'École Supérieure d'Aéronautique (25 figures).

- N° 32. **La Société Féodale** (2^e édition), par J. CALMETTE, Professeur à l'Université de Toulouse.
- N° 33. **Les Bois coloniaux**, par H. LECOMTE, Membre de l'Institut, Professeur au Muséum d'Histoire Naturelle (28 figures).
- N° 34. **Probabilités, Erreurs** (3^e édition), par Émile BOREL, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne, et R. DELTHEIL, Professeur à la Faculté des Sciences de Toulouse (10 figures).
- N° 35. **Physique du Globe** (2^e édition), par Ch. MAURAIN, Doyen de la Faculté des Sciences à l'Université de Paris (21 figures).
- N° 36. **L'Atmosphère et la prévision du Temps**, par J. ROUCH, Professeur à l'École Navale (36 figures).
- N° 37. **Les Méthodes actuelles de la Chimie** (2^e édition), par P. JOLIBOIS, Professeur à l'École Supérieure des Mines (45 figures).
- N° 38. **Les Coopératives de consommation en France**, par Bernard LAVERGNE, Professeur à la Faculté de Droit de Nancy.
- N° 39. **La Grande Guerre** (1914-1918), par le général THEVENET, ancien Gouverneur de Belfort (15 cartes).
- N° 40. **Mines et Torpilles**, par Henri STROH, Ingénieur en chef de la Marine (40 figures).
- N°s 41, 42, 43. **Chimie minérale** (3 volumes), par H. COPAUX, Professeur à l'École de Physique et de Chimie Industrielles de la Ville de Paris, et H. PERPÉROT, Sous-Chef de travaux pratiques à l'École de Physique et de Chimie.
- N° 44. **Éléments de Géométrie analytique**, par A. TRESSE, Docteur ès sciences, Inspecteur général de l'Instruction publique (91 figures).
- N° 45. **Le Félibrige**, par Émile RIPERT, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université d'Aix-Marseille.
- N° 46. **Le Blocus et la Guerre sous-marine**, par A. LAURENS, Capitaine de Vaisseau, Chef de la Section historique de l'État-Major de la Marine.
- N°s 47 - 48. **Alternateurs et Moteurs synchrones** (Tomes I et II), par E. ROTH, Ingénieur en chef de la Société Alsacienne de Constructions électriques de Belfort (167 figures).
(Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences, Prix Hébert.)
- N° 49. **Éléments d'Agriculture coloniale : Plantes à fibres**, par Yves HENRY, Inspecteur général de l'Agriculture aux Colonies (55 figures).

- N° 50. **Astronomie générale**, par Luc PICART, Directeur de l'Observatoire de Bordeaux (42 figures).
- N° 51. **L'Après-guerre et la Politique commerciale**, par Cl. GIGNOUX, Rédacteur en Chef de la *Journée Industrielle*, ancien chargé de Cours à la Faculté de Droit de Nancy.
- N° 52. **La Révolution française**, par A. MATHIEZ, Chargé de cours d'histoire de la Révolution française à l'Université de Paris. Tome II : *La Gironde et la Montagne* (2^e édition).
- N° 53. **L'Angleterre au XIX^e siècle, son évolution politique**, par Léon CAHEN, Professeur au Lycée Condorcet.
- N° 54. **Balistique extérieure**, par J. OTTENHEIMER, Ingénieur principal d'Artillerie navale (48 figures).
- N° 55. **Piles et Accumulateurs électriques** (2^e édition), par L. JUMAU, Ingénieur (76 figures).
- N° 56. **Les Alpes françaises** (2^e édition), par R. BLANCHARD, Professeur à l'Université de Grenoble (15 cartes).
- N° 57. **Les Courants alternatifs** (2^e édition), par Pierre SÈVE, Professeur à la Faculté des Sciences de Marseille (127 fig.).
- N° 58. **Rome et les Lettres latines**, par A. DUPOUY, Professeur au Lycée Michelet.
- N° 59. **Théorie du Navire** (Tome II), par M. LE BESNERAIS, Ingénieur en chef du Génie Maritime (33 figures).
- N° 60. **Calculs numériques et graphiques** (2^e édition), par Émile GAU, Directeur de l'Enseignement en Tunisie (33 figures et graphiques).
- N° 61. **Les Industries de la Soie en France**, par P. CLERGET, Directeur de l'École de Commerce de Lyon (10 graphiques, 15 tableaux statistiques).
- N° 62. **Les Industries de fixation de l'Azote**, par Marcel GUICHARD, Professeur à la Sorbonne (21 figures).
- N° 63. **Le Saint-Siège, l'Église catholique et la Politique mondiale** (2^e édit.), par Maurice PERNOT, Agrégé de l'Université, ancien Membre de l'École française de Rome.
- N° 64. **La France économique et sociale au XVIII^e siècle**, par Henri SÉE, Professeur honoraire à l'Université de Rennes.
- N° 65. **Les Submersibles**, par G. RABEAU, Ingénieur du Génie Maritime, et A. LAURENS, Chef de la Section historique de l'État-Major de la Marine (44 figures).
- N° 66. **Les Doctrines économiques en France depuis 1870**, par Gaëtan PIROU, Professeur à la Faculté de Droit de Paris.
- N° 67. **Introduction à la Géologie** (2^e édit.), par J. LEUBA, Docteur ès sciences (60 figures).

- N° 68. **La Renaissance des Lettres en France, de Louis XII à Henri IV**, par J. PLATTARD, Professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers.
- N° 69. **Parnasse et Symbolisme (2^e édition)**, par P. MARTINO, Doyen de la Faculté des Lettres d'Alger.
- N° 70. **Les Moteurs à explosion**, par E. MARCOTTE, Ingénieur (I. C. F.), Professeur à l'École spéciale des Travaux publics (61 figures).
(Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences, Prix Trémond.)
- N° 71. **Le Magnétisme**, par P. WEISS, Correspondant de l'Institut, Professeur à la Faculté des Sciences de Strasbourg, et G. FOEX, Maître de Conférences à la Faculté des Sciences de Strasbourg (69 figures).
- N°s 72-73. **Éléments de Calcul différentiel et de Calcul intégral** (Tomes I et II), par Th. LECONTE, Directeur de l'Enseignement de la Seine, et R. DELTHEIL, Professeur à la Faculté des Sciences de Toulouse.
- N° 74. **Peuples et Nations des Balkans**, par Jacques ANCEL, Professeur au Collège Chaptal et à l'École des Hautes Études Commerciales (3 cartes).
(Médaille d'or de la Société de Géographie.)
- N° 75. **Transport de l'Électricité**, par René COUFFON, Ingénieur des Arts et Manufactures (45 figures).
- N° 76. **Les Alpes, Géographie générale**, par Emm. DE MARTONNE, Professeur à la Sorbonne (24 cartes ou graphiques).
- N° 77. **Les Moteurs à combustion**, par E. MARCOTTE, Ingénieur (I. C. F.), Professeur à l'École Spéciale des Travaux publics (37 figures).
(Couronné par l'Académie des Sciences, Prix Trémond.)
- N° 78. **La Transformation de l'énergie électrique : I. Transformateurs**, par R. CARTON, Ingénieur E.M.I., et P. DUMARTIN, Ingénieur A. et M.I.E.G. (39 figures).
- N° 79. **Les Origines du Capitalisme moderne**, par Henri SÉE, Professeur honoraire à l'Université de Rennes.
(Recommandé par le Comité France-Amérique.)
- N° 80. **Balistique intérieure**, par J. OTTENHEIMER, Ingénieur principal d'Artillerie navale (37 figures).
- N° 81. **La Pensée française au XVIII^e siècle (2^e édition)**, par Daniel MORNET, Professeur à la Sorbonne.
- N° 82. **Mesures Électriques**, par Jean GRANIER, Ingénieur, Chargé de Cours à la Faculté des Sciences de Montpellier (85 figures).

- N° 83. **La Littérature italienne**, par Th. LAIGNEL, Professeur agrégée d'italien au Lycée de jeunes filles de Lyon.
- N° 84. **L'Organisation scientifique du Travail**, par Georges BRICARD, Ingénieur en chef du Génie Maritime (34 fig.).
- N°s 85-86. **Les Courants de la Pensée philosophique française** (Tomes I et II), par A. CRESSON, Professeur de Philosophie au Lycée Condorcet.
- N° 87. **Principes de l'Électrochimie**, par J. PONSINET, Ingénieur des Manufactures de l'État (35 figures).
- N° 88. **Syndicats et Coopératives agricoles**, par Michel AUGÉ-LARIBÉ, Secrétaire général de la Confédération nationale des Associations agricoles.
- N°s 89-90. **La Tuberculose**, par le Dr Édouard RIST, Médecin de l'Hôpital Laënnec et du Dispensaire Léon Bourgeois. Un volume double (25 figures et 6 graphiques).
- N° 91. **Les Expériences monétaires contemporaines** (2^e édit.), par George-Edgar BONNET, Directeur général adjoint de la C^{ie} du Canal de Suez.
(Recommandé par le Comité France-Amérique.)
- N° 92. **Histoire de la Langue Allemande**, par E. TONNELAT, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg (1 carte hors texte).
- N° 93. **La Révolution française**, par A. MATHIEZ, Chargé du cours d'histoire de la Révolution française à l'Université de Paris. Tome III : *La Terreur* (2^e édition).
- N° 94. **La Cinématographie**, par Lucien BULL, Sous-Directeur de l'Institut Marey (36 figures).
- N° 95. **La Littérature française contemporaine : Poésie, Roman, Idées** (3^e édition), par André BILLY.
- N° 96. **La Vie de la Cellule végétale**. Tome I, par R. COMBES, Maître de Conférences à la Sorbonne (16 figures).
- N° 97. **Psychologie expérimentale**, par Henri PIÉRON, Professeur au Collège de France et à l'Institut de Psychologie, Directeur du Laboratoire de Psychologie physiologique de la Sorbonne (11 figures ou graphiques).
- N° 98. **La Civilisation athénienne**, par P. CLOCHÉ, Professeur à la Faculté des Lettres de Besançon (15 fig., 1 carte).
- N° 99. **Appareils et Méthodes de Mesures mécaniques**, par le Lieutenant-Colonel J. RAIBAUD, Chef des Travaux pratiques de Mécanique à l'École Polytechnique (87 fig.).
- N° 100. **L'École romantique française : les doctrines et les hommes**, par Jean GIRAUD, Agrégé des Lettres, Directeur de la Fondation Deutsch de la Meurthe.

- N° 101. **Éléments de Thermodynamique**, par Ch. FABRY, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne (39 figures).
- N° 102. **Introduction à la Psychologie collective**, par le D^r Charles BLONDEL, Correspondant de l'Institut, Professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg.
- N° 103. **Nomographie**, par M. FRÉCHET. Directeur de l'Institut de Mathématiques à la Faculté des Sciences de Strasbourg, et M. ROULLET, Ingénieur, Professeur à l'École nationale technique de Strasbourg (79 figures).
- N° 104. **L'Ancien Régime et la Révolution russes**, par Boris NOLDE, ancien Professeur à la Faculté de Droit de Pétrograd.
(Couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Prix Perret).
- N° 105. **La Monarchie d'Ancien Régime en France, de Henri IV à Louis XIV**, par Georges PAGÈS, Professeur d'Histoire moderne à la Faculté des Lettres de Paris.
- N° 106. **Le Théâtre français contemporain**, par Edmond SÉE.
- N° 107. **Hygiène de l'Européen aux Colonies**, par le D^r Charles JOYEUX, Professeur agrégé à la Faculté de Médecine de Paris.
- N° 108. **Grammaire descriptive de l'Anglais parlé**, par Joseph DELCOURT, Docteur ès lettres, Professeur au Lycée Pasteur.
- N° 109. **La Vie de la Cellule végétale**. (Tome II), par R. COMBES, Maître de Conférences à la Sorbonne (13 figures).
- N° 110. **La Formation de l'État français et l'Unité française, des Origines au milieu du XVI^e siècle**, par G. DUPONT-FERRIER, Professeur à l'École Nationale des Chartes.
- N° 111. **Nos Grands Problèmes Coloniaux**, par Georges HARDY, Directeur de l'École Coloniale.
- N° 112. **Le Calcul vectoriel**, par Raoul BRICARD, Professeur au Conservatoire National des Arts et Métiers et à l'École Centrale des Arts et Manufactures.
- N° 113. **Ondes et Electrons**, par Pierre BRICOUT, Docteur ès sciences, Répétiteur à l'École Polytechnique.
- N° 114. **La Littérature en Russie**, par Jules LEGRAS, Professeur à l'Université de Dijon.
- N° 116. **La Formation de l'Unité Italienne**, par Georges BOURGIN, Ancien membre de l'École française de Rome, Archiviste aux Archives nationales.

- N° 117. **La Justice pénale d'aujourd'hui**, par H. DONNEDIEU DE VABRES, Professeur à la Faculté de Droit de Paris. (Ouvrage recommandé par le Comité du Livre français *France-Amérique*.)
- N° 118. **Les grands courants de la Pensée antique**, par A. RIVAUD, Professeur à la Sorbonne, Correspondant de l'Institut.
- N° 119. **Les Systèmes philosophiques**, par A. CRESSON, Professeur de Philosophie au Lycée Condorcet.
- N° 120. **Les Rayons X**, par Jean THIBAUD, Docteur ès sciences, Ingénieur E. S. E., Directeur-adjoint au Laboratoire de Physique des Rayons X (Ecole des Hautes-Etudes).
- N° 128. **La Belgique Contemporaine (1780-1930)**, par Franz VAN KALKEN, Professeur à l'Université de Bruxelles.

Pour paraître prochainement :

Essences naturelles et Parfums, par R. DELANGE.

Principes de Psychologie appliquée, par Henri WALLON.

Les Anciennes Civilisations de l'Inde, par G. COURTILLIER.

L'Islam, par Henri MASSÉ.

Les Quanta, par G. DÉJARDIN.

Couleurs et Pigments des êtres vivants, par le D^r J. VERNE.

Pétroles naturels et artificiels, par J.-J. CHARTROU.

La Téléphonie, par Robert DREYFUS.

La Musique contemporaine en France, par R. DUMESNIL.

La Thérapeutique moderne, par le D^r G. FLORENCE.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 103, Boul. St-Michel, PARIS

Nouvelle Édition, entièrement refondue et considérablement augmentée, en 2 vol. :

CHARLES SEIGNOBOS

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

HISTOIRE POLITIQUE DE L'EUROPE CONTEMPORAINE

Évolution des Partis et des formes politiques (1814-1914)

Tome I. Un volume in-8° raisin (16×25), xvi-536 pages, broché.

Tome II. Un volume in-8° raisin (16×25) 694 pages, broché.

Chaque volume est vendu également relié demi-chagrin, tête dorée.



