

Faculté de philosophie, arts et lettres

Al-Ġāhiliyya à la lumière du concept de mémoire culturelle :

Ce que la Ġāhiliyya nous révèle des sociétés
islamiques classiques

Auteur : Arthur Jennequin
Promoteur : Johannes den Heijer
Lecteurs : Godefroid de Callatay, Perrine Pilette
Année académique 2019-2020
Intitulé du master et de la finalité : Langues et Lettres Anciennes,
Orientales.

Remerciements

Avant toute chose, je tiens à exprimer ma gratitude à toutes les personnes qui m'ont accompagné avec bienveillance dans la rédaction de ce mémoire et dans l'élaboration de ma réflexion sur le concept d'al-Ġāhiliyya.

Je tiens particulièrement à adresser mes plus sincères remerciements à mon promoteur, Johannes den Heijer qui m'a prodigué, toujours avec le sourire aux lèvres, de précieuses guidances. Il m'a permis de comprendre ce qu'était la recherche et comment le rôle d'un chercheur consiste, non pas à clarifier un phénomène en le réduisant, mais de rendre compte de sa complexité et de saisir l'ampleur de ses nuances.

Je souhaite ensuite remercier l'ensemble de l'équipe académique de l'Université Catholique de Louvain, surtout mes professeurs de langue et de culture arabe qui m'ont transmis leur passion. Leur patience et leur diligence pour répondre à mes nombreuses questions a stimulé ma curiosité et mon désir d'en apprendre plus sur ce domaine, hélas trop souvent négligé. Je remercie tout particulièrement Godefroid de Callatay et Perrine Pilette qui ont accepté d'être mes lecteurs.

Ensuite, j'aimerais exprimer ma gratitude pour les professeurs de l'Université de Leiden qui m'ont accueilli à bras ouverts. Tout particulièrement Peter Webb, dont les travaux ont constitué une source d'inspiration. Mais aussi Jelle Brunning qui m'a fait découvrir le concept de mémoire culturelle, sans lequel ce mémoire n'aurait pas pu voir le jour. Je suis également très reconnaissant envers Ali Asghar Seyed-Gohrab qui m'a initié à la littérature persane et fait comprendre la complexité de la société iranienne.

Tables des matières

Introduction	4
---------------------------	---

Chapitre I Contre une lecture monolithique et réifiée d'al-Ġāhiliyya

Introduction.....	6
Al-Ġāhiliyya dans le sens commun.....	6
La confrontation entre sources documentaires et données de la « Tradition »	13
Les continuités entre Ġāhiliyya et islam chez al-Šahrastānī.....	17
Les « Arabes préislamiques », un anachronisme ?.....	27
Conclusion.....	31

Chapitre II : al-Ġāhiliyya, des lectures plurielles

Introduction.....	32
Al-Ġāhiliyya, poésie préislamique et histoire de la langue arabe.....	33
Les condamnations de la poésie préislamique.....	41
Al-Ġāhiliyya et poésie préislamique : vers la fabrication d'une « antiquité arabe ».....	42
Entre éloge et condamnation d'al-Ġāhiliyya : un rapport schizophrénique au passé ?	46
Ġāhiliyya et littérature prophétique.....	48
Al-Ġāhiliyya et les généalogies arabes	50
Le Bédouin comme essence du ġāhilī archétypal.....	57
Conclusion.....	69

Chapitre III Ġāhiliyya et mémoire culturelle

Introduction.....	71
Morphologie, nature et sémantique d'al-Ġāhiliyya.....	71
Les trajectoires d'al-Ġāhiliyya de 622 à 2001.....	76
Al-Ġāhiliyya : des lectures plurielles entre convergence et divergence.....	83
Ġāhiliyya et mémoire collective.....	85
L'évolution des interprétations d'al-Ġāhiliyya à la lumière de la mémoire culturelle.....	92
Les Qarāmiṭa et le déploiement d'al-Ġāhiliyya comme une arme discursive.....	106
Conclusion.....	113
Conclusion	115

Introduction

La rédaction de ce mémoire est probablement l'exercice le plus complexe et ardu auquel je ne me sois jamais livré. Si l'étude de mon sujet s'est avérée grisante, elle fut aussi particulièrement frustrante, et a constitué un défi de taille. J'ai en effet très vite réalisé que plus je lisais sur al-Ġāhiliyya, moins j'étais en mesure d'en comprendre la signification et moins je me sentais capable d'articuler de manière cohérente un discours critique sur les ramifications de ce concept. J'ai pendant longtemps sous-estimé le sujet de mon mémoire qui semblait, au début, n'être qu'une notion anodine, voire anecdotique au regard de l'histoire féconde la pensée islamique classique. De fait, par les quatre discrètes occurrences d'al-Ġāhiliyya dans le Qur'ān, un observateur non averti comme j'ai pu l'être aurait pu douter de sa pertinence et la reléguer au rang de simple curiosité vétuste et obsolète. C'est sans compter sur la relation antinomique qu'al-Ġāhiliyya entretient avec la notion même d'islam, ou sur les intrications de ce concept avec les thématiques centrales de l'arabité et de la bédouinité, ou les liens qui l'unissent à l'histoire de la langue arabe. Loin d'être réduite à un simple épouvantail qui répondrait à l'unique fonction didactique de définir par opposition le rôle du musulman archétypal dans la société islamique idéale, al-Ġāhiliyya a opéré pendant des siècles comme un répertoire culturel et mémoriel prolifique. Elle a participé à l'élaboration et la fabrication d'identités arabes et musulmanes plurielles. Ce concept a également été mobilisé comme un marqueur d'altérité doté d'une puissante charge symbolique. Conceptualiser cet aspect hautement dynamique d'al-Ġāhiliyya, dérivé de sa polysémie, est donc apparu comme un défi difficilement surmontable. L'autre difficulté dans la rédaction de ce mémoire a été d'introduire une réflexion inédite et originale sur mon sujet, une tâche dont je pense ne m'être acquitté, somme toute, que de manière très superficielle. J'ai en effet été précédé par plusieurs générations de chercheurs accomplis qui ont accordé un traitement pour le moins exhaustif à cette thématique. Je ne suis finalement pas parvenu à construire l'analyse véritablement unique d'al-Ġāhiliyya que j'ambitionnais de développer. Les obstacles à mes efforts de rédaction investis dans ce mémoire se sont souvent retournés contre moi en autant de camouflets renvoyant à un sentiment d'insécurité alimenté par mon inaptitude à composer quelque chose de réellement novateur. Enfin, la composition de ce mémoire m'a laissé un goût un amer tant il m'a été difficile de me conformer aux impératifs épistémologiques de la discipline philologique. Je suis tout à fait conscient que mon rapport aux textes dans les pages qui suivent ne s'inscrit pas stricto sensu dans un registre purement philologique. De fait, ce mémoire reflète l'éclectisme dont j'ai pu faire preuve tout au long de mes études. Il témoigne de mon embarras lorsque je dois me concentrer sur un point précis. Au contraire, je me suis adonné à la composition de nombreuses réflexions d'ordres anthropologiques, sociologiques, historiques, relevant de registres aussi variés que la politique, la littérature ou la religion. Je pense toutefois que cette faiblesse de mon mémoire peut également se matérialiser comme l'une de ses principales forces. En effet, mon approche pluridisciplinaire est apparue comme le seul moyen d'éviter d'enfoncer les portes laissées grandes ouvertes par mes prédécesseurs, et de me perdre dans les

méandres d'un simple travail de restitution de données. Ces difficultés contribuent à expliquer la trop longue période que j'ai pu passer à rédiger les pages qui suivent. Ces interminables années m'ont aussi amené à redéfinir à de très nombreuses reprises mon approche.

Ce qui avait débuté comme une étude de l'appréhension du passé préislamique par les lettrés de l'Iraq abbasside aux III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, avec un focus sur le processus de codification de la langue arabe, a fait place à une réflexion anthropologique plus large, mais aussi plus éprouvante, sur la question de la mémoire culturelle et de la transmission d'un concept particulier au cours du temps. Plutôt que de m'intéresser au passé préislamique en lui-même, j'ai été amené à considérer la manière dont des agents culturels spécifiques se sont emparés du concept d'al-Ġāhiliyya pour le réadapter et le réactualiser à la lumière d'impératifs dictés par les évolutions des configurations sociologiques qui structurent des sociétés islamiques médiévales en perpétuel changement. Dans cette perspective, s'intéresser à al-Ġāhiliyya implique l'étude de réalités complexes qui n'ont eu de cesse d'être réinterprétées. Ces dernières ont participé à la structuration d'imaginaires, à la fabrication d'identités et à la production de discours et de mémoires collectives. En fait, al-Ġāhiliyya en dit plus sur les sociétés islamiques qui ont entrepris de la définir que sur le passé préislamique de la péninsule arabique, tant cette notion a pu revêtir une pléthore de significations diverses et variées.

Concrètement, ce mémoire s'articule en quatre chapitres. Le premier entend suivre les étapes de ma réflexion personnelle sur al-Ġāhiliyya. Il sera principalement consacré à la déconstruction de ce concept. Je débiterai par une critique de la sa signification dans son acception la plus commune, qui le réduit à quelques stéréotypes négatifs répondant à des impératifs apologétiques. Mon but est de revenir sur les prénotions et les biais qui ont trop longtemps cadencé notre compréhension de la Ġāhiliyya. Dans ce chapitre, je me concentrerai sur la relation entre ce concept et le passé préislamique en exposant l'ampleur du hiatus séparant les informations rapportées par la tradition et des données empiriques récoltées dans la péninsule arabique. Je m'emploierai aussi à dépasser la lecture monolithique de la Ġāhiliyya en montrant l'existence de discours islamiques médiévaux plus nuancés. Le second chapitre de ce mémoire prendra prétexte d'un examen des sources dont nous disposons sur ce concept pour souligner l'existence d'une pléthore de discours islamiques sur la Ġāhiliyya. Je tenterai également de comprendre pourquoi un intérêt pour le passé préislamique a été en mesure de se développer dès le II^e/VIII^e siècle. Je montrerai comment ces derniers oscillaient entre des appréciations très négatives, mais aussi des connotations particulièrement positives. Je conclurai ce chapitre en mettant en exergue la coexistence de lectures variées, parfois concurrentes, qui prétendaient fournir le cadre d'interprétation le plus appropriée pour appréhender le sens conféré à la Ġāhiliyya. Le troisième et dernier chapitre sera consacré à une étude des caractéristiques morphologiques et sémantiques de ce concept, ainsi qu'à une analyse de l'évolution de ses définitions et de ses trajectoires chronologiques. Ensuite, j'introduirai le concept de mémoire culturelle afin de mieux comprendre pourquoi la Ġāhiliyya a fait l'objet de nombreuses réadaptations au cours de son histoire. Je m'intéresserai

aux agents culturels de la mémoire impliqués dans le processus de transmission de ce concept. Finalement, j'insisterai sur la puissance symbolique d'al-Ġāhiliyya. J'exposerai la manière dont cette dernière a pu être instrumentalisée comme une arme discursive, notamment pour neutraliser le mouvement des Qarāmiṭa aux IIIe/IXe et IVe/Xe siècles.

Chapitre I Contre une lecture monolithique et réifiée d'al-Ġāhiliyya

Introduction

Avant toute chose, la première étape dans mon travail de déconstruction consiste à définir avec davantage d'acuité al-Ġāhiliyya telle que présentée dans le sens commun. Il s'agit d'une définition enfermée dans un carcan figé et précautionneusement cultivé par «la Tradition islamique». Pourquoi al-Ġāhiliyya jouit-elle d'une réputation aussi négative ? Quels sont les stéréotypes communément associés à al-Ġāhiliyya ? À quels impératifs une lecture particulièrement péjorative de ce concept répond-elle ? Comment est-il possible de déconstruire pareille approche ? De manière assez paradoxale, la conception traditionnelle et monolithique d'al-Ġāhiliyya ne relève pas strictement d'une matrice traditionaliste musulmane. En fait, cette lecture biaisée a aussi été consolidée par les études critiques qu'ont menées plusieurs philologues orientalistes. Ces derniers, en cherchant à expliciter ce concept et à définir son sens originel, ont en fait participé à sa réification en renforçant les stéréotypes négatifs attachés à al-Ġāhiliyya. C'est pourquoi, lorsque je me réfère à l'idée de sens commun dans ce premier chapitre, j'entends englober tous les travaux, académiques ou non, qui ont participé à la réduction d'al-Ġāhiliyya à une définition unique et absolue, chargée de connotations négatives et en accord avec la perspective de la «Tradition». Les paragraphes qui suivent sont consacrés à cette appréhension courante d'al-Ġāhiliyya, qui représente le premier univers de sens dans lequel il est généralement d'usage de contextualiser ce concept. Dépasser la définition la plus commune d'al-Ġāhiliyya a constitué le premier obstacle dans mon étude. Aussi me semble-t-il essentiel de débiter ce mémoire en revenant sur cette question. Je me dois également de souligner qu'une telle définition harmonisée néglige, forcément, une pluralité de discours, parfois contradictoires, qui ont pu se développer au cours du temps pour fournir une diversité d'interprétations à ce concept. Al-Ġāhiliyya selon le sens commun est donc une construction homogénéisée a posteriori dont la fabrication a impliqué des mécanismes de sélection de données spécifiques, répondant à des impératifs particuliers, souvent tributaires d'explications plus tardives qui prétendaient contextualiser al-Ġāhiliyya dans son environnement originel et, dès lors, lui fournir l'interprétation la plus idoine, reléguant les autres conceptions au rang de déviations et d'innovations douteuses.

Al-Ġāhiliyya dans le sens commun

Dans son acception la plus commune, ce concept est défini comme l'intervalle de temps précédant directement la révélation coranique. C'est une période chronologique, enracinée dans le passé, et circonscrite dans un espace géographique précis : la péninsule arabique. Il s'agit non pas d'un passé glorieux auquel « la civilisation islamique » pourrait faire remonter ses racines, mais d'un passé infamant qui invite au dédain et à la suspicion. En effet, al-Ġāhiliyya est souvent dépeinte comme l'antithèse de l'islam. Cette période chronologique serait régie par un éthos radicalement opposé au mode de vie islamique idéal. Cet éthos antéislamique est lui-même réduit à quatre grands topoï : le culte des idoles et le polythéisme, Aṣnām, la tyrannie, Ṭāġūt, la violence et l'arrogance tribale et enfin le meurtre rituel des nourrissons de sexe féminin, enterrés vifs, Wa'd.¹ Ce portrait peu flatteur, voire morbide, présuppose une rupture radicale entre périodes préislamique et islamique. Al-Ġāhiliyya se manifeste comme un concept essentiel puisqu'il définit par opposition ce qu'est l'islam ainsi que le comportement approprié que tout bon musulman se doit d'adopter. Al-Ġāhiliyya opère donc comme un marqueur d'altérité doté d'une forte charge symbolique négative et d'une fonction didactique fondamentale.²

À titre d'exemple, je pourrais citer le traitement du comportement pour le moins chaotique de Hind bint 'Utba (d. IIe/VIIe) tel que présenté dans les sources abbassides. Son fils, le premier calife de la dynastie des Umayyades fut affublé du charmant sobriquet « Ibn akilat al-akbad », c'est-à-dire « le fils de la dévoreuse de foie ». Il s'agit d'une référence explicite aux supposées pratiques cannibales de sa génitrice. En fait, Hind exemplifie la dépravation d'al-Ġāhiliyya par sa pugnacité, son attachement à l'arrogance tribale, son absence de modération et de contrôle de soi, sa sexualité débridée et sa sauvagerie.³ C'est une femme libre qui s'adonne à la poésie, particulièrement aux élégies et aux lamentations funèbres que condamne strictement l'islam.⁴ Elle accompagne les guerriers aux batailles de Badr et de Uḥud, invectivant ses adversaires avec beaucoup d'agressivité tout en exhortant ses alliés à redoubler d'efforts en leur promettant des faveurs sexuelles.⁵ Après les affrontements, elle participe à la mutilation des corps des partisans de Muḥammad, coupant les nez et les oreilles des musulmans tombés au combat et tentant de dévorer le foie de Ḥamza bin 'Abd al-Muṭṭalib (d. 3/625).⁶ Cette description sombre de Hind répond à deux objectifs. En premier lieu, elle permet de justifier l'exercice légitime du pouvoir par les Abbassides en opposition aux Umayyades, convertis plus tardivement à l'islam et présentés comme manifestant un éthos ḡāhili qui affecte grandement leurs prétentions au califat. L'appréhension du comportement de Hind s'inscrit donc dans une logique

¹ Peter Webb, "Al-Jāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings", *Der Islam* 2014; 91(1), De Gruyter, p. 70.

² Nadia Maria el-Cheikh, "Women, Islam, and Abbasid Identity", Harvard University Press, 2015, p. 74.

³ Idem, p.25.

⁴ Idem, p.39.

⁵ Idem, p.25-26.

⁶ Idem, p.21.

de propagande dynastique.⁷ Ensuite, la conversion de l'épouse de Abū Sufyān (d.31/652) sert à illustrer la puissance de l'islam. Ce récit du passage de Hind à l'islam présente cette dernière comme une religion capable de dompter l'indomptable, d'apprivoiser le sauvage et d'offrir la rédemption, la paix et la sérénité même à une perverse cannibale violente.⁸ L'histoire de Hind dans la *sīra* montre bien comment les connaissances sur le passé préislamique ont été filtrées par des représentations tardives liées à des imaginaires islamiques.⁹ Ce passé est essentialisé et réduit à quelques comportements immoraux auxquels l'ordre islamique entend mettre un terme en introduisant une nouvelle éthique.¹⁰

Ce genre de considérations conforte la thèse de Goldziher, qui présente l'islam comme un facteur civilisateur permettant de dépasser l'état de barbarie et d'arriération caractéristique de la société arabe préislamique. Cet auteur a en effet entrepris de traduire al-Ġāhiliyya comme un âge de la barbarie par le recourt à une dichotomie sémantique opposant les racines arabes « ġ-h-l », qui renvoie à l'impétuosité et l'ignorance, et « ḥ-l-m », associée, au contraire, à la tempérance. Dans cette optique, Goldziher a mis en exergue le grand thème anthropologique du passage de la nature à la culture, la transition d'une période passée dans laquelle l'homme est dominé par ses passions, ses pulsions violentes, ses péchés et son immoralité vers un âge de la modération et du contrôle de soi.¹¹ Son interprétation a contribué à renforcer l'étroite association entre al-Ġāhiliyya et un passé préislamique strictement arabe. Elle relègue ce concept à un univers connoté de manière excessivement négative sur le plan moral. Les travaux de Goldziher permettent, me semble-t-il, de mettre en exergue la manière dont les discours académiques ne fonctionnent pas en totale autonomie par rapport à un sens commun porté par les champs politique ou religieux. De fait, son interprétation s'enracine dans une lecture particulière d'al-Ġāhiliyya, tributaire de « la Tradition », qu'il renforce à son tour. Pour ma part, je ne peux m'empêcher d'appréhender la thèse de Goldziher avec une certaine méfiance. Tout d'abord, parce que son explication ne repose que sur des sources tardives qui traitent d'al-Ġāhiliyya en des termes péjoratifs. Il néglige les matériaux plus anciens qui permettraient, au contraire, de soutenir une vision plus nuancée. Ensuite, Goldziher appartient à une génération d'orientalistes qui ont usé de l'autorité que leur conférait leur stature académique pour remodeler le passé de « l'Orient » à partir de critères engendrés par l'expérience moderne du nationalisme en Europe.¹² Ces chercheurs et leur ethnocentrisme ont projeté de manière anachronique des identités nationales modernes, et somme toute fictives, sur le passé oriental, en assumant l'existence de consciences collectives inaltérées depuis l'antiquité.¹³ Pareilles considérations ont contribué à l'émergence d'un mode de hiérarchisation des « civilisations ». Ce dernier repose sur une perspective raciale qui entend souligner l'existence d'un antagonisme,

⁷ Idem, p.36.

⁸ Idem, p. 34-35.

⁹ Idem, p.18.

¹⁰ Idem.

¹¹ Webb, 2014, p. 96.

¹² Mostafa Vaziri, "Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity", Gorgias Press, 2013, p. 114-115.

¹³ Vaziri, 2013, p. 99.

profond, mais artificiel, entre les « Sémites » et les « Aryens ». La philologie orientaliste du début du XXe siècle, teintée d'islamophobie et d'une certaine fascination pour les « civilisations aryennes », ¹⁴ a contribué à avaliser ce paradigme en participant à la réification, notamment, d'identités arabes et persanes homogénéisées. À titre d'exemple, on peut retrouver dans les travaux de Nöldeke, homologue contemporain de Goldziher, l'idée selon laquelle l'islam serait le produit d'une « mentalité sémitique » reposant sur une « effroyable exclusivité » et un « fanatisme rigide ». ¹⁵ Cet auteur arabisant décrit l'environnement arabe comme « hautement divisé », « dépourvu de loi », un monde dans lequel « les rudiments de l'autorité politique sont à peine connus » et caractérisé par un « despotisme illimité ». ¹⁶ Pour cet auteur, « *the genius of the Semites is in many respects one-sided, and does not reach the level of some Indo-European nations* ». ¹⁷ Or Goldziher s'engage lui aussi dans cette approche pour le moins eurocentrée et raciale lorsqu'il tente de déterminer à quelle communauté ethnico nationale, arabe sémitique ou perse aryenne, pourraient appartenir les accomplissements de la « civilisation islamique ». ¹⁸ Dans quelle mesure Goldziher n'a-t-il pas été influencé par ce paradigme nationaliste et hostile à « l'environnement arabe » ? Autrement dit, Goldziher n'a-t-il pas délibérément sélectionné des sources arabes plus tardives, présentant la Ġāhiliyya sous un angle peu flatteur, parce que ces dernières étaient davantage compatibles avec les modes de représentations du monde en vigueur dans les universités européennes du début du XXe siècle ? J'estime, pour ma part, que l'emphase de Goldziher sur la notion de « civilisation », aujourd'hui obsolète d'un point de vue académique, et sur laquelle repose sa traduction et son interprétation d'al-Ġāhiliyya, est révélatrice des biais de cet auteur.

Assez ironiquement, l'explication d'al-Ġāhiliyya par le principal détracteur de Goldziher, Rosenthal, s'inscrit dans une approche assez similaire centrée autour d'un passé préislamique perçu en des termes péjoratifs. En effet, ce dernier s'appuie sur un jeu d'opposition entre les racines « ġ-h-l » et « 'l-m » pour fournir une définition et une traduction univoques de ce concept ; l'âge de l'ignorance. Il écarte la thèse de Goldziher en la jugeant incompatible avec le sens premier que Muḥammad aurait pu trouver dans al-Ġāhiliyya. ¹⁹ Rosenthal attribue une première signification, davantage politique, à ce concept en mettant en équivalence al-Ġāhiliyya avec l'ignorance ou l'opposition au texte coranique et à son messenger. Dans un second temps, et en dressant des parallèles entre le Qur'ān et la Mišnāh Ābot, cet auteur s'engage à approfondir le lien entre Ġāhiliyya, péché, immoralité et violence que l'on retrouve dans de nombreux textes des traditions musulmanes, ²⁰ particulièrement après le IVe/Xe siècle.

¹⁴ Reza Zia-Ebrahimi, "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the "Aryan" Discourse in Iran", *Iranian Studies* 44:4, Routledge, 2011, p.499.

¹⁵ Reza Zia-Ebrahimi, "Arab invasion' and decline, or the import of European racial thought by Iranian nationalists", *Ethnic and Racial Studies*, 37:6, 2014, p. 1044.

¹⁶ Zia Ebrahimi, 2014, p. 1050.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Vaziri, 2013, p. 115-116.

¹⁹ Franz Rosenthal, "Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam", Brill, Leiden-Boston, 2007, p. 33.

²⁰ Rosenthal, 2007, p. 35.

Naturellement, le propos de Rosenthal est plus nuancé et fera l'objet d'un examen plus attentif ultérieurement. Ce qu'il convient de mettre en exergue ici, c'est que ce chercheur, à l'instar de Goldziher, a réduit al-Ġāhiliyya à une définition unique en insistant sur la rupture entre un monde Ġāhili fait d'ignorance, de souffrance et de violence et un monde islamique qui se construit en s'opposant à cet état pernicieux d'arriération. Cet auteur ne remet aucunement en question l'idée de césure entre Ġāhiliyya et islam telle que présentée dans « la Tradition ». Toutefois, l'approche de Rosenthal a le mérite de s'inscrire dans une logique d'historiographie du monde islamique et d'écarter les biais nationalistes ethnocentrés que l'on peut retrouver chez Goldziher.²¹ En outre, la mobilisation de textes issus du judaïsme pour appréhender des notions coraniques apparaît comme une lecture plus convaincante qui permet de les replacer dans un univers arabe préislamique loin d'être exclusivement païen. Les considérations sur al-Ġāhiliyya de Rosenthal et Goldziher ont longtemps dominé le débat académique. Ce n'est qu'assez récemment, en parallèle avec l'émergence de nouveaux paradigmes scientifiques, que leurs thèses ont pu être remises en question. De fait, en termes épistémologiques, l'approche de ces deux auteurs s'inscrit dans le cadre disciplinaire d'une philologie orientaliste archaïsante qui n'accorde d'attention qu'au sens premier et originel des notions et concepts issus des textes, et ce au détriment des interprétations et croyances qui ont pu se développer au cours du temps. Cette tendance à la fétichisation des sources les plus anciennes, et donc considérées comme les plus authentiques, a pu être progressivement relativisée à travers le développement d'une épistémologie nouvelle qui confère autant d'importances aux sources anciennes qu'à leurs modes de transmissions, et aux vérités des croyants.²² Une attention toute particulière devrait être portée à ce dernier élément défini sous le vocable de « *vernacular mediation* ». ²³ En prenant en compte la diversité des textes élaborés dans le cadre d'une tradition ainsi que la manière dont les discours qu'ils renferment ont pu être interprétés par les croyants, il est possible de se détacher de ce que Pollock appelle « *the ideology of the singular meaning* », qui a longtemps prévalu en philologie.²⁴ En rédigeant ce mémoire, force m'a été de constater comment cette idéologie du sens univoque a pu cadenasser notre compréhension d'al-Ġāhiliyya en la réduisant à quelques traits chargés de connotations négatives. Identifier les biais des chercheurs qui m'ont précédé dans l'appréhension d'al-Ġāhiliyya me semble d'autant plus nécessaire au regard des remarques épistémologiques formulées par Pollock : « *Twenty-first-century disciplines cannot remain arrogantly indifferent to their own historicity, constructedness, and changeability, this is an epistemological necessity, not a moral preference* ». ²⁵ En fait, comprendre les critères selon lesquels les chercheurs fondent leur modèle d'affirmation de la vérité scientifique se pose comme un impératif épistémologique de réflexivité. Dans cette optique, la philologie critique ne se réduit pas au traitement de textes produits dans un

²¹ Vaziri, 2013, p. 119.

²² Sheldon Pollock, "Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World", *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 4, *The Fate of Disciplines* Edited by James Chandler and Arnold I. Davidson (Summer 2009), The University of Chicago Press.

²³ Idem, p. 954.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem, p. 948.

temps et un espace radicalement différent du nôtre, mais se doit de s'élargir à l'historicité de la discipline philologique elle-même. C'est pourquoi je trouve important de critiquer l'épistémologie coloniale²⁶ et la méthodologie nationaliste²⁷ qui ont affecté et, dans une certaine mesure, paralysé l'orientalisme. Ces biais ethnocentristes ont été renforcés par la structuration du champ disciplinaire philologique. En effet, de nombreux chercheurs orientalistes ont débuté leur carrière académique en philologie classique, ce qui a pu engendrer d'autres biais. Comme l'explique Zia-Ebrahimi : « *Many Orientalists looked at their subjects from a classicist perspective, through sources in Greek and Latin. Therefore, as Classicists, they had an aversion to Islam, seen as the phenomenon that put an end to eastern antiquity. In similar fashion, they disliked Christianity, which put an end to western antiquity. There was perhaps an unconscious application of their reading of European history onto the East* ». ²⁸ Puisque l'histoire insiste sur la construction de liens entre le passé et le présent, des chercheurs occidentaux ont longtemps assumé une continuité entre les ères préislamique et islamique. Paradoxalement, ils ont repris à leur compte les discours sur la Ġāhiliyya élaborés dans le cadre de la tradition musulmane qui présente la péninsule arabe préislamique comme une région caractérisée par un état d'arriération extrême. En se réappropriant cette perspective, certains orientalistes ont en fait nié les ruptures admises par la tradition pour souligner l'ampleur des différences entre des « Aryens » civilisés, et des « Sémites » attardés dont le plus grand accomplissement serait d'avoir troqué la barbarie pour le fanatisme. Ce cadre d'analyse douteux a profondément infiltré les discours sécularisant des nationalistes iraniens et affecté leur appréhension du passé préislamique de l'Iran.

L'idée de rupture est fondamentale dans le sens commun, car elle répond à des impératifs apologétiques de valorisation de l'islam. À l'instar des conceptions de Goldziher et Rosenthal, al-Ġāhiliyya selon « la Tradition », fait également office de synonyme d'ère préislamique. Celle-ci partage des similitudes tantôt avec le « Moyen-âge » occidental, cet âge sombre de la barbarie et de l'arriération qui constitue un point de rupture entre l'antiquité classique, mère de tous les savoirs et la période de redécouverte de ces connaissances, la « Renaissance », ²⁹ tantôt avec la « Préhistoire », cette ère du non-événement, un espace atemporel et ahistorique dans lequel la péninsule arabe est présentée de manière monolithique et homogène, comme le lieu d'habitation de tribus bédouines, païennes, hostiles et sauvages refusant de faire leur entrée dans « l'Histoire ».

Une définition réifiée d'al-Ġāhiliyya me semble problématique pour quatre raisons. Premièrement, l'idée de césure radicale entre deux périodes chronologiques est épistémologiquement questionnable et soulève des interrogations quant aux éventuelles continuités entre ces âges, une question délibérément éludée afin de mettre en lumière la force du mythe fondateur de l'islam. Cette idée de rupture entre deux mondes que tout oppose a naturellement

²⁶ Idem, p. 946.

²⁷ Vaziri, 2013, p. 119.

²⁸ Zia-Ebrahimi, 2011, p. 465.

²⁹ El-Cheikh, 2015, p.18.

constitué le point de départ de ma réflexion. En prenant en compte cette problématique, j'ai rapidement constaté qu'il était impératif de chercher des données indépendantes de la « Tradition islamique » sous sa forme essentialisée. Deuxièmement, cette définition traditionaliste répond à des impératifs apologétiques de survalorisation de l'islam qui en rendent la pertinence douteuse, l'objectif étant moins de commenter avec exactitude une réalité historique que d'exacerber à outrance le misérabilisme des « Arabes préislamiques » afin de mettre en exergue la puissance rédemptrice de l'islam, une religion à même de faire du peuple le plus méprisable au monde l'architecte de l'une des « civilisations » les plus glorieuses, et ce en l'espace de quelques années seulement. *« Pour l'islam, la tendance lourde de la tradition, relayée par la légende dorée, a été de démontrer le caractère miraculeux de la mission du prophète Muhammad en insistant sur le fait que celui-ci n'avait aucune culture savante (on le prétend souvent illettré) et que l'islam fut prêché à des populations attardées. L'islamologie occidentale a pris le relais de cette manière de voir en présentant l'islam comme une religion née dans un milieu de commerçants caravaniers et de pasteurs nomades, indifférents aux spéculations religieuses et philosophiques »*.³⁰ Dans cette optique, l'appréhension classique d'al-Ġāhiliyya apparaît comme une caricature aux contours imprécis qui a alimenté et biaisé un discours scientifique peu réflexif. Un travail critique de recontextualisation s'impose donc. Troisièmement, al-Ġāhiliyya se manifeste ici comme la description normative d'un mode de vie,³¹ elle présuppose donc une immixtion du champ politique dans sa définition en vue de réguler l'espace social, et invite, dès lors, le chercheur à la plus grande prudence. Quatrièmement, cette définition d'al-Ġāhiliyya est tributaire d'interprétations tardives. Elle fait fi de la diversité des nuances qu'a pu revêtir cette notion, plus particulièrement les nombreuses références positives que lui attribua une pléthore d'auteurs médiévaux. En effet, comme je tenterai de le prouver dans les pages qui suivent, en mobilisant, entre autres, les études de Webb, la définition d'al-Ġāhiliyya et les connotations qui y sont attachées ont changé et évolué selon les périodes, les champs disciplinaires et les sensibilités qui régissent les auteurs qui s'en sont emparées.

Cependant, cette définition, bien que problématique, n'en demeure pas moins intéressante. En dépit de son caractère rigide et apologétique, cette appréhension d'al-Ġāhiliyya selon le sens commun met en lumière une première ambiguïté. En effet, il existe une confusion entre al-Ġāhiliyya comme une période chronologique, *zamān*, et al-Ġāhiliyya comme un éthos, *ḥāl*.³² Analyser cette définition de « la Tradition » se matérialise donc comme un préambule idéal pour introduire l'aspect flexible et polysémique qui caractérise ce concept et qui transparaît même dans l'imaginaire conservateur et rigide de « la Tradition ».

Étudier les ramifications et problématiques de la définition traditionnelle d'al-Ġāhiliyya me semble également important pour définir l'optique dans laquelle j'ai rédigé ce mémoire et élaboré ma réflexion sur ce concept. Les premières

³⁰ C. Robin, Yémen et Arabie Sa'ūdite: l'histoire nationale commence-t-elle avant l'islam ? In A. Jaussens, sciences sociales occidentales et patrimoine arabe, Presses de l'ifpo, Beyrouth, 1999.

³¹ El-Cheikh, 2015, p. 27.

³² El-Cheikh, 2015, p.18.

considérations exposées dans les paragraphes précédents montrent bien dans quelle mesure un travail de déconstruction du concept d'al-Ġāhiliyya se doit de s'émanciper de la tutelle d'une tradition islamique. Cette dernière, tout en revendiquant un monopole de la vérité, a projeté une aura d'atemporalité sur les concepts et notions dérivés des textes islamiques et des interprétations qu'en ont fait les générations successives d'auteurs musulmans. Comprendre la manière dont cette tradition s'inscrit dans une perspective de réaffirmation d'un monopole sur le savoir, exercé par des groupes d'experts, est une étape cruciale. Déconstruire al-Ġāhiliyya implique également de formuler un discours critique sur les biais et présupposés de la philologie classique et nécessite un repositionnement épistémologique fondé sur le rejet de l'ethnocentrisme. Aussi me semble-t-il nécessaire d'explorer des sources très diverses, aussi bien préislamiques qu'islamiques, afin d'éviter toute forme d'homogénéisation et de réification de mon sujet. Mon but est de saisir la manière dont le concept d'al-Ġāhiliyya nous éclaire sur la complexité de sociétés islamiques en perpétuel changement. Comme toutes les sociétés humaines, ces dernières sont sujettes à des contradictions qui sont tangibles pour peu que l'on prenne connaissance de la portée des débats internes qui ont divisé leurs élites culturelles. La « Tradition » dans sa forme la plus aboutie se manifeste comme l'affirmation d'une orthodoxie politico-religieuse qui entend harmoniser, réduire et négliger la portée de ces polémiques. Analyser les espaces de négociations où des interprétations contradictoires ont pu être élaborées et formulées pour entrer en compétition les unes avec les autres se pose donc comme un impératif primordial pour comprendre les imaginaires de ces sociétés. Pareille approche consiste en un défi de taille qui requiert une réflexion poussée, notamment sur la distinction entre histoire et mémoire.

Si une telle entreprise ne peut que bénéficier de l'accès à des sources indépendantes, susceptibles d'élargir nos perspectives, il ne s'agit cependant pas de renier les apports des traditions islamiques dans leur pluralité pour affirmer la suprématie d'une historiographie occidentale aux prétentions universalistes sur « une fiction traditionnelle orientale » à la manière des positivistes du XIX^e siècle. Il convient plutôt de dépasser l'aspect dogmatique de « la Tradition », de comparer la diversité des récits traditionnels entre eux ainsi qu'aux données issues des sources documentaires pour retracer ses cheminements, la déconstruire pour reconstituer des traditions plurielles, reflétant les contradictions des sociétés dont ces récits sont issus. C'est à cet exercice de déconstruction que j'entends me livrer dans ce mémoire en reconstituant les trajectoires du concept d'al-Ġāhiliyya selon les époques et les sensibilités des auteurs impliqués dans le processus d'interprétation de cette notion, et ce pour en exposer les ambivalences, les nuances et comprendre ce que l'évolution d'un tel concept, profondément lié au mythe fondateur de l'islam, peut nous révéler des sociétés qui s'en sont saisies.

La confrontation entre sources documentaires et données de la « Tradition »

Qu'elle s'apparente à un éthos ou à une période chronologique, al-Ġāhiliyya, telle que présentée dans son acception la plus commune, renvoie à un imaginaire profondément attaché à la péninsule arabique préislamique. La seconde étape de

ma réflexion sur al-Ġāhiliyya consiste donc à approfondir cette question d'un passé préislamique longtemps perçu comme abject et sordide. Pour ce faire, il me semble nécessaire d'appréhender des sources indépendantes de la tradition et susceptibles de nous renseigner sur l'histoire de la péninsule arabique. Mon objectif est de mettre en exergue le hiatus entre la définition monolithique et réifiée d'al-Ġāhiliyya et les données disponibles issues de la période préislamique et non altérées par les agents culturels de « la Tradition ». Les paragraphes qui suivent sont consacrés à la dialectique entre continuités et ruptures que met en exergue la comparaison de ces informations, souvent contradictoires.

Très concrètement, nous disposons d'inscriptions et de graffitis en langues arabiques diverses. Celles-ci abondent entre le VIII^e siècle A.C.N. et le III^e siècle P.C.N., se raréfient entre le 350 et 600 P.C.N., pour totalement disparaître après le VII^e siècle, période la plus essentielle pour analyser les temps fondateurs de l'islam.³³ Cette disparition progressive des sources écrites a souvent été perçue comme le résultat d'un déclin généralisé dans les domaines culturels, sociaux, économiques et politiques dans la péninsule arabique à l'aube de l'islam. De prime abord, cette idée tend à corroborer le tableau sombre que dresse la « Tradition » de cet « âge de la barbarie » que serait al-Ġāhiliyya. Il s'agit pourtant d'une vision réductrice qui repose sur une attitude, quelque peu condescendante. Celle-ci entend valoriser la culture écrite au détriment de l'oralité dans la formulation des critères régissant la notion douteuse de « civilisation ». Schiettecatte exhorte à éviter de considérer la diminution des productions épigraphiques entre le IV^e et VI^e siècle P.C.N. comme un indice d'illettrisme et d'arriération des populations arabiques préislamiques.³⁴ Il invite plutôt à appréhender la raréfaction des matériaux écrits comme le résultat d'une transition des supports textuels en faveur de l'oralité. Ce mode de communication aurait été davantage adapté aux changements graduels face auxquels les sociétés arabiques se trouvèrent confrontées.³⁵

En effet, Schiettecatte reconnaît le caractère tumultueux d'une période traversée par des crises nombreuses. Ces dernières sont, notamment, de nature économique et illustrent la manière dont le contexte méditerranéen défavorable a pu exercer une influence considérable sur la péninsule arabique.³⁶ Cette première remarque nous permet de relativiser le caractère prétendument isolé de cette région, un constat qui n'a été véritablement contesté que très récemment. À cela s'ajoute un déclin démographique lié au dépeuplement progressif de certains centres urbains, principalement dans le Sud et l'Est de l'Arabie. Car il faut bien garder à l'esprit que la péninsule arabique, qui constitue un espace politico-social très hétérogène, ne connaissait pas un déclin généralisé et uniforme aux IV^e et VI^e siècles P.C.N. Schiettecatte suggère d'appréhender ces crises, non pas en termes de ruptures, mais plutôt comme le fruit d'une restructuration de sociétés

³³ Christian Robin, "L'Arabie Antique de Karib'il à Muhammad", Edisud, 1992.

³⁴ Jérémie Schiettecatte, « À la veille de l'islam : effondrement ou transformation du monde antique? » Ch. Robin & J. Schiettecatte (éd.). Les préludes de l'islam. Ruptures et continuités des civilisations du Proche-Orient, de l'Afrique orientale, de l'Arabie et de l'Inde à la veille de l'islam, De Boccard, 2013, Orient et Méditerranée, 11, p. 10.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem, p.12.

arabiques en transformation.³⁷ Il nie l'existence de césures radicales entre périodes préislamique et islamique qui avaliseraient et justifieraient l'emploi du concept de Ġāhiliyya pour renvoyer à des réalités empiriques de dégénérescence.³⁸ Bien que cette période coïncide avec un morcellement politique de l'Arabie centrale en plusieurs petites entités tribales autonomes, cette reconfiguration de la carte politique de la région ne s'apparente pas à une décadence précipitant l'avènement d'une période d'anarchie. Les études de Schiettecatte montrent, au contraire, que ce renforcement des prérogatives du pouvoir tribal relevait plutôt d'une volonté de rejet de l'institution monarchique.³⁹ Ce phénomène trouverait son origine dans la réaffirmation de solidarités claniques dans des sociétés qui faisaient face à d'importants, quoique progressifs, changements.⁴⁰ Dans le même temps, les dégradations économiques et démographiques auraient favorisé le développement de réseaux commerciaux trans arabiques reposant sur une entente entre les tribus impliquées dans ces dynamiques d'échange.⁴¹ Le rejet de l'institution monarchique aurait alors contribué à l'émergence de nouvelles alternatives en termes de pouvoir supra tribal dans la régulation de ces relations ; le monothéisme.⁴² En effet dès le IV^e siècle, on observe une redéfinition graduelle des systèmes religieux, traditionnellement enracinés dans des panthéons locaux, afin de dépasser les particularismes qui divisaient des sociétés constituées de groupes hétérogènes et composites.⁴³

Il est possible de retrouver des similitudes, notamment sur la question du tribalisme, entre les réalités que le concept d'al-Ġāhiliyya, sous sa forme réifiée, entend commenter, et le portrait de la péninsule arabique préislamique dressé à partir de données archéologiques. Néanmoins, je me suis rapidement rendu compte de l'ampleur du hiatus qui sépare ces deux appréhensions d'un même univers. La confrontation de ces perspectives permet de considérer l'absence de facteurs empiriques susceptibles de consacrer une rupture historique radicale entre les mondes préislamique et islamique, surtout en termes religieux. L'insistance de la « Tradition » sur le paganisme et l'idolâtrie d'al-Ġāhiliyya relève plutôt d'une lecture tardive et interprétative, qui s'inscrit dans une optique apologétique. En effet, les études de Robin, qui prennent le contrepied de « la Tradition », m'ont permis de comprendre dans quelle mesure les pratiques monothéistes étaient répandues, voire dominantes, dans la péninsule arabique préislamique dès la fin du IV^e siècle.⁴⁴ Ses analyses sont principalement consacrées à un espace particulier de l'Arabie correspondant au Yémen actuel. Donc, à première vue, et pour éviter toute forme généralisation, leurs portées ne

³⁷ Idem, p.18.

³⁸ Idem, p. 22-23.

³⁹ Idem, p. 24.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem, p.24.

⁴² Idem, p.23-24.

⁴³ Idem, p. 19.

⁴⁴ Christian Robin et Salim Tayran, « Soixante-dix ans avant l'islam, l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien », *comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Durand : Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris, 2012, p. 529.

doivent pas être surestimées. D'autant plus que, comme le suggère Fisher, les populations yéménites n'ont articulé d'identité collective «arabe» que tardivement, afin de bénéficier des avantages politiques liés à l'affiliation avec une élite «arabe» islamisée.⁴⁵

Cependant, le rejet du polythéisme par les élites yéménites de Ḥimyar ne doit pas non plus être passé sous silence. De fait, ce royaume sudarabique a joué un rôle de premier plan dans l'histoire de la péninsule. Au III^e siècle, la conquête des royaumes de Saba' et du Ḥaḍramūt lui assura un rôle prépondérant en Arabie méridionale. Une inscription remontant à 430, attribuée au souverain Abū Karīb (d. 430), suggère que ce dernier contrôlait près de la moitié de la péninsule à cette époque. Or, dès 380, les monarques de Ḥimyar avaient centré leur politique religieuse sur le rejet des panthéons polythéistes et sur la promotion du judaïsme.⁴⁶ De plus, l'inscription Murayghān 3, plus tardive, commémore la victoire d'Abraha (d. 565), roi de Saba', dū-Raydān, Ḥaḍramūt et Yamnat, selon la titulature officielle des souverains de Ḥimyar, sur 'Amr, fils d'al-Munḍir et l'annexion de Ma'add, Hagar, Ḥaṭṭ, Ṭaī et Yaṭrib.⁴⁷ La présence d'une formule d'invocation de la Trinité au début de l'inscription est révélatrice de l'obédience chrétienne de son commanditaire.⁴⁸ La mention de la subjugation de Ma'add, vaste confédération tribale opérant sur un espace délimité par al-Ḥīra en Mésopotamie et au Sud de Yaṭrib en Arabie déserte, illustre bien l'influence considérable exercée par Ḥimyar, un royaume monothéiste, sur la majeure partie de la péninsule.

Robin insiste sur la manière dont ces données yéménites sont de nature à remettre en question le portrait sombre que «la Tradition» a dressé de l'Arabie préislamique «ġāhili».⁴⁹ En exposant l'étendue des relations qu'entretenaient les populations du Nord et du Sud entre elles, ce chercheur critique l'idée même de rupture entre Ġāhiliyya et islam. Il insiste sur les continuités entre ces deux périodes. Robin met en exergue la manière dont Ḥimyar a remodelé l'univers mental et religieux des habitants de l'Arabie occidentale.⁵⁰ Cette conception permet de replacer l'avènement de l'islam dans un contexte historique favorable au monothéisme et d'appréhender sa continuité avec l'environnement religieux dont cette nouvelle foi est issue.⁵¹ Cette lecture autorise une réponse autrement plus adéquate à la question de comment un auditoire, a priori païen, a pu

⁴⁵ Greg Fisher, "Arabs and Empires before Islam", Oxford University Press, 2015.

⁴⁶ Christian Robin, « Ḥimyar et Israël », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* Vol. 148, No.2, 2004, p. 831 à 908.

⁴⁷ Robin, Tayram, 2012, p.543.

⁴⁸ Idem, p. 536.

⁴⁹ C. Robin, *l'Arabie dans le coran, Les origines du Coran, le Coran des origines*, Actes du Colloque International, F. Déroche, C. Robin et M. Zink éd., Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2015, p.38.

⁵⁰ Robin, 2004, p.880.

⁵¹ C. Robin, *Du polythéisme au christianisme*, In J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet et C. Robin, *Juifs et Chrétiens en Arabie aux Ve et VI^e siècles: regards croisés sur les sources*, Collège de France- CNRS, Centre de recherché d'histoire et civilisation de Byzance, monographies 32, 2010, p. 79

comprendre les notions et terminologies monothéistes mobilisées par Muḥammad.⁵²

Les conceptions de diverses traditions islamiques s'enracinent donc dans une logique de réorientation de l'histoire et de réécriture du passé afin de doter l'islam d'une plus grande force de résonance. Cette relecture consacre la portée universaliste de l'islam, dont les notions sont présentées comme compréhensibles, même pour une audience polythéiste. Par ailleurs, il était préférable pour les théologiens et traditionalistes des premiers siècles de l'islam d'insister sur l'altérité radicale des adversaires et opposants de Rasūl Allāh, en les présentant comme une horde de barbares impies vouant un culte aux idoles et prompts à enterrer vive leur progéniture si cette dernière avait le malheur de naître dans le genre féminin.⁵³ Un certain nombre de traditions islamiques et leurs auteurs se sont ainsi réapproprié la mémoire d'événements historiques, ils ont transformé le contexte qui a vu naître l'islam pour le réadapter à leurs propres exigences apologétiques. Ce faisant, ils ont renforcé l'idée d'une césure radicale entre Ġāhiliyya et islam.

Les continuités entre Ġāhiliyya et islam chez al-Šahrastānī

Comprendre le hiatus entre les informations que rapporte la tradition islamique dans son appréhension d'un passé préislamique infamant, al-Ġāhiliyya, et les données issues de l'archéologie moderne me semble toutefois insuffisant pour concevoir la complexité de ce concept. De fait, et cela correspond à la troisième étape de ce travail, il est possible de retrouver des textes islamiques médiévaux qui, tout en maintenant une étroite association entre Ġāhiliyya et période préislamique, dépassent le rapport dichotomique traditionnel entre islam et Ġāhiliyya en assumant des continuités entre les deux. Tel est le cas de Abū al-Faṭḥ Muḥammad bin 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 431/1053), hérésiographe dont l'analyse des considérations exposées dans le Kitāb al-millal wa al-niḥal m'a permis d'avancer plus loin dans mon entreprise de déconstruction du concept d'al-Ġāhiliyya.

Al-Šahrastānī Kitāb al-millal wa al-niḥal

Les Arabes incultes et leurs superstitions

واعلم أن العرب أصناف شتى فمنهم معطلة ومنهم محصلة نوع تحصيل

معطلة العرب وهي أصناف فصنف منهم انكروا الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحي والدهر
المفني وهم والذين أخبر عنهم القرآن المجيد
وقالوا

ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا

⁵² Robin, 2004, p.880-881.

⁵³ Idem.

إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي وقصرا للحياة والموت على تركبها وتحللها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر

| وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون|

فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية في كم آية وكم سورة فقال تعالى

| أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض|

وقال

| أو لم ينظروا إلى ما خلق الله|

وقال

| أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين |

وقال

| يأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم |

فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق وأنه قادر على الكمال ابداء وإعادة
وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع وأنكروا البعث والإعادة وهم الذين أخبر عنهم
القرآن

| وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم|

فاستدل عليهم بالنشأة إذ اعترفوا بالخلق الأول فقال

| قل يحييها الذي أنشأها أول مرة|

وقال

| أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد|

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام وزعموا

أنهم شفعاؤهم عند الله في الآخرة وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا وقربوا القرابين وتقربوا إليها
بالمناسك والمشاعر وأحلوا وحرّموا **وهم الدهماء من العرب** إلا شزيمة منهم نذكرهم وهم الذين أخبر
عنهم التنزيل وقالوا

| ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق|

الى قوله

| إن تتبعون إلا رجلا مسحورا |

فاستدل عليهم بأن المرسلين كلهم كانوا كذلك قال الله

| وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق|

وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين
إحدهما إنكار البعث بعث الأجساد والثانية جحد البعث بعث الرسل
فعلى الأولى قالوا

| أنذا متنا وكنا ترابا وعظاما أننا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون|

| إلى أمثالها من الآيات وعبروا عن ذلك في أشعارهم فقال بعضهم

(...)

ومن العرب من يعتقد التناسخ فيقول إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته فانتصب
طيورا هامة فيرجع إلى رأس القبر كل مائة سنة
ولهذا غلبهم الرسول فقال

| لا هامة ولا عدوى ولا صفرا|

وأما على الشبهة الثانية كان إنكارهم لبعث الرسول في الصورة البشرية أشد وإصرارهم على ذلك أبلغ
وأخبر التنزيل عنهم

| وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا أبشر يهدوننا |

(...)

Et sache que les Arabes sont de différentes catégories. Parmi eux il y a les incultes et parmi eux il y a les cultivés.

Il y en a parmi eux (les incultes) qui ont nié le Créateur, la Résurrection et le Renouveau ils ont dit : la nature donne la vie et le temps donne l'annihilation. Ce sont d'eux dont il a été dit dans le glorieux Qur'ān :

« Ils disent : Nous n'avons pas d'autre vie que celle d'ici-bas : nous mourrons, nous vivons ».

Un indice vers les natures sensibles dans le monde d'En bas et de vers la brièveté pour la vie et la mort sur leur composition et reconstitution, ce qui donne la cohésion c'est la nature, et la perte c'est le temps :

« Et seul le temps nous fait périr. Et ils n'ont pour eux aucune science seulement des opinions ».

Alors il s'est référé à eux, dans combien de sourates et combien de versets, par les exigences de la pensée réfléchie et les signes de la fiṭra. Et le très Haut a dit :

« Ou n'ont-ils pas pensé à ce qu'est leur compagnon du paradis si ce n'est un présage clair ? Ou n'ont-ils pas considéré le royaume des cieux et de la terre ? »

Et il a dit :

« Ou n'ont-ils pas considéré ce que Dieu a créé ? »

Et il a dit :

« Allez-vous être des infidèles à celui qui a créé la terre en deux jours ? »

Et il a dit :

« Ô vous les gens, adorez votre Seigneur qui vous a créé ! »

Alors il a prouvé le créateur à partir de la création et qu'il est capable de perfection du commencement et du renouvellement.

Et une catégorie parmi eux reconnaissaient le créateur et le commencement de la création et ont nié la résurrection et le renouvellement et d'eux le Qur'ān a informé :

« Et il nous a comparé quelque chose et a oublié sa création, il a dit qui fera revivre les ossements qui sont restés ».

Alors, il s'est référé à eux car ils ont reconnu la première création en disant :

« Dis : celui qui les a fait vivre une première fois les fera revivre »

Et il a dit :

« Nous avons été affligés par la première création, mais eux sont dans le doute de la nouvelle création ».

Et une catégorie parmi eux reconnaissaient le créateur, la création initiale et un genre parmi le renouvellement et ils ont niés les messagers et ils ont adoré les idoles et ils ont prétendu qu'elles étaient leurs intercesseurs auprès de Dieu dans l'au-delà et leur ont fait des sacrifices et leur ont présenté des offrandes, se les sont conciliées par des sacrifices et des cérémonies et **eux ils étaient la masse des Arabes** sauf un groupe d'entre eux que nous nous remémorons, c'est d'eux que la Révélation nous a fait savoir :

« Ils disent : Pourquoi ce messenger mange-t-il de la nourriture et marche-t-il dans les marchés ? » (...) « Vous suivez seulement un homme ensorcelé ».

Alors il s'est référé à eux de ce que tous les messagers ont été comme cela et Dieu a dit :

« Nous n'avons envoyé avant toi que des messagers qui mangeaient de la nourriture et allaient dans les marchés. »

Et les sophismes des Arabes se limitaient aux deux que voici ; l'un est le refus de la résurrection des corps et le second le refus de la mission des envoyés.

Et sur le premier ils ont dit :

« Une fois morts et devenus os et poussière, serions-nous réveillés ? Nos pères le seraient-ils aussi ? » et des vers similaires.

(...)

Et parmi les Arabes il y en avait qui croyaient en la réincarnation et disaient : « quand une personne meurt ou qu'elle est tuée, le sang du cerveau et ses parcelles s'accumulent, alors un oiseau hāma se dresse et revient tous les cent ans sur la tête de la tombe ». Pour cela le Messenger les a contredits et il a dit :

« Il n'y a ni hāma, ni 'adwā, ni šafar. »

Et quant au second sophisme, c'était leur refus d'admettre que le Messenger, sous la forme humaine ait été suscité et il mettait le comble à leur obstination. La révélation a fait savoir et parvenir à leur sujet :

« Rien n'empêche les hommes de croire, quand la guidance est venue jusqu'à eux, si ce n'est ce qu'ils disent : Dieu a-t-il donc suscité comme messenger un mortel ? »

(...)

S'intéressant aux pratiques religieuses des « Arabes avant l'islam », al-Šahrastānī élabore une distinction fondamentale entre les Arabes « mu'aṭṭila » et les « muḥaṣṣila ». ⁵⁴ Le premier terme vient de la racine « 'ṭ-l » dont le maṣdar renvoie au concept théologique ta'ṭil « *dépouiller Dieu de tout attribut positif* » et représente un équivalent négatif de « tanzīh », notion qui, dans la doctrine mu'tazilite, fait écho au refus absolu de toute forme d'anthropomorphisme par l'assimilation de Dieu à sa créature. ⁵⁵ Jolivet et Monnot ont traduit « mu'aṭṭila » par incultes c'est-à-dire « *La catégorie d'entre eux qui n'ont pas le Créateur, le réveil et le renouvellement* ». ⁵⁶ La seconde terminologie, celle des Arabes « muḥaṣṣila » se réfèrent aux « *hommes en qui ont fructifié la mémoire collective et l'expérience personnelle* » ce qui a été traduit par « cultivé », mais signifie en vérité les hommes qui ont été touchés par la lumière muḥammadienne, ceux qui avaient une prescience de l'islam, des « musulmans préislamiques », parmi qui figure 'Abd al-Muṭṭalib, grand-père du Muḥammad. ⁵⁷

Al-Šahrastānī Kitāb al-millal wa al-niḥal

Les Arabes cultivés et leurs pratiques

ومن العرب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر وينتظر النبوة وكانت لهم سنن وشرائع قد
ذكرناها لأنها نوع تحصيل
فمن كان يعرف النور الظاهر والنسب الطاهر ويعتقد الدين الحنيفي وينتظر المقدم النبوي
زيد بن عمرو بن نفيل كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول : أيها الناس هلموا إلي فإنه لم
يبق على دين إبراهيم أحد غيري

(...)

قال محمد بن السائب الكلبي كانت العرب في جاهليتها تحرم أشياء نزل القرآن بتحريمها
كانوا لا ينكحون الأمهات ولا البنات ولا الخالات ولا العمات

⁵⁴ Idem, p.56-57.

⁵⁵ Bearman, van Donzel, Gibb, Bosworth, Lewis, Encyclopédie de l'Islam / Etablie avec le concours des principaux orientalistes par P. J. Bearman e.a. ; sous le patronage de l'Union académique internationale, Brill, Leiden, 1960-2009.

⁵⁶ Al-Šahrastānī, Livre des religions et des sectes II, traduction avec introduction et notes par J. Jolivet et G. Monnot, Peeters/unesco, 1993, p. 496.

⁵⁷ Idem, p. 56-57.

وكان أقبح ما يصنعون أن يجمع الرجل بين الأختين أو يختلف على امرأة أبيه وكانوا يسمون من فعل ذلك الضيزن

(...)

وكانوا إذا ذبحوا للأصنام لطخوها بدماء الهدايا يلتمسون بذلك الزيادة في أموالهم وكان قصي بن كلاب ينهى عن عبادة غير الله من الأصنام وهو القائل

أربا واحدا أم ألف رب	أدين إذا تقسمت الأمور
تركت اللات والعزى جميعا ⁵⁸	كذلك يفعل الرجل البصير

وقيل هي لزيد بن عمرو بن نفيل فلقى في ذلك من قريش شرا حتى أخرجوه عن الحرم فكان لا يدخله إلا ليلا

وقال القلمس بن أمية الكناني يخطب للعرب بفناء مكة : أطيعوني ترشدوا قالوا وما ذاك

قال إنكم قد تفرقتم بآلهة شتى وإني لأعلم ما الله راض به وإن الله رب هذه الآلهة وإنه ليجب أن يعبد وحده

قال فتفرقت عنه العرب حين قال ذلك وتجنبت عنه طائفة أخرى وزعمت أنه على دين بني تميم

قال وكانوا بغتسلون من الجنابة ويغسلون موتاهم

(...)

قال وكانوا يكفنون موتاهم ويصلون عليهم وكانت صلاتهم إذا مات الرجل حمل على سريره ثم يقوم وليه فيذكر محاسنه كلها ويثني عليه ثم يدفن ثم يقول عليك رحمة الله وبركاته

(...)

قال وكانوا يداومون على طهارات الفطرة التي ابتلي بها إبراهيم عليه السلام وهي الكلمات العشر فإنهن خمس في الرأس وخمس في الجسد

فأما اللواتي في الرأس فالمضمضة والاستنشاق وقص الشارب والفرق والسواك وأما اللواتي في الجسد فالاستنجاء وتقليم الأظفار ونتف الإبط وحلق العانة والختان فلما جاء الإسلام قررهما سنة من السنن

Et parmi les Arabes il y avait ceux qui croyaient en Dieu et au jour dernier et qui attendaient la prophétie. Ils avaient des traditions et des lois que nous avons mentionnées parce que c'est un genre d'éducation. Alors parmi eux il y a celui qui connaissait la lumière révélée et la généalogie pure et qui croyait en la religion ḥanīf et qui attendait l'arrivée de la prophétie.

Zayd bin 'Amr bin Nufayl appuyait son dos sur la Ka'ba et disait : « Venez à moi vous les hommes, car il ne reste personne de la religion d'Abraham à part moi. »

(...)

Muḥammad bin Sā'ib al-Kalbī a dit : les Arabes de la Ġāhiliyya prohibaient des choses que le Qur'ān interdisait déjà. Ils n'épousaient ni leurs mères, ni leurs filles, ni leurs tantes maternelles ni leurs tantes paternelles. Et la chose la plus affreuse qu'ils faisaient était que l'homme rassemble deux sœurs ou qu'il prenne la femme de son père et ils appelaient al-ḍayzan celui qui faisait cela.

(...)

Et s'ils sacrifiaient aux idoles, ils les enduisaient du sang des offrandes pour demander une augmentation de leurs richesses. Quṣṣay bin Kilāb interdisait le culte d'autres idoles que Dieu en disant :

« Ma religion sera-t-elle pour un Seigneur unique ou bien pour mille quand tout sera disloqué ? J'abandonne al-Lāt et al-'Uzza tout ensemble, ainsi que le fait tout homme avisé. »

Et il a été dit que cela était pour Zayd bin 'Amr bin Nufayl. Il a trouvé cela de Qurayš jusqu'à ce qu'il le chasse d'al-ḥaram alors il n'y entra que la nuit.

Et al-Qalammas bin Umayya al-Kinānī a dit aux Arabes dans la cour de Makka : « Obéissez-moi et vous serez bien guidés ! » Et ils ont dit : « qu'est-ce que c'est ? » Et il a dit : « Vous vous dispersez auprès de beaucoup de dieux particuliers. Moi je sais de quoi Dieu est satisfait et il est le Seigneur de ces dieux et il aime être adoré seul ! » Il a dit : « Les Arabes se séparèrent de lui au moment où il a dit cela et un groupe l'évita et affirma qu'il adhérerait à la religion des banū tamīm ».

Et il a dit qu'ils faisaient les ablutions rituelles et lavaient leurs morts.

(...)

Il a dit : « et ils enterraient leurs morts et priaient pour eux. Quand l'homme mourait, il était porté sur son lit, puis son proche se levait alors il se remémorait toutes ses bonnes actions et le louait, puis il était enterré, puis il

disait que la miséricorde et les bénédictions de Dieu soient sur lui ».

(...)

Il dit : « et ils préservaient la pureté de la fiṭra par laquelle Abraham avait été affligé : ce sont les dix paroles, car ils sont cinq dans la tête et cinq dans le corps ». Quant à ceux dans la tête : rincer la bouche, aspirer l'eau, se tailler la moustache, se coiffer, se curer les dents. Quant à ceux qui sont dans le corps : se nettoyer, se couper les ongles, s'épiler les aisselles, se raser le pubis et être circoncis. Et quand vint l'islam, cela devint une tradition des traditions.

Ces passages illustrent l'existence de pratiques, attribuées aux « Arabes préislamiques » dits « cultivés », en parfaite conformité avec l'islam. Celles-ci portent, notamment, sur les croyances en Dieu, au jour du jugement dernier et à la prophétie, sur le rejet de l'inceste, le refus de l'adoration des idoles, les ablutions rituelles, les rites funéraires ou encore l'hygiène. Al-Šahrastānī mobilise d'ailleurs la notion de fiṭra qui renvoie à la notion de disposition originelle au monothéisme, ḥanīf ou dīn Ibrāhīm. Dans cette perspective, l'idolâtrie n'est ni plus ni moins qu'une déviation et une innovation pernicieuse qui éloigne l'humanité de sa pureté originelle.⁵⁹ Cependant, comme l'indique Zayd bin 'Amr bin Nufayl dans ce texte, les gens de la dīn Ibrāhīm étaient très peu nombreux. Par ailleurs, al-Šahrastānī établit une distinction entre ces monothéistes ḥanīf, qui préservent la pureté originelle de la religion, fiṭra, et les chrétiens et les juifs en ne plaçant pas les ahl al-kitāb dans le chapitre dédié aux Arabes muḥaṣṣila. Je pense que ce constat doit se lire dans le contexte de polémiques interreligieuses qui visent à marquer une distance entre l'islam et les autres religions monothéistes dont le contenu des révélations est considéré comme ayant fait l'objet d'altérations et d'innovations. L'islam consiste en la réaffirmation d'un monothéisme pur, directement révélé par Dieu sans interférence humaine. Dans cette perspective, la création d'une catégorie de monothéistes préislamiques ḥanīf, répond à la nécessité de se distancier des autres traditions en faisant remonter les origines de l'islam non pas au christianisme ou au judaïsme, mais à dīn Ibrāhīm.

Les considérations d'al-Šahrastānī soulignent la rugosité du paysage religieux hétérogène de la péninsule arabe préislamique. Elles illustrent l'existence de formes de monothéisme dans un univers que « la Tradition » s'est, plus tard, employé à homogénéiser sous des couleurs polythéistes. Ensuite, elles semblent corroborer certains points mis en avant dans les recherches archéologiques de Robin. Toutefois, si les travaux de ce dernier ont montré la mesure dans laquelle le monothéisme n'était pas fondamentalement étranger à l'Arabie, ils arborent des nuances, précisant que ces rites monothéistes s'entremêlaient à des pratiques païennes. Les cloisons entre les différentes traditions religieuses d'alors étaient

⁵⁹ Geneviève Gobillot, « La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans », Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2000.

poreuses.⁶⁰ L'avènement de l'islam se manifeste comme l'affirmation d'un monothéisme sous une forme plus épurée, qui entend redessiner les frontières de ce paysage religieux. Les traditionalistes ont reconstruit l'histoire de la société dans laquelle a émergé l'islam en lui portant discrédit. Un discrédit qui répond à deux impératifs ; assurer l'universalisme de la nouvelle religion et démontrer sa force en insistant sur la sauvagerie des Arabes ignorants, qui à la lumière de la foi ont pu faire « civilisation ».

Les travaux d'al-Šahrastānī permettent, pour leur part, de dépasser la dichotomie posée par ce que Robin appelle « *la légende dorée* » de la tradition islamique. Al-Šahrastānī montre que la césure radicale assumée entre Ġāhiliyya et islam en termes religieux n'a rien d'absolu ou d'évident. La mobilisation de passages du Kitāb al-millal wa al-niḥal me permet d'illustrer l'existence de discours islamiques plus nuancés sur al-Ġāhiliyya. Il me semble cependant important de préciser que les Arabes « muḥaṣṣila », les monothéistes pré-muhammadien d'al-Šahrastānī, sont en fait conceptualisés comme une minorité par rapport à la masse des « mu'aṭṭila » polythéiste, voire même athée. Son discours ne parvient pas à s'émanciper de considérations hagiographiques et apologétiques. D'une part, il entend valoriser et glorifier un petit nombre d'individus liés à Rasūl Allāh, des personnes qui font figure d'exception dans un environnement dont les caractéristiques demeurent malsaines aux yeux d'un auteur musulman du Ve/XIe siècle. D'autre part, il vise à démontrer que l'islam n'est pas parti de rien et s'inscrit dans un rapport au temps particulier ; cette religion existe avant même de naître. En fait, si le tableau que dresse al-Šahrastānī de la péninsule arabique préislamique dénote avec le portrait de la Ġāhiliyya dans le sens commun, cet auteur ne s'engage pas moins dans un rapport d'hostilité vis-à-vis de ce concept toujours chargé d'une appréciation négative. En effet, dès le IVe/Xe siècle, al-Ġāhiliyya a fait l'objet d'un large désaveu chez la plupart des auteurs musulmans.⁶¹ Cette perception péjorative est tangible dans le Kitāb al-millal wa al-niḥal, en témoignent les perspectives élaborées par des auteurs plus anciens, à l'instar d'Aḥmad Ibn Abī Ya'qūb bin Ja'far bin Wahb bin Waḍīḥ al-Ya'qūbī (d. 292/905) ou de Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Muslim Ibn Qutayba al-Dīnawarī al-Marwazī, Ibn Qutayba (d. 276/889) qui se référaient aux Arabes d'antan en généralisant la notion de monothéisme, ḥanīf, et évoquaient leur noblesse, šaraf, et même leurs sciences, 'ulūm, là où des auteurs tardifs comme al-Šahrastānī utilisent avec davantage de spontanéité des notions négatives telles que « šubha » qui renvoie à la superstition, au sophisme, au doute et à l'obscurité.⁶² Selon al-Šahrastānī, 'ilm est le strict apanage des Arabes cultivés, minoritaires, comme l'illustre le passage suivant.

Al-Šahrastānī Kitāb al-millal wa al-niḥal

⁶⁰ Robin, 2004.

⁶¹ Webb, 2014, p.85.

⁶² Peter Webb, "Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam", Edinburgh University Press, 2016, p. 291.

اعلم أن العرب في الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم

أحدهما علم الأنساب والتواريخ والأديان ويعدونه نوعا شريفا خصوصا معرفة
أنساب أجداد النبي عليه السلام والاطلاع على ذلك النور الوارد من صلب إبراهيم إلى
إسماعيل وتواصله في ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور في أسارير عبد المطلب سيد
الوادي سني المجد وسجد له الفيل الأعظم وعليه قصة أصحاب الفيل

(...)

وأما النوع الثاني من العلوم هو الرؤيا وكان أبو بكر ممن يعبر الرؤيا في الجاهلية ويصيب
فيرجعون إليه ويستخبرون عنه

والنوع الثالث علم الأنواء وذلك مما يتولاه الكهنة والقافة منهم
وعن هذا قال عليه السلام من قال من قال مطرنا بنو كذا فقد كفر بما أنزل على محمد

Sache que les Arabes dans al-Ġāhiliyya avaient trois sortes de sciences. L'une d'elle est la science de la généalogie, et les chronologies et les religions.

Il le considérait comme un genre noble, surtout les connaissances des généalogies des ancêtres du prophète, que la paix et les bénédictions de Dieu soeint sur lui, et voyant venir cette lumière qui, passa d'Abraham à Ismaël, et sa continuation dans sa descendance jusqu'à ce que se manifeste certaines révélations dans les traits de 'Abd al-Muṭṭalib, le maître de la vallée, Šaybat al-Ḥamd, et l'énorme éléphant se prosterna devant lui comme il est dit dans l'histoire des gens de l'éléphant.

Et quant au deuxième type parmi les sciences, c'est la vision. Et Abū Bakr était l'un de ceux qui interprétaient les visions dans al-Ġāhiliyya et il tombait juste alors ils revenaient vers lui et s'enquéraient de cela.

Et le troisième type de science, c'est les anwā' et cela est ce dont s'occupaient les prêtres et les qāfa. Et au sujet de cela il a dit, sur lui la paix et les bénédictions de Dieu, « nous avons reçu la pluie grâce à tel naw' celui-là renie ce qui a été révélé à Muhammad ».

Dans cette tâche de déconstruction d'al-Ġāhiliyya, nous pourrions être tenté de concevoir les sources préislamiques produites par les populations voisines de la péninsule arabique comme de précieux témoignages permettant d'initier une nouvelle approche dans mon appréhension de ce concept. Je dois pourtant avouer que l'examen et le traitement de ces sources par nombre d'historiens modernes se sont avérés quelque peu décevants. Avant de poursuivre ma réflexion sur al-Ġāhiliyya, j'estime qu'il est important de revenir sur quelques-unes de ces sources et de critiquer l'attention que leur ont portée ces mêmes historiens pour introduire l'un des partis pris de ce mémoire. En effet, dans la continuité des études de Peter Webb, je considère que l'idée qu'il ait pu exister des « Arabes préislamiques » constitue en fait un anachronisme. Pour ma part, et comme je tenterai de le démontrer dans les passages qui suivent, l'arabité est une invention purement islamique fabriquée dans les amṣār, des cités garnisons bâties lors des conquêtes, à la suite de la dispersion des populations arabiques musulmanes dans les territoires conquis au Ier/VIIe et IIe/VIIIe siècles.⁶³ En effet, d'après les sources à notre disposition, jamais avant l'avènement de l'islam, un peuple arabe unifié n'a pu exister et s'identifier comme tel. C'est pourquoi lorsque je me réfère aux supposés « Arabes préislamiques », je préfère employer le terme géographique de « populations arabiques », au pluriel, pour souligner leur diversité. Toutefois, j'utilise « arabe » comme commodité puisque ce qualificatif me semble également problématique. De fait, la conceptualisation « ḡazīra al-'arab » comme un espace relativement homogène et conçu comme lieu d'origine des « Arabes » n'a émergé qu'au IIIe/IXe siècle.⁶⁴

Avant toute chose, il me faut reconnaître les apports de ces sources externes qui nous permettent de relativiser le caractère isolé et arriéré de la péninsule arabique telle que présentée dans « la Tradition ». De fait, il convient de prendre en compte l'importance des contacts commerciaux que nouèrent diverses populations arabiques avec leurs voisins, notamment autour de la route de l'encens. Cette considération autorise un désenclavement de la péninsule arabique, inscrite dans un espace régional plus large, relativement dynamique sur le plan économique. Elle contribue à expliquer la diversité des paysages religieux, sociaux et politiques de cette région. Par ailleurs, ces contacts n'étaient pas exclusivement limités au domaine du commerce, puisque des rencontres violentes éclataient régulièrement entre certaines populations arabiques et les autorités assyriennes, néo-babyloniennes, perses (achéménides, parthes et sassanides), romaines, abyssines ou nabatéennes. À l'image d'une péninsule arabique uniforme, majoritairement païenne, isolée du reste du monde et enfermée dans un éternel état de barbarie, se substitue alors celle d'un milieu connecté au reste du monde et familier avec ses évolutions.⁶⁵ Fisher, par exemple, fait état de 10 000 graffitis préislamiques, vraisemblablement composés par des pasteurs nomades, retrouvés dans une aire s'étendant du Sud de l'actuelle Syrie, au Nord-Est de la Jordanie et au Nord de l'Arabie Saoudite. Ces graffitis, bien que composés dans une même langue safaitique, reflètent une

⁶³ Webb, 2016, p.95-97.

⁶⁴ Idem, p. 136-137.

⁶⁵ Muhammad al-Sharkawi, *History and Development of the Arabic Language*, Routledge, 2017, p. 10.

diversité d'appartenance sociale et politique.⁶⁶ D'ailleurs, Al-Jallad montre bien comment l'usage de cette langue partagée ne suffit pas pour constituer un ethnos cohérent.⁶⁷ Mais plus intéressant encore dans le cadre de ce mémoire, ces inscriptions illustrent dans quelle mesure les auteurs de ces graffitis étaient conscients d'événements qui se déroulaient au-delà des déserts arabiques.⁶⁸ Dans certains cas, ces individus étaient eux-mêmes impliqués dans ces affaires extérieures, que ce soit en proclamant leur allégeance à Rome ou bien en contraire, en affichant leurs désirs de rébellion face à cet empire. Par conséquent, les sources externes offrent une alternative intéressante face à la raréfaction des sources internes à la péninsule arabique.

Mes réserves quant à l'exploitation de ces matériaux trouvent leur justification dans la lecture culturaliste et essentialiste qu'en ont fait plusieurs chercheurs.⁶⁹ Nombre d'auteurs font, par exemple, remonter l'histoire des Arabes à une inscription commémorative célébrant la victoire du souverain assyrien Shalmaneser III (d. -824) contre les «arba-ā», à l'ouest du désert syrien en 853 A.C.N.. Bien que Briquel-Chatonnet reconnaisse qu'il s'agit là d'une mention isolée, elle associe ces mystérieux «arba-ā» aux Arabes.⁷⁰ Il semble pourtant peu probable que cette terminologie assyrienne puisse correspondre à un peuple arabe préislamique, partageant des pratiques socioculturelles communes, et capable d'exprimer une appartenance collective sous le vocable de l'arabité. Webb suggère que cette mention de «arba-ā» relèverait plutôt d'un jargon administratif assyrien, employé pour désigner des groupes hétérogènes d'outsiders nomades opérant dans le désert syrien.⁷¹ Il s'agirait donc d'une catégorie globale, une construction extérieure élaborée dans une logique de supériorité par un empire trop peu familier avec le contexte sociopolitique de la péninsule arabique et des déserts avoisinants, pour en percevoir les spécificités locales.⁷² En fait, à ma connaissance, l'essentiel des mentions préislamiques de termes ressemblant vaguement à «'arab» est utilisé comme un marqueur d'altérité. Ces références ne sont que très rarement employées pour désigner les commanditaires des inscriptions. En outre, les représentations des «arba-ā» sur les reliefs muraux assyriens associent étroitement ces populations avec les thématiques du nomadisme, de la razzia, du désert et du chameau, bref, une sélection de quelques traits culturels qui peuvent désigner une pléthore de groupes différents.⁷³ Il serait tentant de croire que les inscriptions sudarabiques retrouvées dans l'actuel Yémen puissent, en leur qualité de sources originaires de l'intérieur de la péninsule arabique, nous renseigner davantage sur «les Arabes préislamiques». Webb a dénombré 11 occurrences de termes susceptibles de

⁶⁶ Fisher, 2015.

⁶⁷ Ahmad al-Jallad, "An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscription, Leiden-Boston, Brill (« Studies in Semitic Languages and Linguistics », 80), 2015.

⁶⁸ Fisher, 2015.

⁶⁹ Webb, 2016, p. 124.

⁷⁰ Robin, 1992.

⁷¹ Webb, 2016, p. 11-112.

⁷² Fisher

⁷³ Webb, 2016, p. 25-26

désigner «'arab», mais dans la plupart des cas, c'est «'-'r-b» qui est employé, renvoyant toujours à cette idée de nomadisme et d'altérité.⁷⁴

Nöldeke a pourtant interprété les proximités linguistiques entre les termes arabe «'arab», assyrien «arba-ā», sudarabique «'-'r-b» ou encore babylonien «aribi» ou perse achéménide «arabāya» comme autant de preuves qu'il existait un peuple arabe unifié, profondément attaché à un mode de vie bédouin, plusieurs siècles avant l'avènement de l'islam.⁷⁵ Cette lecture culturaliste repose uniquement sur une association entre des traits culturels arbitrairement sélectionnés et des similitudes linguistiques instrumentalisées pour recréer une catégorie plus large, essentialisée. Cette catégorie englobante fut connotée en des termes péjoratifs par les empires préislamiques voisins. Ce faisant, elle ne fait sens que pour des observateurs extérieurs aux populations désignées sous ce vocable. L'idée que divers groupes arabiques aient pu, avec l'avènement de l'islam, ressusciter les terminologies par laquelle leurs voisins les désignaient pour articuler leur identité collective me paraît tout aussi saugrenue. Tout d'abord du fait des connotations négatives associées à ces termes. Ensuite, à mesure que les empires sassanide et romain se familiarisèrent avec le contexte de la péninsule arabique, du fait de leurs expériences militaires et politiques sur ce terrain, ces derniers ont graduellement abandonné l'usage de terminologies se rapprochant de «'arab».⁷⁶ Trois siècles avant l'émergence de l'islam, ces termes apparaissaient comme désuets et hors d'usage. Les Sassanides les ont bannis de leur jargon administratif, préférant se référer aux populations arabiques via le terme emprunté à l'araméen de «Ṭayyāye», qui correspond à une généralisation sur base du nom de la tribu des Ṭa'ī.⁷⁷ Les Romains, pour leur part, employaient plutôt le terme hellénique de «saraceni».⁷⁸

Il me semble plus logique, de considérer l'arabité comme une invention islamique élaborée au cours d'un long processus s'étendant de la seconde moitié du Ier/VIIe au IIIe/IXe siècles. Il est en effet peu probable que les élites du nouvel «Empire musulman» aient décidé d'articuler leur identité collective autour de la terminologie négative dont certains de leurs ancêtres lointains se voyaient affubler. Webb suggère plutôt de faire remonter la notion d'arabité au Qur'ān.⁷⁹ Dans le texte coranique, il observe 11 occurrences de l'adjectif indéfini «'arabī», qui qualifient le Qur'ān lui-même.⁸⁰ Cette notion est profondément connectée à «lisān», la langue, et «mubīn» la clarté. Ces termes se rapportent à l'idiome coranique présenté comme doté d'une pureté miraculeuse et soulignent sa transcendance et son origine divine. Selon Webb, «'arabī» renvoie, moins à un label ethnique qu'aux qualités d'éloquence, de style et d'inimitabilité d'un texte qui entend se rattacher à l'héritage abrahamique et qui définit son identité par son ancrage confessionnel plutôt qu'ethnique ou tribal.⁸¹ Webb montre d'ailleurs

⁷⁴ Idem, 2016, p. 33.

⁷⁵ Idem, p.37.

⁷⁶ Idem, p. 43-45

⁷⁷ Idem, p. 46.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem, p. 110-115.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem, p. 117.

comment, en dépit de similitudes linguistiques, le Qur'ān élabore une stricte distinction entre « 'arabī » et « 'a'rāb ». Ce dernier terme est connoté de manière négative, car il implique une distance entre « 'a'rāb » et le reste de la communauté des croyants. « 'A'rāb » résonne particulièrement avec la perspective d'outsiders nomades employée par les populations voisines de la péninsule arabique préislamique. Ce terme est étroitement lié au thème bédouinité, lui-même fortement attaché à la thématique d'al-Ġāhiliyya.⁸²

L'emploi de la notion d'arabité pour définir l'appartenance collective à un groupe conscient de ses spécificités n'a pu s'opérer que via le développement et la centralisation croissante de l'institution califale. Avec les conquêtes, les élites politiques exprimèrent leur appartenance commune en l'articulant autour de leur statut de supériorité vis-à-vis des populations conquises.⁸³ Ce développement d'une identité collective intégrant les émigrés venus de la péninsule arabique apparaît comme le résultat de la structuration de l'espace social et urbain des sociétés nouvellement islamiques. De fait, la ségrégation entre conquérants et conquis, via l'établissement des amṣār a permis à des populations arabiques très diverses d'expérimenter collectivement un statut unique de supériorité politique tout en se confrontant à une altérité autrement plus significative qui nullifia les particularismes tribaux qui opéraient comme autant de divisions entre ces conquérants.⁸⁴ En employant le terme « 'arabī » pour exprimer leur appartenance collective, les conquérants/émigrés/« Arabes » mirent en exergue leur attachement au Qur'ān, soulignant la supériorité de leur appartenance confessionnelle qui renforçait leur statut d'élite⁸⁵. De plus, puisque l'idiome coranique était inconnu des populations indigènes, l'articulation d'une identité collective autour d'un Qur'ān révélé en « lisān 'arabī » a permis de marquer une plus grande distance entre les conquérants et les conquis. Toutefois, à mesure que la ségrégation entre allochtones et indigènes s'est atténuée pendant la période umayyade, pour finalement disparaître sous l'ère abbasside, les frontières initialement statiques en termes linguistiques, distinguant « Arabes » et « non-Arabes », se sont peu à peu dissipées, permettant à une nouvelle classe sociale de faire son apparition dans ce paysage politique complexe pour revendiquer un nouveau statut. Il s'agit des mawālī, les non-Arabes convertis à l'islam, liés à l'élite politique via une affiliation clientéliste, et qui jouèrent un rôle prépondérant dans la restructuration sociopolitique et religieuse des sociétés islamiques médiévales.⁸⁶ C'est en conceptualisant l'arabité de cette manière qu'il m'a été possible de concevoir comment cette notion et celle d'islam sont en fait intimement liées. En prenant en compte cette relation, il m'a également été possible de critiquer un aspect particulier de la définition monolithique et réifiée d'al-Ġāhiliyya, puisque ce concept est couramment associé à la notion d'arabité, qui a été instrumentalisée de manière anachronique pour décrire les réalités supposées de la période préislamique. Il est, d'ailleurs, possible d'esquisser un parallèle entre

⁸² Idem, p. 28-30.

⁸³ Idem, p. 149.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Idem, p. 202.

le développement du paradigme d'al-Ġāhiliyya et des connotations qui lui sont attachées et celui de l'arabité.

Conclusion

Dans ce premier chapitre, j'ai élaboré une critique du concept d'al-Ġāhiliyya tel que présenté dans le sens commun. Cette appréhension réifiée d'al-Ġāhiliyya repose à la fois sur une vision particulière de la « Tradition islamique » et sur le traitement biaisé que lui accordèrent plusieurs philologues orientalistes. Il m'a donc semblé nécessaire de disséquer cette lecture monolithique d'al-Ġāhiliyya pour esquisser une première problématisation. Mon approche se fonde sur l'identification de quatre grands thèmes étroitement associés à al-Ġāhiliyya ; en premier lieu, le passé préislamique, en second lieu les connotations négatives qui lui sont imputées, ensuite l'idée de rupture radicale entre période préislamique et islamique et enfin, l'ancrage d'al-Ġāhiliyya dans un univers spécifiquement arabe. L'analyse de ces thématiques m'a permis de soulever un certain nombre de questions et de problématiques, ainsi que de mettre en exergue le caractère non évident et artificiel d'une définition absolue et stéréotypée qu'il convient de dépasser. Après avoir dénoncé les biais qui régissent cette appréhension d'al-Ġāhiliyya dans le sens commun, j'ai souligné l'existence du hiatus séparant la perception du passé préislamique selon la tradition et selon les sources indépendantes à cette dernière. Ce faisant, j'ai tenté d'exposer la mesure dans laquelle la péninsule arabique préislamique représentait un espace très hétérogène, connecté avec le reste du monde et marqué par une forte présence de traditions monothéistes plurielles. J'ai également essayé de dépasser la traditionnelle rupture entre période préislamique et islamique en insistant sur les continuités entre les deux. Ensuite, j'ai mobilisé le Kitāb al-millal wa al-niḥal pour montrer comment l'idée de continuités entre Ġāhiliyya et islam n'est pas le seul résultat d'une historiographie occidentale, puisque des auteurs islamiques médiévaux, à l'instar d'al-Šāhristānī, admettent, eux aussi, l'existence de continuités entre ces deux ères. Enfin, je me suis attardé sur la question de l'arabité et j'ai mobilisé les études de Peter Webb pour recontextualiser l'identité arabe et mettre en lumière son association à un statut d'élite entre le Ier/VIIe et le IIe/VIIIe siècles. En prenant en compte la relation entre arabité et Ġāhiliyya, j'ai pu timidement esquisser quelques arguments qui visent à expliquer pourquoi un intérêt pour le passé préislamique a été en mesure de se développer en dépit des connotations, a priori négatives, que le concept d'al-Ġāhiliyya lui a imputées.

Chapitre II : al-Ġāhiliyya, des lectures plurielles

Introduction

Ce deuxième chapitre consiste à appréhender la pluralité des discours qui ont pu être produits sur al-Ġāhiliyya, parfois dans un même espace spatiotemporel, et de montrer les ambivalences attachées aux univers de sens associés à ce concept. Les pages qui suivent prennent prétexte d'un examen des sources préislamiques

et islamiques réinterprétées par des auteurs musulmans médiévaux pour comprendre pourquoi et dans quelle mesure des discours sur al-Ġāhiliyya ont été générés. Pourquoi observons-nous à un moment donné une multiplication de textes traitant d'al-Ġāhiliyya ? Dans quelles perspectives pareilles sources ont-elles été compilées et à quelles finalités répondent-elles ? Si al-Ġāhiliyya a pu faire l'objet d'un traitement aussi exhaustif, ce traitement est-il uniforme ? En quoi les différences de ces discours consistent-elles ? L'idée ici est de dépasser l'absolutisme des connotations négatives attachées à cette notion et d'exposer toute l'ambiguïté du traitement d'al-Ġāhiliyya dans la période classique, un concept perçu tantôt avec dédain et tantôt avec fascination. Pour ce faire, je vais entreprendre une analyse du rapport qu'entretient al-Ġāhiliyya avec la poésie préislamique, la littérature prophétique, les ouvrages de généalogies arabes et enfin avec la bédouinité. Ces paragraphes entendent explorer les changements qu'ont connus les sociétés islamiques des quatre premiers siècles qui suivirent l'avènement de l'islam.

Al-Ġāhiliyya, poésie préislamique et histoire de la langue arabe

La poésie préislamique fait figure de source incontournable pour quiconque manifesterait de l'intérêt pour al-Ġāhiliyya. L'authenticité de ce genre demeure sujette à débat, notamment du fait que l'essentiel des œuvres qui nous sont parvenues fut compilé dans des anthologies plusieurs siècles après l'avènement de l'islam. À titre d'exemple je pourrais citer le fameux Kitāb al-Aġānī de Abū al-Faraġ al-Isfahānī (d. 345/967) compilé au IVe/Xe siècle. De fait, nombreux sont ceux qui, à la suite de la thèse de Ṭaha Ḥussayn (d. 1973), ont remis totalement en question l'authenticité d'une poésie préislamique qui aurait été fabriquée de toute pièce par des auteurs peu scrupuleux. Cependant, plusieurs recherches, à l'instar de celles d'Uri Rubin, ont contribué à nuancer l'idée selon laquelle ces compositions poétiques seraient de pures inventions.⁸⁷ Si la tâche périlleuse de démêler avec acuité l'authentique du fabriqué semble pratiquement irréalisable, je pense qu'il est possible d'identifier d'éventuels ajouts postérieurs en recontextualisant les passages problématiques. Par exemple, les vers se référant à la tribu de Qurayš s'apparentent plutôt à des fabrications de la période islamique. « *Since Quraysh constituted the caliphal family and ruling elite of early Islam, poetry about Quraysh is precisely the sort which bears enhanced probability of Islamic-era fabrication to cloak Quraysh's manifest sovereignty in the Caliphate with anachronistic assertions of pre-Islamic precedent* ». ⁸⁸ Dans cette optique, Webb poursuit en suggérant que la mention de « bayt al-'arab » désignant la Ka'ba et faisant allusion à Makka est révélatrice d'un ajout tardif qui vise à transformer cette ville en un grand centre de pèlerinage des « Arabes préislamiques » afin d'en faire un haut lieu de prestige, même avant l'avènement de l'islam.

⁸⁷ U. Rubin, *Ḥanīfiyya and Ka'ba: An inquiry into the Arabian pre-Islamic background of dīn Ibrāhīm*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam No. 13, The Hebrew University of Jerusalem, Institute of Asian and African studies, 1990.

⁸⁸ Webb, 2016, p. 82.

Toutefois, si la transmission des compositions poétiques fait l'objet de sérieuses suspicions quant à d'éventuelles altérations,⁸⁹ l'impact exercé par leur contenu sur l'imaginaire de la Ġāhiliyya ne saurait être sous-estimé. Le long et laborieux processus de collecte et de mise par écrit de matériaux dérivés de la littérature orale préislamique implique l'existence de mécanismes de sélection des poèmes selon des critères spécifiques. Ces derniers reposent moins sur la véracité empirique du contenu des extraits poétiques sur le plan historique que sur des critères de qualité linguistique et stylistique.⁹⁰ C'est par exemple le cas des *Ayyām al-'arab*, de petits récits autonomes relatant des faits d'armes se déroulant dans la péninsule arabique préislamique.⁹¹ L'absence de grandes conséquences stratégiques ou politiques à la fin de ces récits, conjuguée à leur caractère disparate et déconnectés les uns par rapport aux autres a, notamment, permis de renforcer la perception d'al-Ġāhiliyya comme une période en dehors de «l'Histoire» où les événements sont condamnés à se répéter sans cesse. Les *Ayyām al-'arab* ne furent d'ailleurs considérés comme des matériaux historiques valables qu'à partir du VIIe/XIIIe siècle.⁹²

Auparavant, de la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle au IVe/Xe siècle, le traitement de la poésie préislamique relevait du strict apanage de philologues, pour la plupart issus des milieux urbains irakiens de Baṣra, Kūfa ou Baġdād, et qui furent les premiers auteurs musulmans à revendiquer une expertise professionnelle sur la poésie préislamique.⁹³ En prenant conscience des similitudes, surtout en matière de syntaxe et de morphologie, que partagent l'idiome coranique avec la koinè poétique employée dans les compositions préislamiques. Plusieurs philologues exploitèrent ces dernières comme sources dans la codification de l'arabe classique. Il n'est dès lors pas anodin de retrouver 1050 mentions de la poésie préislamique dans le Kitāb de Sībawaih (d. 180/796), l'un des premiers grammairiens de la langue arabe.⁹⁴ L'optique de ces érudits était de reconstituer un langage arabe pur, une langue hors du temps qui a traversé al-Ġāhiliyya.⁹⁵ Cette entreprise ne relevait pas d'une simple curiosité scientifique, mais était régie par des impératifs utilitaristes de compréhension du Qur'ān, rendus nécessaires par la rapide expansion des califats umayyade et abbasside et le succès des conversions au sein des populations non-arabes.⁹⁶ De plus, la codification de la langue apparaissait comme un prérequis nécessaire pour le développement des sciences islamiques, y compris la discipline du découvrément des articles de la Loi islamique, 'ilm al-ṣarī'a.⁹⁷ Le succès initial de la thèse du tawqīf, répandue parmi les cercles orthodoxes du IIIe/IXe siècle,

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Frans Rosenthal, "a History of Muslim Historiography", Brill, Leiden, 1968, p. 19-20.

⁹² Idem.

⁹³ Beatrice Gruendler, « Early Arabic Philologists: Poetry's Friends or Foes? », in Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman, and Ku- ming Kevin Chang "World Philology", Harvard University Press, 2015, p. 92-114.

⁹⁴ Sharkawi, 2017, p. 24.

⁹⁵ Gruendler, 2015, p. 97.

⁹⁶ Gruendler, 2015, p. 102.

⁹⁷ T. S. Eliot, "Functions of Poetry in Medieval Arabic-Islamic Society", in Wen-Chin Ouyang, "Literary Criticism in Medieval Arabic Islamic Culture: The Making of a Tradition", Edinburgh University Press, 1997, p. 62.

laquelle entendait expliciter les origines de la langue arabe, aṣl al-luġa, est un autre élément qui permet de comprendre l'engouement pour ce travail de reconstitution d'une langue magnifiée, ni tout à fait morte ni tout à fait vivante.⁹⁸ Selon cette doctrine révélationiste, l'arabe serait un idiome aux origines divines et dont le sens des mots aurait été directement assigné par Dieu.⁹⁹ On peut retrouver ce genre de considération chez Abū al-Zakariyā' Yaḥyā Ibn Ziyād Ibn 'Abd Allāh Ibn Maṣṣūr al-Daylamī al-Farrā' (d. 207/822).

Al-Farrā' (et alii) MS. Arab 705 de la Chester Beatty Collection, cité par Paul Kahle, The Cairo Geniza, Oxford, Basil backwell, 1959 (1^{ère} édition 1947), p. 345-346

قال وقد بلغنا مع ذلك أن عمر ابن الخطاب قال يا رسول الله إنك لتأتينا بكلام من كلام العرب ما نعرفه وإنا لنحن العرب حقا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن ربي علمني فتعلمت وأدبني فتأدبت فإن فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه

Il a dit et il nous est déjà parvenu à ce sujet que 'Umar bin al-Ḥaṭṭāb a dit : « Ô Messenger de Dieu, tu viens à nous avec un discours arabe que nous ne connaissons pas et pourtant nous sommes de vrais Arabes. » Le Messenger, sur lui la bénédiction d'Allāh, a dit : « En vérité mon Seigneur m'a enseigné et j'ai appris, il m'a corrigé et j'ai ainsi été corrigé : la perfection du Qur'ān sur tout autre discours est comme la supériorité de Dieu sur sa création ».

Dans cette tradition qu'il rapporte, l'auteur met en exergue la supériorité du Qur'ān sur toute autre forme de discours. Il souligne la méconnaissance du calife 'Umar bin al-Ḥaṭṭāb (d.22/644) pour un parler arabe qu'il n'est pas en mesure de comprendre, et ce, bien qu'il soit lui-même « arabe ». Al-Farrā' cite ensuite Rasūl Allāh pour exposer l'origine divine de l'idiome coranique ainsi que le rapport transcendantal dans lequel cette langue s'inscrit.

Selon ces considérations, en vigueur au IIIe/IXe siècle, l'arabe serait une langue parfaite et divine. Néanmoins, l'essentiel de ses codes et subtilités aurait été égaré à la suite d'innovations pernicieuses et de corruptions, laḥn, introduites par les non-arabes, 'aġam. Ce dernier propos a été développé, entre autres, par le grammairien baṣrī d'origine non-arabe Abū al-Qāsim 'Adb al-Raḥmān Ibn Ishāq, plus connu sous le nom de al-Zaġġāġī (d. 311/923) dans son Kitāb al-Īdāḥ fī 'ilal al-naḥw, ouvrage portant sur les origines de la grammaire arabe.

⁹⁸ Mustafa Shah, « Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy », Numen, Vol. 58, No. 2/3, Cultural Memory and Islam (2011), pp. 314-343.

⁹⁹ Idem.

باب ذكر العلة في تسمية هذا النوع من العلم نحوا

إن سأل سائل فقال: ما السبب في تسمية هذا النوع من العلم نحوا ولم حكم به ؟ قيل له: السبب في ذلك ما حكى عن أبي الأسود الدؤلي أنه لما سمع كلام المولدين بالبصرة من أبناء العرب، أنكر ما يأتون به من اللحن لمشاهدتهم الحاضرة وأبناء العجم وأن ابنة له قالت له ذات اليوم: يابه ما أشد الحر، فقال لها: الرمضاء في الهاجرة يا بنية. أو كلاما نحو هذا، لأن الرواية اختلافا فقالت له: لم أسألك عن هذا، إنما تعجبت من شد الحر. فقال لها: فقولني إذا ما أشد الحر. ثم قال: إنا الله فسدت السنة أولادنا. وهم أن يضع كتابا يجمع فيه أصول العربية، فمنعه من ذلك زياد. وقال: لا نؤمن أن يتكل الناس عليه ويتركوا اللغة وأخذ الفصاحة من أفواه العرب، إلى أن فشا اللحن وكثر وقبح. فأمره أن يفعل ما كان نهاه عنه، فوضع كتابا فيه جمل العربية ثم قال لهم: انحوا هذا النحو أي اقصوه. والنحو القصد فسمي لذلك نحوا.

ويقال إنه الأول من سطر في كتاب الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى. فسئل عن ذلك فقال: أخذته من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلى الله عليه وسلم.

وقد يغلب الإسم والصفة واللقب على شيء ويعرف به خاصة دون غيره ممن هو في معناه. أ لا ترى أن الفقه الفهم، يقال فقهاء الحديث مثل فهمت ورجل فقيه أي فهم. ثم صار الفقه علم الذين خاصة فإذا قيل رجل فقيه فإنما يراد العالم بأمر الشريعة، وإن كان كل من فهم علما وحذقه فهو فقيه به. وكذلك الطب هو الحذق يقال منه رجل طب وطبيب، إذا كان حاذقا، ثم لزم الطبيب من عني بعلم الفلاسفة المؤدي إلى حفظ الصحة، والكاسب للصحة خاصة ومثل هذا كثير.

Le chapitre qui mentionne la raison de l'appellation de cette sorte de science « naḥw »

Si l'on demande quelle est la cause dans l'appellation de cette sorte de sciences, naḥw, et pourquoi on la lui a attribuée, on répond : la cause de cela est l'histoire au sujet de Abū al-Aswad al-Du'alī. Lorsqu'il entendit le parler des Mawlidīn à Baṣra parmi les enfants d'Arabes, il réprouva ce qu'ils avaient hérité de fautes de flexion par leur mode de vie sédentaire et leur observation des 'aḡam. Un jour, l'une de ses filles lui dit : « Ô père, quelle est la chaleur la plus intense ? » Alors il lui dit « le soleil de plomb au zénith, mon enfant », ou un discours proche de cela, car il y a divergence dans l'histoire. Elle lui dit : « Je ne t'ai pas demandé cela, je m'étonnais seulement de la chaleur ». Alors il lui dit : « Alors,

dis-moi : mā ašadda al-ḥarra». Puis il dit : « Les langues de nos enfants se sont corrompues». Et il songea à faire un ouvrage dans lequel il rassemblerait les fondements de l'arabe, mais Ziyād l'en empêcha et il dit : « Nous ne croyons pas que les gens se fient à un livre ou abandonnent la langue et que l'éloquence soit soustraite aux bouches des Arabes». Et ce jusqu'à ce que les fautes se répandent et deviennent nombreuses et ignobles. Alors il lui ordonna qu'il fasse ce qu'il lui avait interdit de faire à ce sujet. Alors il fit un livre dans lequel il résuma l'arabe. Puis il leur dit : « Suivez cette voie, c'est-à-dire, allez dans ce sens » ; naḥw veut dire direction et c'est pour cela qu'on l'a appelée naḥw.

Et il est dit qu'il fut le premier à écrire dans un livre que le discours est nom, verbe et particule, dotée d'une valeur sémantique. Il fut interrogé à ce sujet et dit : « je l'ai emprunté au Commandeur des Croyants 'Alī Ibn Abī Ṭālib, Dieu étende ses bénédictions et son salut sur lui. »

Et le nom, le qualificatif ou le surnom l'emporte pour une chose. Celle-ci est alors connue par ce nom qui lui est propre à l'exclusion de tout autre objet entrant dans la compréhension de ce nom. Et on dit le fiqh est la compréhension des choses. Et on dit « j'ai compris le récit » aussi bien que « je (l') ai compris » et un homme faqīh, c'est-à-dire quelqu'un qui comprend. Et quand on dit un homme faqīh, on veut seulement dire un savant en matière de loi, même si toute personne qui comprend une science et y excelle est un faqīh en cette science. De même, ṭibb est l'habileté. C'est de là que l'on dit un homme de ṭibb et ṭabīb, s'il est habile. Puis ṭabīb est devenu inséparable de ceux qui s'intéressent à la science des philosophes ayant pour effet la préservation de la santé et, plus spécialement, permettant de la recouvrer.

D'après cet extrait, la codification de la grammaire arabe trouverait son origine en la personne de Abū al-Aswad al-Du'alī (d. 69/688), qui aurait pris conscience de la menace qui pesait sur la langue arabe. L'auteur impute la mise en péril de cet idiome « pur » aux tendances à l'hybridation que connaissait la société iraquienne du Ier/VIIe siècle, particulièrement à Baṣra. Selon al-Zaḡḡāḡī, la corruption de la langue arabe tiendrait à la fois de la proximité malsaine que les Arabes entretenaient avec les 'aḡam.s, et de l'abandon de leur mode de vie originel, le nomadisme. Ces deux points me semblent particulièrement importants. D'une part, l'auteur associe étroitement nomadisme et pureté linguistique, bédouinisme et conservatisme grammatical. Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad bin Ūzalāḡ bin Ṭarḥān al-Fārābī (d.328/950) a développé ce thème du bon sauvage bédouin, gardien d'un parler arabe pur et qui arbore, d'ailleurs, quelques similitudes avec le ḡāhīlī archétypal.¹⁰⁰ D'autre part, on retrouve une accusation dressée à l'encontre des 'aḡam.s, plus particulièrement une dénonciation des effets pernicieux qu'a exercé la présence prolongée de cette catégorie de population auprès des Arabes. Pareille réprobation porte surtout sur l' « I'rāb ». Ce maṣdar de la IVe forme de la racine « 'r-b » désigne la flexion

¹⁰⁰ Al-Fārābī, cité par al-Suyūṭī, dans al-Munzhir, édition du Caire, I, p.211-212

désinentielle, mais peut aussi renvoyer à l'idée d'«arabiser», de «rendre arabe» ainsi que de «parler clairement, de manière éloquente». Dans cette perspective, *lahn*, ne peut être que le produit d'influences des non-Arabs.

En fait, l'insistance d'al-Zağğāgī sur l'Irāb lui permet de mettre en évidence l'antagonisme entre 'ağam et 'arab. Dans le sens commun, 'ağam est simplement défini comme «non-arabe». Il s'agit d'une terminologie employée par l'élite arabo-musulmane pour mettre en exergue son statut de supériorité en désignant des outsiders, non clairement définis, sous le vocable 'ağam. A priori, cette notion ne renvoie pas à un collectif conscient de ses spécificités et qui se serait structuré sous le label 'ağam. De fait, il s'agit d'une appellation externe étroitement associée à l'idée de barbarie, et similaire à l'emploi préislamique de la racine «'-r-b». Dans le contexte de l'Iraq médiéval, 'ağam s'apparente à un synonyme de «persan» et désigne les populations autochtones de cette région qui fut le heartland des Sassanides. D'ailleurs, 'ağam a également été employé comme un synonyme d'Iran à partir du Ve/XIe siècle, notamment chez Abū Mo'īn Nāser-e Ḥosrow bin Ḥārīt Qobādiyānī Balḥī (d.466/1088), Abū Moḥammad Muṣliḥ al-Dīn bin 'Abd Allāh Šīrāzī Sa'dī (d.670/1292) et Šams al-Dīn Moḥammad Ḥāfeẓ al-Šīrāzī (d.768/1390).¹⁰¹ Ce dernier usage ethnico géographique me semble, cependant, problématique, car il a été mobilisé par plusieurs orientalistes du début XXe siècle pour redessiner, de manière très anachronique, des frontières ethniques présentées comme fixes et immuables. Cette ethnicisation a posteriori visait à constituer des entités «ethnico nationales», prétendument anciennes, afin de conforter les prétentions putatives d'un nationalisme européen qui revendiquait le monopole méthodologique dans l'appréhension de l'histoire du monde. Pourtant, cette approche élude délibérément la question de cohésion interne dans les catégories 'ağam et 'arab, considérées comme des marqueurs identitaires puissants et préfigurant des nations dans le sens moderne du terme. Pareille approche, qui relève strictement du domaine de l'anachronisme, a par exemple, été mobilisée dans les travaux de Goldziher et Arberry. Pour rappel, le premier a contribué à apposer la perspective nationaliste en vigueur en Europe sur «l'Orient» en tentant de déterminer quels accomplissements «de la civilisation islamique» pouvaient relever des 'ağam.s ou des 'arab.s. Il ne remet jamais en question de telles catégories. De plus, Goldziher a instrumentalisé ces notions dans son étude des polémiques de la šu'ūbiyya. Il a, en effet, présenté cette controverse littéraire comme une compétition ethnique visant à promouvoir la supériorité nationale des Perses aryens sur les Arabes sémitiques.¹⁰² Arberry s'est, quant à lui, attaché à identifier les contributions des «men of Persian blood», ce faisant il souligne l'existence d'un antagonisme profond, bien qu'imaginaire, entre «l'âme persane» et «l'esprit bédouin», la différence en matière de civilisation entre les deux ayant donné l'avantage aux Perses.¹⁰³ Contre cette lecture nationaliste raciale, anachronique et importée de l'Europe des XIXe et XXe siècles, Vaziri propose d'appréhender le clivage 'ağam/'arab comme des catégories exclusivement linguistiques visant à souligner les

¹⁰¹ Vaziri, 2013, p. 89-90.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

différences qui distinguaient plusieurs groupes en termes de langues, sans pour autant signifier l'existence de cohésion interne dans ces groupes.¹⁰⁴

Cette considération semble bien plus appropriée lorsque l'on s'attarde sur le texte d'al-Zağğāgī. Effectivement, l'attention particulière que cet auteur porte sur la problématique de l'I'rāb invite à concevoir le collectif « 'ağam » en termes linguistiques plutôt qu'ethniques. D'ailleurs, al-Zağğāgī lui-même, à l'instar de nombreux philologues, grammairiens, lexicographes et autres experts de la langue arabe de la période classique, n'est pas d'origine arabe.¹⁰⁵ Dans cette optique, je préfère souscrire aux observations de Webb quant à l'antagonisme 'arab/'ağam. Pour rappel, ce chercheur fait remonter l'ethnogenèse arabe à la notion coranique de « 'arabī mubīn » qui souligne l'attachement de la communauté musulmane naissante à l'idiome dans lequel le Qur'ān a été révélé, et au qualificatif auquel il s'attache. Ce faisant, 'arabī renvoie à l'idée de clarté, d'éloquence, d'inimitabilité et donc de statut supérieur du texte coranique. Ce terme a été articulé comme un label permettant à l'élite islamisée de se distinguer des populations conquises. Cette distinction repose sur l'habileté unique des conquérants à comprendre la langue du Qur'ān par rapport aux autochtones.¹⁰⁶ Les populations indigènes se trouvèrent alors affublées d'un qualificatif soulignant leur inaptitude linguistique, 'ağam. À cet égard, il ne me semble pas inintéressant de s'attarder sur les formes dérivées de la racine « 'ğ-m ». Selon le dictionnaire de Kazimirski, la IV^e forme peut signifier « marquer de points diacritiques » ou « mettre partout des points diacritiques », renvoyant à l'incapacité de lire le rasm, c'est-à-dire le squelette consonantique.¹⁰⁷ Or, pendant la période classique, dans la plupart des textes savants les points diacritiques n'étaient pas systématiquement notés. Ils n'étaient utilisés que lorsqu'un passage était susceptible de prêter à confusion. À la IV^e forme « 'ğ-m » peut aussi signifier « écrire comme un étranger ». ¹⁰⁸ À la VI^e forme, la racine « 'ğ-m » désigne quelque chose d'ambigu, de douteux ou d'obscur.¹⁰⁹ La VII^e forme, quant à elle, accentue l'idée d'inintelligibilité pour quelqu'un.¹¹⁰ Enfin la Xe forme peut signifier « se taire » ou « être dans l'impossibilité de s'exprimer comme le ferait un Arabe » ou « balbutier ». ¹¹¹ On retrouve également la racine « 'ğ-m » dans le Qur'ān 16 : 103 sous la forme « a'ğamī », mise en opposition avec « 'arabī ». Toutefois, Webb suggère qu'initialement, il ne s'agit pas tant d'un antagonisme reposant sur une distinction en termes de langages, mais d'une dichotomie relevant d'une différenciation de statut entre des textes de natures différentes. Là où le Qur'ān « 'arabī » apparaît comme une révélation divinement inspirée, s'inscrivant dans un rapport transcendantal au divin, transmis infailliblement par le messenger de Dieu, tous les autres textes sont « a'ğamī », c'est-à-dire

¹⁰⁴ Idem, p. 11.

¹⁰⁵ Pierre Larcher, *LES ORIGINES DE LA GRAMMAIRE ARABE, SELON LA TRADITION : DESCRIPTION, INTERPRÉTATION, DISCUSSION*. Université de Provence (Aix-en-Provence, France), 2007, p.113.

¹⁰⁶ Webb, 2015, p. 136.

¹⁰⁷ Albert Kazimirsky de Biberstein, *Dictionnaire arabe*.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Idem.

obscur et profanes.¹¹² Avec le temps, les notions de « ‘ağam/ ‘arab » seront sujettes à des réinterprétations. Par exemple, dans son *Kitāb al-‘ayn*, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥalīl bin Aḥmad (d.170/786) définit l’arabité sur base de l’aptitude d’un individu à maîtriser correctement l’arabe, faṣīḥ alors qu’au IVe/Xe siècle, c’est plutôt sur des critères de parenté et d’affiliation à une généalogie arabe, nasab, que le *Tahḍīb al-luġa* de Abū Maṣṣūr al-Azharī (d.358/980) fait reposer sa définition de l’arabité.¹¹³ Il me semble toutefois pernicieux de considérer cette dernière considération comme une invitation à analyser l’antagonisme ‘arab/‘ağam sous un prisme ethnico national.

Dans le texte d’al-Zağğāgī, le déclin de la langue arabe relève plutôt de l’inaptitude des ‘ağam.s à maîtriser l’I’rāb et de l’adoption d’un nouveau mode de vie sédentaire par les ‘arab.s que d’une hybridation purement ethnique. On retrouve cette association entre arabité et maîtrise des subtilités de la langue arabe « faṣīḥ » dans le *Kitāb al-‘ayn*. Une telle relation est observable dans d’autres traditions rapportées par al-Farrā’ et qui montrent dans quelle mesure la flexion désinentielle a pu être juxtaposée à notion d’arabité et devenir un critère d’exactitude linguistique et d’éloquence.

Al-Farrā’ (et alii) MS. Arab 705 de la Chester Beatty Collection, citée par Paul Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, Basil backwell, 1959 (1^{ère} édition 1947), p. 345-346

وقال أبو بكر الصديق رحمه الله إن إعراب القرآن لأحب إلي من حفظ بعض حروفه

وقال مجاهد لأن أخطيء بالآية لأحب إلي من أن ألحن في كتاب الله

وقال ابن مسعود جودوا القرآن وزينوه بأحسن الأصوات وأعربوه فإنه عربي والله يحب أن يعرب وكان ابن عمر يضرب ولده على اللحن

Et Abū Bakr al-Ṣiddīq, Dieu ait pitié de lui, a dit : En vérité, la flexion désinentielle du Qur’ān est plus essentielle que la mémorisation de certaines de ses lettres.

Muğāhid a dit : Je préfère me tromper dans un verset que de commettre une faute de flexion désinentielle.

Ibn Mas‘ūd a dit : Récitez le Qur’ān et ornez-le des sons les plus mélodieux et donnez-lui la flexion désinentielle, car il est ‘arabī et Dieu aime qu’il soit pourvu de la flexion désinentielle et le fils de ‘Umar frappait son enfant en cas de fautes de flexion.

¹¹² Webb, 2015, p. 119.

¹¹³ Idem, p. 180.

Dans le Kitāb al-Šāhibī, dédié au vizir et patron Buyide Šāhib Ibn ‘Abbād (d. 373/995), Ibn al-Fāris (d. 395/1004) décrit l’arabe comme le langage le plus éloquent du monde, un idiome tout à fait approprié pour recevoir la révélation coranique, mais qui, au IVe/Xe siècle, n’est rien de plus qu’un vestige.¹¹⁴ Exhumer un idiome arabe pur nécessitait alors de se rapprocher des temps fondateurs de l’islam et, donc, de se saisir de la littérature préislamique, particulièrement la poésie. C’est en prenant en considération la manière dont la langue arabe a pu être codifiée par les philologues de la période classique que l’on peut comprendre, pourquoi un intérêt pour al-Ġāhiliyya et sa poésie a été en mesure de se développer, particulièrement de la fin du IIe/VIIe au IVe/Xe siècle, et comment cette thématique s’est étroitement intriquée avec l’histoire de la langue arabe et celle de l’arabité.

Les condamnations de la poésie préislamique

Néanmoins, si la laborieuse analyse des vers poétiques transmis depuis la Ġāhiliyya s’est imposée comme une tâche nécessaire pour comprendre le Qur’ān et maintenir son idiome en vie, la poésie préislamique a également été considérée avec méfiance, tout comme la Ġāhiliyya. On retrouve de nombreuses traditions prophétiques qui condamnent explicitement la poésie. Parmi celles-ci, un ḥadīth évoque, en des termes particulièrement graphiques, l’aberration que représentait la poésie aux yeux de Rasūl Allāh : « *Un ventre plein de pue et de sang est préférable, chez n’importe lequel d’entre vous, à une besace pleine de poésie* ». ¹¹⁵ Hoyland mentionne également que plusieurs auteurs musulmans pratiquaient des rituels d’expiation pour se purifier après avoir été en contact avec textes issus de la Ġāhiliyya.¹¹⁶ En dépit de la fascination et de l’intérêt que pouvait exercer la poésie préislamique pour les philologues, cette dernière pouvait donc se matérialiser comme un objet de mépris et de souillure, un fruit du paganisme. Cette attitude ambivalente trouve sa source dans le Qur’ān et la réitération de la condamnation de la poésie qui apparaît dans ses versets.

Les controverses coraniques au sujet de la poésie ont été principalement alimentées par les accusations dont Muḥammad lui-même fut la victime ; être un devin, kāhin, un possédé, maġnūn, un sorcier, sāḥir, et un poète, šā‘ir.¹¹⁷ Le Qur’ān entend donc innocenter Rasūl Allāh de ces calomnies et retourne la courtoisie à ses détracteurs en s’engageant dans une dénonciation des mystificateurs que sont les poètes. Parmi ces derniers, on peut retrouver des rivaux et des opposants de Muḥammad, notamment le virulent poète de Qurayš ‘Abd Allāh Ibn al-Zibā‘rā al-Saḥmī (d. IIe/VIIe) ou encore Hind Bint ‘Utba Ibn Rabī‘a.¹¹⁸ Le mépris de nombreux auteurs musulmans pour la poésie

¹¹⁴ André Roman, « L’origine et l’organisation de la langue arabe d’après le Šāhibī d’Ibn Fāris », Arabica, T. 35, Fasc. 1 1988, p. 5-6.

¹¹⁵ Mathieu Guidère, “ LES CRITÈRES D’UNE POÉTICITÉ EXEMPLAIRE CHEZ LES CRITIQUES ARABES ANCIENS ” Bulletin d’études orientales, T. 49 (1997), pp. 177-233.

¹¹⁶ Robert Hoyland, “Arabia and the Arabs”, London, Routledge, 2001, p.9.

¹¹⁷ Eliot, 1997, p. 59.

¹¹⁸ Guidère, 1997.

préislamique peut s'expliquer, paradoxalement, par la promiscuité linguistique qu'elle partage avec le Qur'ān. Dans I'ġāz al-Qur'ān, al-Bāqillānī (d. 403/1013) critique avec virulence la poésie afin d'exacerber la supériorité du texte coranique en termes linguistiques et de préserver le dogme de son inimitabilité.¹¹⁹ Ce dernier point est un élément essentiel dans la défense des qualités divines du Qur'ān, puisqu'il s'agit d'un gage de son authenticité. Son style inimitable indique qu'aucune interférence humaine n'a pu altérer le message divin, au contraire des autres religions monothéistes. Le Qur'ān rivalise et surpasse donc toutes les compositions humaines, il n'accepte aucun rival. S'il est tolérable d'admettre l'existence de similarités phonologiques et syntaxiques entre le texte coranique et la poésie préislamique, rendant nécessaire le traitement de la seconde pour comprendre le premier, une hiérarchisation s'impose. Celle-ci repose, en partie sur l'attaque de la poésie, perçue à travers le prisme négatif de la Ġāhiliyya. Selon le philologue Ibn al-Fāris, précédemment évoqué, la perfection est le strict apanage du Qur'ān, la poésie vient seulement en seconde position.¹²⁰

Une autre raison avancée pour expliquer la condamnation coranique de la poésie préislamique vient de la relation antagoniste opposant Ġāhiliyya et islam ainsi que la césure profonde qui sépare ces deux systèmes. Le premier monde gratifie le poète d'un rôle prépondérant que vient contester le second en lui opposant la figure rivale du prophète. D'ailleurs, al-Aṣma'ī (d. 209/831) compare la fonction de poète préislamique à celle de prophète : « *Dans la Ġāhiliyya, le rang des poètes chez les Arabes était analogue à celui des prophètes chez les autres peuples* ». ¹²¹ Dans cette citation, al-Aṣma'ī sous-entend que la révélation coranique vient mettre un terme à cette situation puisque l'islam se construit en opposition à la Ġāhiliyya.¹²² Il est également possible que la poésie préislamique ait dépassé le champ politique et social pour pénétrer la sphère du religieux. Cette hypothèse met en exergue une concurrence entre la poésie et le Qur'ān qui dépasse la simple rivalité du langage et du style. Les Mu'allaqāt, par exemple, auraient été écrites en lettres d'or et suspendues sur la Ka'ba, prétendument un lieu de pèlerinage préislamique,¹²³ où étaient disposées les idoles de Qurayš.¹²⁴ Outre l'influence temporelle avérée qu'exerçait la figure du poète dans le monde tribal de la péninsule arabe préislamique, il semble donc vraisemblable que cette dernière ait pu être considérée comme une voie d'accès au surnaturel, naturellement condamnée par les codes du nouveau monde islamique.

Al-Ġāhiliyya et poésie préislamique : vers la fabrication d'une « antiquité arabe »

En dépit de ces considérations peu élogieuses pour la poésie préislamique, l'intérêt porté à celle-ci s'est intensifié à partir du IX^e siècle. Le traitement des compositions poétiques s'est progressivement émancipé d'un carcan purement linguistique. Il s'est partiellement soustrait au monopole des grammairiens.

¹¹⁹ Eliot, 1997, p. 60.

¹²⁰ Sharkawi, 2017, p. 24-26.

¹²¹ Guidère, 1997.

¹²² Idem.

¹²³ Webb, 2015, p. 262.

¹²⁴ Eliot, 1997, p. 59.

Cette évolution s'explique, notamment, via le développement de nouvelles pratiques poétiques qui entendaient se rattacher à l'héritage de la Ġāhiliyya.¹²⁵ En fait, dès la seconde moitié du VIII^e siècle, un intérêt pour le passé préislamique s'est développé, principalement en Iraq, en parallèle avec une forme de nostalgie pour un passé arabe idéalisé, homogénéisé a posteriori et cultivé sous le patronage des califes de la fin de la période umayyade et du début de l'ère abbasside.¹²⁶ L'arabité s'est alors retrouvée réarticulée et a été promulguée à des fins de légitimation. En fait, à mesure que la distinction entre conquérants «'arabī» musulmans et conquis s'est atténuée, via l'installation de mawālī convertis dans les amṣār, l'élite politique du califat s'est attachée à explorer de nouvelles manières de se distinguer des masses en redéfinissant son statut de supériorité. Autrement dit, l'assimilation graduelle en termes confessionnels et linguistiques des populations conquises a remis en question le statut de supériorité de l'élite en la privant de son monopole sur la langue arabe et la religion islamique. Avec le temps, ces changements sociaux ont permis de séparer les notions, initialement intimement liées, d'islamité et d'arabité. Face à la remise en cause de ses spécificités qui consacraient sa supériorité, l'élite politique, à travers une dynamique de patronage de productions littéraires, a entrepris de chercher de nouveaux facteurs lui permettant de distinguer des masses. Dès lors, la poésie préislamique, qui constituait la principale voie d'accès à l'histoire de la péninsule arabique avant l'avènement de l'islam, a été instrumentalisée pour réimaginer un passé arabe glorieux et héroïque, monopolisé par l'élite. En fait, l'histoire préislamique a fait l'objet d'une réécriture mettant en exergue la notion statique de pureté raciale et qui repose, bien souvent sur un antagonisme entre 'arab et 'aġam.¹²⁷ Dans cette optique, la poésie préislamique a été traitée comme un répertoire de valeurs strictement arabes, et les généalogies, nasab, furent mobilisées afin de déterminer qui était en droit de revendiquer une ascendance arabe, des valeurs et une éthique arabes, et donc un accès privilégié aux postes de prestige et de pouvoir. Par ailleurs, Gruendler suggère que le nouvel entichement de l'élite pour un passé arabe glorifié s'inscrit dans un contexte d'incorporation des savoirs sassanides et helléniques, et par conséquent, de complexe d'infériorité.¹²⁸

Ce changement de paradigme qui insiste avec davantage de profondeur sur le contenu de la poésie, ne signifie pas pour autant qu'il y a une rupture radicale dans l'appréhension de cette dernière par les philologues. Cependant les auteurs du III^e/IX^e siècle en virent à dépasser la conception de la poésie uniquement comme source linguistique pour la considérer comme un moyen de s'instruire sur la condition des «Arabes avant l'islam», ainsi qu'un mode de transmission des connaissances chez ces derniers. La poésie préislamique n'était alors plus réduite à des codes stylistiques et linguistiques, mais occupait une fonction d'archive culturelle.¹²⁹ Le propos de Ibn Sallām al-Ġumahī (d. 232/846), à la fois linguiste

¹²⁵ Rina Drory, "The Abbasid Construction of the Jāhiliyya: Cultural Authority in the Making," *Studia Islamica* 83 (1996), 33–49, p. 43.

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ Webb, 2015, p. 140.

¹²⁸ Gruendler, 2015.

¹²⁹ Drory, 1996.

et littérateur, auteur des *Ṭabaqāt fuḥūl al-šu‘arā’*, me semble particulièrement intéressant. Dans son ouvrage, il définit la poésie comme « *le répertoire du savoir des Arabes préislamiques, la manifestation ultime de leur sagesse* » ainsi que de leur système de valeurs.¹³⁰ Selon Ibn Sallām al-Ġumahī, la poésie est ce qui fait des Arabes une communauté supérieure.¹³¹ Suivant cette conception, il ne considère pas la poésie préislamique comme un simple mode d’expression employé à l’occasion de joutes oratoires en contexte tribal, mais également comme une méthode didactique de transmission de savoirs entre les générations. La poésie ḡāhilī a aussi été considérée comme un moyen de perpétuer un héritage tribal, ses auteurs devinrent alors des agents culturels impliqués dans la production de la mémoire collective de leurs tribus.¹³² Dans cette optique, Ibn Sallām al-Ġumahī, pour qui la poésie préislamique incarne un lien vers un passé glorieux des Arabes, admet que cette forme de littérature orale préislamique puisse relever de l’adab.¹³³ Ce concept, qui aujourd’hui résonne comme un synonyme de littérature et de belles lettres, recouvrait aux IIe/VIIIe et IIIe/IXe siècles un sens très particulier. En effet, adab renvoyait à la fois à l’étiquette de court, aux bonnes manières et à l’acquisition de savoirs essentiels pour mener le mode de vie idéalisé du musulman archétypal ; cultivé, capable de tempérance, et dont les qualités ne pouvaient qu’être enracinées dans un système islamique.¹³⁴ Selon la définition d’adab, ce concept et celui de ‘ilm sont intercorrélés. D’ailleurs, au IIIe/IXe siècle, Ibn Qutayba distingue le ‘ālim du adīb en définissant le premier par son expertise dans une discipline particulière, alors que le second est familier avec plusieurs branches, soulignant la dimension englobante de l’adab.¹³⁵ Originellement, l’adab suppose également l’exclusion du ḡāhilī archétypal, traditionnellement décrit comme un barbare, de sa définition.¹³⁶ Toutefois, en admettant l’existence de savoirs et de valeurs spécifiques à la Ḡāhiliyya, Ibn Sallām reconnaît l’existence d’un adab et d’un ‘ilm ḡāhilī, d’un ensemble de normes et de comportements appropriés, une éthique héritée des ancêtres que l’islam ne remet pas nécessairement en question.¹³⁷ Dans al-Muqqadima, Ibn Ḥaldūn (d. 809/1406) définit la poésie préislamique comme le dīwān des Arabes, contenant leurs sciences, ‘ulūm, leurs récits, aḥbār, et leur sagesse, ḥikam.¹³⁸ En employant ce lexique, il admet l’idée selon laquelle les notions du Bien et du Mal étaient toutes deux présentes dans la période préislamique, amoindrissant la puissance évocatrice d’une rupture radicale entre Ḡāhiliyya, âge infâme de la barbarie, et islam.¹³⁹ Avec le Kitāb al-ma‘ārif de Ibn Qutayba, la poésie préislamique devient même une composante essentielle de

¹³⁰ Eliot, 1997.

¹³¹ Idem.

¹³² Drory, 1996.

¹³³ Eliot, 1997

¹³⁴ Ira Marvin Lapidus, “Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Fulfilment in Islam”, University of California Press, 1984, p. 39-41.

¹³⁵ S. A. Bonebakker, “Adab and the Concept of Belles-Lettres”, in J. Ashtiany, T.M. Johnstone, J.D. Latham, R.B. Serjeant, “Abbassid Belles-Lettres” Cambridge University Press, 2012, p. 23-25.

¹³⁶ Lapidus, 1984, p. 41.

¹³⁷ Eliot, 1997, p. 61-62.

¹³⁸ Idem, p. 62.

¹³⁹ Idem.

l'éducation que tout lettré digne de ce nom se doit de maîtriser.¹⁴⁰ Au IVe/IXe siècle, le développement d'une expertise sur les poètes ḡāhili et leurs compositions devient un marqueur d'affiliation culturelle à l'élite politique abbasside, une manière pour les non-Arabes de s'intégrer, de s'assimiler et de s'élever socialement.¹⁴¹ Ce dernier constat est susceptible d'expliquer la raison pour laquelle autant d'auteurs non arabes se sont investis dans la production de discours sur la Ḡāhiliyya en général, et sur la poésie préislamique plus particulièrement. C'est par exemple le cas de Ibn Qutayba qui ne tarit pas d'éloge sur les qualités des Arabes dans son ouvrage ; al-Faḍl al-'Arab.

Ibn Qutayba, al-faḍl al-'arab wa al-tanbīh 'alā 'ulūmhā

Deuxième Livre : la Poésie, 2.8.1

Édité par James E. Montgomery et Peter Webb, New York University Press

لا يشركها احد من الأمم الاعاجم فيه على الاوزان والاعاريض والقوا في التشبيب ووف الديار
والاثار والجبال والرمال والفلوات وسري الليل والنجوم

وانما كانت اشعار العجم واغانيهم في مطلق من الكلام ومنثور ثم سمع بعد قوم منهم اشعار العرب
وفهموا الوزن والعروض فتكلفوا مثل ذلك في الفارسية وشبهوه بالعربية

والشعر معدن علم العرب ومقر دكمتها وديوان اخبارها ومستودع ايامها والصور المضروب على
مآثرها والخندق المحجوز على مفاخرها والشاهد العدل يوم النفار والحجة القاطعة عند الخصام

ومن لم يكن عندهم على شرفه وما يدعيه لسلفه من المناقب الكريمة والفعال الحميد بينة منه شذب
مساعيه وان كانت مشهورة ودرست على مرور الأيام وان كانت جساماً

ومن قيدها بقوا في الشعر واوثقها بأوزانه وشهراه بالبيت النادر والمثل السائر والمعنى اللطيف
أخلدها على الدهر واخلصها من الحجد ودفع عنها كيد العداة وغض بها عين الحسود ولم تزل وان
كانت صغارا ماثلة للعيون حاضرة للقلوب

Aucune parmi les nations des non-arabophones n'a jamais rivalisé avec leur système métrique, leur prosodie, et leur rythme, pas plus que leur rhapsodie à propos d'une aimée, ou leur description d'un campement et des vestiges de camps et des montagnes et des contrées sableuses et des déserts et des voyages nocturnes et des étoiles.

Et lorsque les poèmes des non-Arabes et leurs chansons étaient illimités et éparpillés en

¹⁴⁰ Idem, p. 61.

¹⁴¹ Drory, 1996, p. 43.

matière de mode d'expression, certains entendirent ensuite les poèmes des Arabes et prirent connaissance de leurs mètre et prosodie, alors ils firent comme cela en fārsī en imitation de l'arabe.

Et la poésie est la source de la science des Arabes, et la base de leur sagesse et le dīwān de leurs récits, et le répertoire de leurs Ayyām, et l'édifice bâti sur leurs exploits et la tranchée qui retient leurs exploits, le juste témoin de leurs jours de crises, la preuve irréfutable en cas de dispute.

Et celui qui n'a pas de preuve pour soutenir son honneur ou ses prétentions sur les faits de gloire louables de ses ancêtres découvrira que ses efforts sont vains, même si ses glorieux exploits sont connus. Leur mémoire sera effacée avec le temps, même si ces faits sont glorieux.

Et celui dont les mérites ont été attachés au vers et lié au mètre (...) le sens agréable l'a immortalisé à jamais et le protège contre le désaveu et les intrigues de l'ennemi et repousse l'œil jaloux, et même s'ils sont modestes elle s'établira dans les yeux et se pérennisera dans les cœurs.

Dans ce passage, Ibn Qutayba met en exergue les qualités innées des Arabes, surtout en matière d'éloquence. Il me semble assez intéressant de souligner l'association qu'établit l'auteur entre arabité, nomadisme et désert. À titre personnel, je pense que les louanges adressées aux prouesses des Arabes ne relèvent pas seulement d'une volonté de l'auteur d'exprimer sa loyauté à l'élite politique, mais s'inscrivent dans une logique d'énonciation des critères pour devenir un acteur impliqué dans le champ du savoir. En décrivant la poésie comme une science, une archive, un mode de transmission et un répertoire de valeurs et d'éthiques, Ibn Qutayba consacre implicitement son rôle prépondérant dans la définition de l'adab. Autrement dit, la connaissance et la maîtrise de la poésie préislamique constituent, selon cet auteur, une condition essentielle pour intégrer la classe sociale de l'adīb et bénéficier de ses privilèges. Cette considération me semble plus à même d'expliquer le parcours l'attachement à la poésie préislamique d'un auteur d'origine non arabe.

En mobilisant la poésie préislamique comme un répertoire de valeurs arabes profondément attachées aux élites politiques du califat, et en réimaginant une « antiquité arabe », les littérateurs, surtout au début de la période abbasside, ont produit et facilité la circulation d'une pléthore de discours sur al-Ġāhiliyya. Ces derniers sont bien souvent en rupture par rapport à la représentation traditionnelle de ce concept. En effet, pareils discours insistent sur les continuités entre période préislamique et islamique, en glorifiant les prestigieux ancêtres des détenteurs du pouvoir politique qui ont, forcément, hérité de leurs qualités. Appréhender cette logique de légitimation permet aussi de comprendre pourquoi autant de textes sur al-Ġāhiliyya, souvent en contradictions les uns avec les autres, ont pu être produits.

Entre éloge et condamnation d'al-Ġāhiliyya : un rapport schizophrénique au passé ?

Il existe donc une ambiguïté profonde dans le traitement de la poésie préislamique. Cette ambivalence est directement tributaire de la pluralité des modes de représentation d'al-Ġāhiliyya par les auteurs de la période classique. D'une part, la poésie préislamique est chargée de connotations péjoratives. la Ġāhiliyya exemplifie l'idée selon laquelle l'histoire serait mue par une progression chronologique et une évolution morale de l'humanité, évolution dont l'islam représenterait l'aboutissement ultime.¹⁴² D'autre part, la littérature préislamique incarne une voie d'accès privilégiée aux récits relatant les glorieux exploits des héros d'antan. Elle joue un rôle fondamental dans la reconstruction de l'image que les élites abbassides se faisaient du passé de leurs ancêtres et, en conséquence, de leur propre héritage.¹⁴³ Dans le même temps, appréhender la littérature préislamique s'est imposé comme une nécessité dans la codification de la langue arabe.

De ce constat, Stetkevych a déduit la coexistence de grandes deux traditions antagonistes dans le mode de représentation classique de la Ġāhiliyya ; une tradition théologique chargée de connotations négatives, et une tradition héroïque littéraire chargée, au contraire, de connotations positives.¹⁴⁴ Cette thèse peut paraître séduisante, car elle expose le caractère fondamentalement hybride d'al-Ġāhiliyya, que l'on ne saurait réduire à une unique appréhension. Cependant, elle est problématique, car elle suggère l'existence de champs politique, religieux et artistique fonctionnant en parfaite autonomie les uns par rapport aux autres. Or, comme j'ai tenté de le démontrer en m'intéressant à la définition classique d'adab, ces sphères étaient très étroitement connectées.

Contre l'idée d'une dichotomie absolue entre deux « Ġāhiliyyāt », il me semble plus approprié de mettre en exergue l'existence de contradictions au sein des sociétés arabo-islamiques des premiers siècles de l'islam. Ces paradoxes attestent d'une dynamique de dialectique culturelle au sein de ces sociétés.¹⁴⁵ Au cours de ce processus complexe, la poésie préislamique et, plus généralement, le thème de la Ġāhiliyya ont été l'objet de négociations constantes en vue de déterminer leurs positions dans la redéfinition des identités et des mémoires de ces sociétés en changement.¹⁴⁶ Réduire la Ġāhiliyya ou la poésie à un ou deux aspects implique de passer à côté de ce processus dynamique et de se priver de la richesse des débats classiques. Webb a par ailleurs exposé le caractère problématique de la thèse de Stetkevych en montrant comment elle fait fi des définitions plus anciennes de la Ġāhiliyya.¹⁴⁷ De plus, il me semble saugrenu et caricatural de simplifier l'ensemble des discours religieux sur la poésie préislamique et la Ġāhiliyya à une unique attitude de désapprobation au nom de la césure fondamentale entre les mondes Ġāhilī et islamique. En effet, de nombreuses

¹⁴² El-Cheikh, 2017, p. 35.

¹⁴³ Drory, 1996, p. 45.

¹⁴⁴ Webb, 2014, p.86.

¹⁴⁵ Eliot, 1997, p. 58-59.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Webb, 2014, p. 86-87.

traditions prophétiques assument une continuité entre les deux époques. Dans son *Kitāb al-ʿumda* Ibn Rašīq (d. 456/1054) évoque comment Ibn ʿAbbās, ancêtre éponyme des Abbassides et considéré comme une autorité dans la chaîne de transmission du ḥadīṭ, Isnād,¹⁴⁸ se référait à la poésie préislamique lorsqu'il était interrogé sur le Qurʾān.¹⁴⁹

En fait, loin de rejeter la poésie préislamique, de nombreuses traditions prophétiques semblent l'encenser, attestant de la sincère affection de Muḥammad pour les histoires de la Ġāhiliyya. Ces traditions prophétiques ne sont pas obligatoirement en contradiction avec les considérations des littérateurs du IIIe/IXe siècle. C'est le cas de Ibn Qutayba qui cite de nombreux ḥadīṭ.s dans le *Kitāb ʿUyūn al-Aḥbār*, faisant de Rasūl Allāh la première autorité mentionnée dans son ouvrage.¹⁵⁰ Islam et littérature sont si étroitement liés dans la conception des auteurs classiques qu'il est difficile d'identifier une véritable distinction entre des savoirs religieux ou profanes. L'ouvrage *Adab al-Dunyā wa al-Dīn* illustre à merveille ce propos quand son auteur, le juriste al-Māwardī (d. 450/1058), établit une liste des autorités acceptables pour l'acquisition de l'adab et dans laquelle figurent des prophètes, des souverains préislamiques tels que le sassanide Ardašīr Ibn Bābak ou encore des littérateurs et poètes classiques comme al-Ašmaʿī ou Abū Tammām (d. 231/846)¹⁵¹. Chez Māwardī, le savoir constitue un univers unique dans lequel le ḥadīṭ, bien qu'occupant le premier rang, figure parmi les écrits dérivés de l'adab.¹⁵²

Ġāhiliyya et littérature prophétique

Le ḥadīṭ apparaît comme une source tout indiquée pour comprendre al-Ġāhiliyya. Ces traditions prophétiques rapportant les actes, les dits ou les non-dits de Muḥammad sont importants. En effet, elles attestent d'un désir de se rapprocher des temps fondateurs de l'islam et donc de l'environnement préislamique. Le ḥadīṭ répond à l'impératif de garder en vie la période de formation de l'islam. C'est une manière de réintégrer dans un même collectif la communauté des croyants qui, au cours de son histoire, s'est nécessairement éloignée de ce temps fondateur.¹⁵³ Les traditions prophétiques jouent donc un rôle essentiel dans la mémoire islamique et peuvent être envisagées comme des rituels de remémoration nécessaires pour unifier la société derrière un imaginaire partagé et une identité collective.¹⁵⁴ Il me semble intéressant de constater que ces sources furent principalement compilées au IIIe/IXe siècle, suivant une méthodologie et des mécanismes de sélection similaires à ceux employés dans le traitement de la

¹⁴⁸ Herbert Berg, "the Isnad and the Production of Cultural Memory: Ibn ʿAbbas as a case Study", *Numen*, Vol. 58, No. 2/3, 2011, p. 265.

¹⁴⁹ Eliot, 1997, p.61.

¹⁵⁰ Stefan Sperl, "Man's Hollow Core: Ethics and Aesthetics in Hadith literature and Classical Arabic Adab", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 70, Issue 03, 2007, p. 463-464.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Idem, p. 465.

¹⁵³ Brunner, Rainer. 2005. "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'i History." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30:318—360.

¹⁵⁴ Berg, 2011, p. 277.

poésie préislamique. De fait, à l'instar de la poésie, le ḥadīṭ est un exemple de littérature orale dont la mise par écrit s'inscrit dans une logique singulière d'appréhension du passé.¹⁵⁵ D'ailleurs la présence de l'isnād, une chaîne de transmetteurs supposée garantir l'authenticité du matn, le contenu, se manifeste comme une forme de survivance du caractère oral du ḥadīṭ. Dans le même temps, elle est le témoin d'une transmission verticale des actes et paroles de Muḥammad, c'est une technique mémorielle qui connecte les générations entre elles.¹⁵⁶

Ces sources n'en demeurent pas moins problématiques puisque, comme j'ai déjà tenté de le démontrer précédemment, les traditions prophétiques peuvent signifier tout et son contraire. Elles peuvent être mobilisées pour introduire des connotations positives, négatives voire même neutres, attachées à la Ġāhiliyya. Ces contradictions ne s'expliquent pas nécessairement du fait que les ḥadīṭs qui se contredisent furent rapportés par des autorités différentes. En effet, il est possible de retrouver des traditions prophétiques attribuées à Ibn 'Abbās en totale contradiction les unes par rapport aux autres. Selon Gilliot, le « phénomène Ibn 'Abbās » illustre la diversité des opinions admises dans la société qui les a produites.¹⁵⁷ Je pense que le ḥadīṭ n'est pas à appréhender au travers du prisme d'un registre de vérité absolue déduit de la pertinence de l'isnād ou de l'autorité des transmetteurs. En effet, dans le Ta'wīl d'al-Ṭabarī (d. 311/923) l'isnād comme garante de l'authenticité du matn semble superflue.¹⁵⁸ Dans cet ouvrage, Ṭabarī répertorie les ḥadīṭs en fonction de leurs contenus plutôt que leur chaîne de transmission. En fait, il n'utilise même pas l'isnād dans un exercice critique de distinction du vrai du faux et s'attarde plutôt à harmoniser le matn en fonction de la cohérence des textes.¹⁵⁹

Cette observation m'amène à considérer la littérature prophétique sous un prisme mémorielle plutôt qu'historiographique. En fait, Ibn 'Abbās incarne une figure consensuelle qui exemplifie la diversité des opinions exprimées par la communauté des croyants pour les unifier sous son égide.¹⁶⁰ Pour Gilliot, le modèle de Ibn 'Abbās relèverait d'une volonté de stabiliser ces divergences en exposant l'étendue des désaccords considérés comme acceptables au sein de la société.¹⁶¹ Il me semble intéressant de tracer un parallèle avec la pluralité des appréhensions d'al-Ġāhiliyya et des contradictions que ces dernières mettent en lumière. Celles-ci illustrent un complexe processus de dialectique culturelle sur base de négociations constantes en vue de déterminer la position d'al-Ġāhiliyya et d'apporter des définitions différentes de ce concept pour répondre aux impératifs variés d'une société en perpétuel changement et dont les imaginaires se redessinent en permanence.

¹⁵⁵ Sperl, 2007 p. 480-481.

¹⁵⁶ Berg, 2011, p. 265.

¹⁵⁷ Gilliot, Claude. 1985. "Portrait 'mythique' d'Ibn Abbas." Arabica 32:127-184.

¹⁵⁸ Berg, 2011, p. 269-270.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Idem, p. 270-271.

¹⁶¹ Gilliot, 1985.

Ce propos sonne le glas de la thèse des deux Ġāhiliyyāt antagonistes, l'une enracinée dans un système religieux et l'autre dans un système culturel. De fait, des ḥadīṡs, littérature religieuse par excellence, peuvent être mobilisés pour défendre des positions tout à fait contradictoires. Bien sûr, le cas de Ibn 'Abbās est également plus complexe, car sa prééminence dans la transmission de ḥadīṡs s'inscrit dans le cadre d'une propagande abbasside qui vise à le transformer en une figure capable de rivaliser avec les Imāms shī'ites en matière d'expertise religieuse.¹⁶² Cette dimension apologétique invite à la prudence puisque Ibn 'Abbās est présenté dans les textes de la période abbasside comme un expert dont les méthodes exégétiques sont en parfaite conformité avec les procédures en vigueur plus de deux siècles après sa mort.¹⁶³

Une autre dynamique attachée aux traditions prophétiques et déjà brièvement évoquée me semble digne d'explication. Il s'agit de l'intérêt « soudain » que les autorités religieuses de la période abbasside ont développé pour la préservation et la compilation des ḥadīṡs au IIIe/IXe siècle. En effet, ce recentrement sur la figure de Muḥammad, et par extension sur la société Ġāhilī dont il est issu, ne semble pas couler de sources. Il a été réénergisé par l'affirmation du dogme du Qur'ān incréé, dans sa forme et dans son contenu. Cette doctrine accentue les qualités d'infailibilité de Rasūl Allāh dans sa transmission et sa fidélité absolue à la parole divine.¹⁶⁴ Puisque, dans cette perspective, le Qur'ān est considéré comme la copie conforme d'Um al-Kitāb, le Livre Archétypal, et comme un prolongement direct de Dieu, ce dogme implique que les Livres qui l'ont précédé ont été altérés par l'homme. Dès lors, Muḥammad devient le Sceau des Prophètes, un symbole de perfection et un modèle que tout bon musulman se doit de suivre.¹⁶⁵ C'est donc la popularisation du dogme du Qur'ān incréé qui a généré un vif intérêt pour la vie du prophète. En témoigne la première publication de sa biographie, la sīra de Ibn Hišām (d. 219/834), et l'effort de mise par écrit des ḥadīṡs au IIIe/IXe siècle, ces deux sources constituant le socle d'une tradition prophétique qui s'impose progressivement pour comprendre le sens d'un texte coranique déconnecté, à mesure que le temps passe, de son substrat sociohistorique. Ce développement d'un intérêt pour la vie de Muḥammad est allé de pair avec une reformulation du mythe fondateur de l'islam et, par conséquent, un redéploiement de discours sur al-Ġāhiliyya, particulièrement pour souligner la sauvagerie de ses adversaires ġāhilī.

Al-Ġāhiliyya et les généalogies arabes

Parmi les sources rattachées à l'imaginaire de la Ġāhiliyya figurent également les généalogies des Arabes, nasab. Ces généalogies tribales, initialement transmises par voie orale pendant la période préislamique, ont attiré l'attention des lettrés issus des grands centres urbains irakiens à partir de la fin du IIe/VIIIe siècle, à l'instar de l'historien Hišām Ibn al-Kalbī (d. 204/819). Ce

¹⁶² Berg, 2011, p. 280

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ Michel Younès, « Révélation(s) et Parole(s) », PISAI, 2008.

¹⁶⁵ Idem.

dernier fut l'un des pionniers du domaine.¹⁶⁶ Il recensa et exploita divers matériaux généalogiques afin de dresser une cartographie sociopolitique plus ou moins précise et fidèle de l'espace arabe préislamique. Al-Kalbī et ses successeurs travaillèrent à établir des frontières tangibles entre des groupes tribaux considérés comme les ancêtres directs de l'élite. Il y a donc une dimension politique profonde attachée à l'exercice de découverte des lignages qui participe à la consolidation du statut d'élite des conquérants venus de la péninsule arabe dans une société où la ségrégation entre conquérant et conquis s'amenuise progressivement, remettant en question le statut de l'élite privilégiée politique. Dans cette optique, et selon Assman « *The genealogy is a form that bridges the gap between the present and the time of origin, legitimizing a current order or aspiration by providing an unbroken link with the very beginning* ». ¹⁶⁷ 'Ilm al-nasab fut également mobilisé pour définir la notion même d'arabité sur base du critère de la parenté. Cette science participa à l'établissement des conditions d'accès au champ politique au IIe/VIIIe siècle.

Il me semble essentiel de noter que la codification des généalogies relève d'un long processus de maturation qui s'est étendu sur plus de deux siècles. Ceci implique l'émergence de controverses, de contradictions et de désaccords parmi les experts d'un champ qui ne fut en mesure de s'autonomiser comme une discipline à part entière qu'au IVe/Xe siècle.¹⁶⁸ De ses balbutiements à la fin du IIe/VIIIe siècle jusqu'à son autonomisation, 'ilm al-nasab a connu plusieurs changements de paradigmes qui l'impactèrent en profondeur. Ces derniers sont étroitement corrélés aux vicissitudes du champ politique. De fait, si à l'époque d'Ibn al-Kalbī, l'appartenance à un lignage enraciné dans la péninsule arabe demeurait un critère fondamental de cooptation par l'élite politique, ce n'est absolument plus le cas dans les sociétés musulmanes du IVe/Xe siècle. En effet, ces dernières considéraient l'arabité avec un regard extérieur.¹⁶⁹ Au IIe/VIIIe siècle, les généalogies étaient étroitement associées à des intérêts pratiques de prestige, de réputation, de légitimité politique et de distribution de ressources matérielles.¹⁷⁰ Aussi ces sources ont-elles pu faire l'objet d'altérations liées à des intrus et des mystificateurs désireux de se rattacher à d'illustres familles en vue de l'obtention de privilèges. D'ailleurs, un certain Ibn Ḥazm dans son livre *ḡamharat ansāb al-'arab*, offre des conseils d'ordre méthodologique aux imposteurs afin que ces derniers puissent se familiariser avec les lignages qu'ils escomptent usurper.¹⁷¹ Ces mécanismes d'intrusions ont été facilités par la dispersion géographique des tribus suite aux conquêtes. Dans l'optique inverse, les généalogies furent employées au IVe/Xe et Ve/XIe siècles afin de vérifier les

¹⁶⁶ Webb, 2016, p. 148.

¹⁶⁷ Jan Assmann, "Cultural memory and Early Civilization", Cambridge University Press, 2012, p.35.

¹⁶⁸ Webb, 2016, p. 317.

¹⁶⁹ Idem, p. 332.

¹⁷⁰ Zoltan Szombathy, "Motives and Techniques of Genealogical Forgery in Pre-modern Muslim Societies" in Sarah Bowen Savant, Helena de Felipe, "Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past", Edinburgh University Press, 2014, p. 27.

¹⁷¹ Idem.

revendications de certains individus peu scrupuleux qui entendaient réclamer des liens de sang avec la famille de Muḥammad.¹⁷²

Dans le cadre de ce mémoire consacré à la Ġāhiliyya, appréhender 'ilm al-nasab me semble intéressant pour plusieurs raisons. En premier lieu, ces généalogies remontent à des figures prophétiques monothéistes et s'inscrivent dans une volonté de dépasser l'aspect dichotomique de la relation entre Ġāhiliyya et islam. Le but étant de montrer que les « Arabes préislamiques » n'étaient pas totalement étrangers à la notion de monothéisme. On retrouve, par exemple, chez Ibn al-Kalbī un lien profond entre 'arabiyya et ḥanīfiyya, l'auteur décrivant Ismā'īl comme le premier locuteur d'une langue arabe pure.¹⁷³ Dans cette perspective, le monothéisme ḥanīf se manifeste comme une religion originelle de l'humanité : l'homme est, par nature, monothéiste, mais s'est détourné du droit chemin et adonné à l'idolâtrie, un état que vient corriger la révélation coranique avec son accentuation sur le tawḥīd, l'unicité de Dieu¹⁷⁴. On retrouve cette idée dans le traitement de la Ka'ba dans le Kitāb al-millal wa al-niḥal d'al-Šahrastānī.

Al-Šahrastānī Kitāb al-millal wa al-niḥal

وقبل أن نشرع في مذاهبهم نريد أن نذكر حكم البيت العتيق بذلك حكم البيوت المبنية في العالم فإن منها ما بني على دين لحق قبلة للناس ومنها ما بني على الرأي الباطل فتنة للناس وقد ورد في التنزيل

| إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدي للعالمين |

وقد اختلفت الروايات في أول من بناه

قيل إن آدم لما أهبط إلى الأرض وقع إلى سرنديب من أرض الهند وكان يتردد في الأرض متحيراً بين فقدان زوجته ووجدان توبته حتى وافى حواء بجبل الرحمة من عرفات وعرفها وصار إلى أرض مكة ودعا وتضرع إلى الله تعالى حتى يأذن له في بناء بيت يكون قبلة لصلاته ومطافاً لعبادته كما كان قد عهد في السماء من البيت المعمور الذي هو مطاف الملائكة ومزار الروحانيين فأنزل الله تعالى عليه مثال ذلك البيت على شكل سراق من نور فوضعه مكان البيت فكان يتوجه إليه ويطوف به ثم لما توفي تولى وصيه شيث بناء البيت من الحجر والطين على الشكل المذكور حذو القذة بالقذة النعل بالنعل ثم لما خرب ذلك بطوفان نوح وامتد الزمان حتى غيض الماء وقضي الأمر

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Webb, 2016, p. 148.

¹⁷⁴ Gobillot, 2000.

وانتهت النبوة إلى إبراهيم الخليل وحمله هاجر إلى الموضع المبارك وولادة إسماعيل هناك ونشوؤه وتربيته ثمة وعود إبراهيم إليه واجتماعه به في بناء البيت وذلك قوله تعالى

| وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل|

فرفعا قواعد البيت على مقتضى إشارة الوحي مرعيا فيه جميع المناسبات التي بينها وبين البيت المعمور وشرعا المناسك والمشاعر محفوظة فيها جميع المناسبات التي بينها وبين الشرع وتقبل الله تعالى ذلك منهما وبقي الشرف والتعظيم إلى زماننا وإلى يوم القيمة دلالة على حسن القبول

فاختلفت آراء العرب في ذلك

وأول من وضع فيه الأصنام عمرو بن لحي لما سار قومه بمكة واستولى على أمر البيت ثم صار إلى مدينة البلقاء بالشام فرأى هناك قوما يعبدون الأصنام فسألهم عنها فقالوا

| هذه أرباب اتخذناها على شكل الهياكل العلوية والأشخاص البشرية نستنصر بها فننصر ونستسقي فنسقي|

فأعجبه ذلك وطلب منهم صنما من أصنامهم فدفعوا إليه هبل فصار به إلى مكة ووضعه في الكعبة وكان معه إساف ونائلة على شكل زوجين فدعا الناس إلى تعظيمها والتقرب إليها والتوسل بها إلى الله تعالى وكان ذلك في أول ملك شابور ذي الأكتاف إلى أن أظهر الله الإسلام فأخرجت وأبطلت

Et avant d'en venir à leurs écoles, nous voulons mentionner l'Antique Maison et à cela les maisons construites dans le monde, car il y en a qu'on a construit sur la religion pour la vérité comme une qibla pour les gens et il y en a qu'on a construit sur l'opinion fausse comme une fitna pour les gens et il a été montré dans la Révélation :

« La première Maison qui a été bâtie pour les gens est celle de Bakka, bénie et guidée pour les mondes ».

Les transmissions sur la première personne qui l'a bâtie divergent.

Il est dit qu'Adam, quand il fut jeté sur la terre, il tomba à Sarandib en terre d'Inde. Et il allait et venait sur la terre, perplexe entre (par) l'absence de son épouse et la découverte de son malheur, jusqu'à ce qu'il rencontra Eve à la montagne de la clémence et il la reconnut et il vint au pays de Makka et il appela et implora Dieu le très Haut jusqu'à ce qu'il lui ai permis de construire une maison qui fut une qibla pour sa prière et un lieu de circumambulation pour

son adoration, comme était l'alliance dans le ciel, qui était la maison habitée des anges et le sanctuaire des êtres spirituels. Alors Dieu le très Haut fit descendre sur lui le modèle de cette maison-là, sous la forme d'un pavillon de lumière. Et il l'a placée sur le lieu de la Maison, il se tournait vers elle et en faisait la circumambulation. Ensuite, quand il est mort, son successeur Seth a entrepris la construction de la Maison en pierre et en boue, sur la forme mentionnée. Ensuite, le déluge de Noé a détruit cela, et le temps fut prolongé et l'affaire fut terminée.

(...) Et Hagar l'a porté vers le lieu béni et la naissance d'Ismaël et son éducation ont eu lieu là-bas. Et Abraham revint pour le voir, et se joignit à lui dans la construction de la Maison. C'est la parole du très Haut :

« Quand Abraham éleva les assises de la Maison et Ismaël ».

Et ils ont élevés les assises de la Maison selon les indications de la Révélation, en y observant toutes les indications entre elle et entre la Maison habitée, et ils établirent les rites (...) en se conformant à toutes les occasions qu'il y a entre elle et entre la Loi. Et Dieu le très Haut a accepté cela d'eux, et elles sont restées en honneur et en vénération jusqu'à notre temps et jusqu'au temps de la Résurrection en signe de leur acceptation favorable.

Alors les opinions des Arabes ont divergé sur ce point.

Et le premier qui plaça dedans les idoles fut 'Amr bin Luḥayy bin Ḥārīṭa bin 'Amr bin 'Āmir, quand son peuple marcha sur Makka et reprit la Maison. Puis il vint à la ville d'al-Balqā' au Šām, et il a vu là-bas un peuple adorer les idoles. Alors il leur demanda à ce sujet et ils dirent :

« Ce sont des seigneurs que nous nous sommes donnés sous la forme de structures supérieures et de représentations humaines. Nous cherchons d'eux des conseils, alors nous sommes victorieux (...) ».

Alors il s'émerveilla et il demanda d'eux une idole parmi leurs idoles. Alors ils lui donnèrent Hubal et alors il l'a emmené vers Makka et l'a placé dans la Ka'ba et avec lui étaient Isāf et Nā'ila sous la forme de deux époux. Alors il appela les gens à les vénérer et à adresser par eux leur supplication à Dieu le très Haut. Et cela était au début du règne de Šāpur dū al-aktāf, jusqu'à ce que Dieu révélat l'islam alors elles furent sorties et détruites.

Dans ce passage, al-Šahrastānī rapporte deux traditions sur la Ka'ba, aussi appelée bayt al-'atīq, et parfois bayt al-'arab. Ces traditions visent à réaffirmer la connexion entre la péninsule arabique et le monothéisme. D'après elles, la Ka'ba serait en fait le premier temple monothéiste dans l'histoire de l'humanité. L'idolâtrie, si caractéristique d'al-Ġāhiliyya, est présentée comme une innovation importée de l'étranger. Celle-ci ne constituerait qu'un épisode polythéiste

particulièrement court au regard de la longue histoire de la péninsule arabique, très largement monothéiste. En fait, en suivant la logique d'al-Šahrastānī, les Mecquois et les populations environnantes seraient des descendants ou d'Ādam ou de Ismā'īl. Dès lors, les Arabes apparaissent comme les premiers héritiers des traditions monothéistes.

En second lieu, l'arabité, dont l'imaginaire dérive du répertoire que constitue la Ġāhiliyya, se trouve consolidée par le travail de codification des généalogistes. Ceux-ci s'attelèrent à l'articuler de manière cohérente pour dresser une partie des critères selon lesquels les individus pouvaient se réclamer «Arabe». Troisièmement, l'histoire de la parenté des populations arabiques est indirectement liée à celle de la langue arabe, perçue par les auteurs médiévaux comme une langue hors du temps qui a traversé al-Ġāhiliyya et qu'il est impératif de préserver et de reconstituer. En effet, outre la poésie préislamique, certaines tribus bédouines étaient considérées comme des informateurs privilégiés par les philologues impliqués dans le processus de codification la langue arabe. Al-Kisā'ī (d.189/805), entre autres, aurait voyagé dans le désert pour interviewer des poètes tribaux.¹⁷⁵ Comme à leur habitude, les grammairiens et lexicographes répertorièrent et classèrent les données acquises au cours de ces consultations en vue d'établir une hiérarchisation des informations rapportées selon leur valeur. Cette classification des sources correspond, outre des critères géographiques d'isolation, aux frontières tangibles des lignages et tribus que dressèrent les généalogistes. Les philologues considéraient certains groupes tribaux comme plus fiables que d'autres et employèrent la parenté et les distinctions de lignage comme des critères déterminant la fiabilité des informations. Selon le modèle le plus courant de ces généalogies, les Arabes étaient divisés en deux šu'ūb, peuples : Qaḥṭān au Sud, dont les gens étaient appelés al-'arab al-'āriba, les «vrais Arabes», et 'Adnān au Nord, aussi appelés al-'arab al-musta'riba, les «Arabes arabisés».¹⁷⁶ Chaque ša'b était ensuite divisé en plusieurs qabā'il, des grands ensembles tribaux : Ḥimyar et Kahlān pour Qaḥṭān, Muḍar et Rabī'a pour 'Adnān. À l'intérieur de ces catégories se retrouvaient des sous-groupes, entre autres : Ṭā'ī et Kalb pour Kahlān, Asad pour Rabī'a et Qays, Tamīm et Huḍayl pour Muḍar.

Al-Fārābī, cité par al-Suyūṭī, dans al-Munzhir, édition du Caire, I, p.211-212

وقال أبو نصر الفارابي في أول كتابه المسمى بالألفاظ وال الحروف كانت قريش أجود العرب انتقادا للأفصح من الألفاظ, وأسلها على اللسان عند النطق, وأحسنها مسموعا, وأبينها إبانة عما في النفس, والذين عنهم نقلت العربية وبهم اقتدي, وعندهم أخذ اللسان العربي ومن بين قبائل العرب هم قيس, وتميم, وأسد, فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه, وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف, ثم هذيل وبعض كنانة, وبعض الطائيين ولم يؤخذ غيرهم من سائر قبائلهم وبالجمله فإنه لم يؤخذ عن الحضري

¹⁷⁵ Gruendler, 2015, p. 93-94.

¹⁷⁶ Sharkawi, 2017, p.7.

قطر، ولا من سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم، فإنه لم يؤخذ لا من لخم، ولا من جذام، لمجاورتهم أهل مصر و القبط، ولا من قضاة' وغسان، وإياد، لمجاورتهم أهل الشام، وأكثرهم نصاري يقرءون بالعبرانية، ولا من تغلب اليمن، فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان، ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس، ولا من عبد القيس وأزيعمان، لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبش، ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة، ولا من ثقيف أهل الطائف، لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم، ولا من حاضرة الحجاز، لأن الذين نقلوا اللغة صادفهم حين ابتداءوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفست ألسنتهم، والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب فصيرها علما وصناعة هم أهل البصرة والكوفة فقط من بين أمصار العرب انتهى

Abū Naṣr al-Fārābī a dit dans la première partie de son livre intitulé « les articulations et les particules » : les Qurayš étaient les meilleurs des Arabes, capables de sélectionner la plus éloquente des articulations, dont la prononciation de la langue est la plus aisée, et la plus belle à entendre, dont l'expression est la plus éloquente, ceux dont a été transmise al-ʿarabiyya et qui ont été pris pour modèle, et auprès de qui on a pris la langue ʿarabī et ceux parmi les tribus des Arabes dont : les Qays, et les Tamīm, et les Asad ; certes, ce sont d'eux que vient la plus grande partie de ce qui a été pris, et ceux sur qui on s'appuyait quant aux mots atypiques et dans la flexion désinentielle et dans la conjugaison ; ensuite les Huḍayl et certains Kināna, et certains Ṭaʿī, mais rien n'a été pris parmi les autres tribus. Certes, rien n'a jamais été pris parmi les sédentaires, et pas parmi les habitants des déserts qui résidaient aux frontières des pays voisins qui étaient autour d'eux. En vérité, rien n'a été pris parmi les Laḥm, et rien des Ġuḍām, du fait de leur proximité avec les gens d'Égypte et les Coptes ; et rien parmi les Quḍā'a, et Ġasān et Iyād du fait de leur voisinage avec les gens du Šām, dont la plupart sont chrétiens et lisent l'hébreu ; et rien parmi les Taglib du Yémen, car ils étaient dans le Ġazīra près des Grecs ; et rien des Bakr du fait de leur proximité avec les non-Arabs et les Perses ; ni des ʿAbd al-Qays parce qu'ils étaient les habitants de Baḥrayn mélangés avec les Indiens et les Perses ; et rien parmi les gens du Yémen du fait de leur mélange avec les Indiens et les Abyssins ; et rien parmi les Banū Ḥanīfa et les habitants du Yamāma, et rien parmi les Ṭaqīf et les gens de Tāʾif ; du fait de leur mélange avec les marchands du Yémen qui résident chez eux ; et rien parmi les sédentaires du Ḥiğāz ; parce que ceux qui ont transmis la langue les ont trouvés par chance quand ils commencés à transmettre la langue des Arabes ils étaient déjà mélangés à des nations autres que la leur, et dont la langue était corrompue. Et ceux qui ont transmis le lexique et la langue ʿarabī de ceux-ci et l'ont fixée dans un ouvrage, la transformant en une science et un art, ce sont uniquement les gens de Kūfa et de Baṣra entre les métropoles des Arabes. Fin.

Selon al-Fārābī, les dialectes les plus conservateurs, et donc plus fiables, sont ceux qu'employaient les Asad, Qays, Tamīm et Ṭā'ī. Les distinctions entre ces groupes tribaux participent donc à la détermination des conditions de validité des données rapportées par les informateurs bédouins, qui apparaissent comme un héritage des découpages opérés par les généalogistes.

Quatrièmement, 'ilm al-nasab a participé à la structuration d'un mode de représentation particulier du ḡāhilī archétypal. Comme précédemment indiqué, «la Tradition» s'est employée à décrire la péninsule arabique préislamique comme un espace dans lequel l'arrogance tribale et les divisions des lignages opéraient comme de puissants catalyseurs de violence. Cet antagonisme tribal qui consacre l'usage abondant de la violence dans des dynamiques de vendettas constitue, d'ailleurs, l'un des quatre grands topoï qui constituent l'imaginaire d'al-Ḡāhiliyya. L'attention portée sur l'absence de ḥilm dans le règlement des conflits a permis de souligner l'aspect chaotique d'une société ḡāhilī ahistorique et gangrénée par une violence à la fois endémique et cyclique, confortée par la vantardise des tribus. Dans cette perspective d'apologie de l'islam, présentée comme un ordre nouveau, c'est l'unification de la péninsule arabique sous la bannière de Muḥammad qui a permis de dépasser les particularismes tribaux. En fait, les experts de 'ilm al-nasab ont cultivé une représentation stéréotypée du Bédouin, une figure qui ne peut se repérer et évoluer dans son univers social que par la mémorisation par cœur de ses affiliations tribales. C'est sa généalogie qui lui permet de distinguer l'ami de l'ennemi. Le contenu des systèmes de parenté est alors perçu comme inaliénable et immuable, transmis tel quel de génération en génération, et ce depuis des temps immémoriaux. Cette perception me semble problématique, car la codification des généalogies dérive d'un long processus de mise par écrit, un phénomène qui a eu tendance à rigidifier des rapports de parenté autrement plus complexes. J'estime pour ma part, que l'écriture des généalogies implique un processus de réification des identités tribales qui entend harmoniser, a posteriori les rapports de parenté afin de les rendre plus compréhensibles pour les sociétés du IIe/VIIIe au IVe/Xe siècles. Ce processus néglige les nuances qui régissent le fait tribal. C'est ce que mettent en exergue les analyses de Webb qui comparent les données des généalogistes médiévaux avec celles issues de terrains anthropologiques menés en Jordanie actuelle. Ces études ethnographiques révèlent le caractère éminemment flexible de généalogies qui sont moins des indicateurs d'anciens liens de sang qui définiraient un groupe qu'une expression d'intérêts sociaux, politiques et économiques partagés par ledit groupe et exprimés dans le présent. Énoncer oralement des liens de parenté au travers de la généalogie dans un contexte tribal revient plutôt à formuler des aspirations communes et s'inscrit dans une dynamique d'adaptation à un environnement social mouvant. C'est pourquoi l'affirmation de liens de parenté s'inscrit dans un contexte oral, elle est avant tout descriptive d'une réalité ancrée dans le présent et se doit d'être malléable pour refléter les rapides changements de circonstances.¹⁷⁷ Comme le résume Webb : « *the Jordanian tribesmen invoke their ancient ancestors not to investigate who they are, but rather to explain who they want to be; genealogical*

¹⁷⁷ Webb, 2016, p. 196.

history is aspirational and forward looking as opposed to empirical and grounded in a fixed past». ¹⁷⁸

Le Bédouin comme essence du ḡāhili archétypal

Outre la généalogie ou la poésie préislamique, l'observation des Bédouins par un certain nombre d'érudits musulmans de la période classique a constitué, à la fois, une source et une inspiration dans l'élaboration et la réinterprétation du concept d'al-Ḡāhiliyya. Elle a également encouragé et réenergisé la production de travaux sur al-Ḡāhiliyya. En effet, le Bédouin a longtemps été perçu comme une relique vivante du passé préislamique de la péninsule arabique, ainsi qu'un miroir reflétant les réalités d'al-Ḡāhiliyya. Or, comme je l'ai montré précédemment, les discours produits sur ce concept ont généré des imaginaires complexes, parfois contradictoires et des perceptions ambivalentes de ce passé préislamique. Cette diversité de discours permet de mettre en exergue une oscillation entre des connotations négatives, reposant sur des impératifs apologétiques et des logiques didactiques, et des connotations positives, liées à une instrumentalisation du passé préislamique s'inscrivant dans une logique de distinction d'une élite politique qui cherchait à articuler ses spécificités pour se distinguer des masses. De plus, les discours sur al-Ḡāhiliyya ont été corrélés à l'agenda culturel des philologues qui s'engagèrent à codifier la langue arabe. Ce faisant, une tension entre fascination et mépris a pu émerger. Celle-ci est tangible aussi bien dans l'appréhension d'al-Ḡāhiliyya que dans le traitement de la bédouinité par les auteurs médiévaux. En fait, le Bédouin, comme figure essentialisée incarnant le primitivisme et l'archaïsme, a été observé via le prisme d'al-Ḡāhiliyya. Dans le même temps, les imaginaires attachés à la Ḡāhiliyya ont eux-mêmes été profondément influencés et affectés par les relations, souvent complexes, que les califats umayyade et abbasside ont entretenues avec une pléthore de tribus bédouines. Ce propos illustre bien la mesure dans laquelle le passé et le présent sont entremêlés. ¹⁷⁹ C'est particulièrement le cas d'une historiographie musulmane utilitariste qui mobilise le passé, non pas pour énoncer ou expliciter des faits, mais pour commenter des réalités enracinées dans le présent. ¹⁸⁰ Comme l'énonce el-Cheikh, le passé est invoqué pour être utile au présent, notamment dans un contexte de centralisation de l'institution califale et d'affirmation de l'orthodoxie religieuse. Ces processus furent eux-mêmes initiés dès la seconde moitié de la période umayyade et affinés lors de l'ère abbasside. ¹⁸¹ Dès lors, pour le meilleur et pour le pire, le Bédouin a fait office de puissant catalyseur dans la définition d'al-Ḡāhiliyya, tout en demeurant un objet circonscrit par les imaginaires ḡāhili.

Les discours sur les Bédouins et la Ḡāhiliyya ont progressivement débouché sur la conception selon laquelle la bédouinité serait, par essence, la forme la plus pure et la plus authentique de l'arabité. ¹⁸² Il ne me semble pas inintéressant de

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ El-Cheikh, 2015, p. 17-18

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Webb, 2016, p. 301.

retracer les trajectoires de la bédouinité pour comprendre quand le dédain a fait place à l'admiration et vice versa, et comment le bédouin a pu devenir un archétype du *ḡāhilī* idéalisé et essentialisé. Selon Webb, pendant les 150 premières années qui suivirent l'avènement de l'islam, les Bédouins étaient considérés avec suspicion par les élites conquérantes établies dans les *amṣār*.¹⁸³ Les populations nomades de la péninsule arabique et des déserts avoisinants étaient perçues comme des marginaux, des outsiders primitifs et des citoyens de second rang, malgré des pratiques religieuses similaires. Contrairement à ce que pourrait indiquer la proximité linguistique entre «arab» et «a'rāb» ou la popularisation de l'association communément assumée entre «arabe» et «bédouin», elle-même tributaire d'une lecture tardive, les bédouins furent écartés de la définition de la notion d'arabité aux Ier/VIe et IIe/VIIe siècles.¹⁸⁴ En effet, comme je l'ai déjà évoqué, l'arabité est un produit islamique conçu dans les *amṣār* par des élites conquérantes désireuses de se distinguer des populations conquises en articulant leurs spécificités confessionnelle et linguistique avec leur statut de supériorité politique. Dans cette optique, l'ethnogenèse arabe repose sur une double expérience collective ; celle de la *hiḡra*, c'est-à-dire le sentiment d'être un allochtone qui a émigré, et l'intensification des contacts avec des populations perçues sous le vocable d'une altérité significative qui amena les conquérants à relativiser les spécificités qui les distinguaient les uns des autres pour se concevoir comme un collectif uni et cohérent.¹⁸⁵ En toute logique, les nomades bédouins n'ont pas été en mesure d'expérimenter cette situation de sédentarité dans un milieu cosmopolite, pourtant fondatrice de l'identité arabe. Dissocier bédouinité et arabité me semble d'autant plus nécessaire que le Qur'ān lui-même se qualifie positivement de «'arabī» et ne se réclame pas de la notion péjorative de «a'rāb» avec laquelle le texte prend ses distances.¹⁸⁶

De plus, avec la centralisation du califat sous Abū al-Walīd bin 'Abd al-Malik bin Marwān (d.86/705), l'islam a adopté une logique administrative impériale, comparable à plusieurs égards à celle des Sassanides ou des Romains. Cette logique faisait reposer les performances économiques du califat sur l'impôt foncier, le *ḡarāḡ*, et par conséquent, sur la sédentarité. Les transformations politiques, sociales et économiques du IIe/VIIIe siècle ont creusé un fossé encore plus grand entre l'élite politique sédentaire et les Bédouins nomades marginaux, dont le mode de vie «primitif» constituait un obstacle au bon fonctionnement de «l'empire». Appréhender, ce décalage entre une logique impériale qui repose sur la sédentarité, et celle du nomadisme, perçu comme un archaïsme primitif, me semble important pour mettre en lumière la dichotomie entre al-Ḡāhiliyya, comme un état d'anarchie exemplifié par des Bédouins primitifs, pour ne pas dire attardés, et l'islam qui entend amener un nouvel ordre et faire émerger un mode de vie nouveau. Il est possible de faire remonter les prémisses de la fin de la ségrégation entre conquérants et conquis au règne du géniteur et prédécesseur de 'Abd al-Malik, Abū 'Abd al-Malik Marwān bin al-Ḥakam (d.65/685). En effet, les changements en matière d'onomastique observés vers la fin du Ier/VIIe siècle

¹⁸³ Idem, p. 180.

¹⁸⁴ Idem, p. 130.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ Idem, p. 136.

suggèrent que c'est sous le règne de Marwān Ier que l'islam a été en mesure de faire ses premiers pas comme une religion distincte des autres.¹⁸⁷ Cette restructuration a rendu possible la conversion de populations conquises qui, en quête d'opportunités économiques, s'installèrent progressivement dans les amṣār et se rattachèrent à l'élite politique à travers des mécanismes clientélistes.¹⁸⁸ Ce faisant, ces mawālī ont capitalisé sur leur proximité géographique et sociale avec cette élite urbaine pour jouir d'un statut autrement moins précaire que celui expérimenté par les Bédouins.

En se plaçant dans la continuité des entités politiques qui les ont précédés, les élites arabisées, sédentaires et détentrices du pouvoir ont adopté et cultivé la même attitude condescendante à l'égard des populations bédouines. En fait, l'usage du terme « a'rāb » dans les 150 premières années de l'islam s'apparente fortement aux terminologies négatives associées à l'idée d'outsiders violents et d'arriérés que l'on peut retrouver chez les Assyriens, Néo-Babyloniens, Romains, Perses ou Sudarabiques. Quelque part, en vivant en marge des centres du pouvoir, dans des contrées difficiles d'accès, les Bédouins participaient à un mode de vie alternatif, à une forme de « sous-culture » déconsidérée par les autorités. Les études de Webb renforcent cette considération lorsqu'il aborde la question des serments d'allégeance prêtés aux autorités politiques lors des débuts de l'islam. En effet, bien que partageant quelques codes culturels similaires, les émigrés établis dans les amṣār et les Bédouins n'étaient pas amenés à manifester leur loyauté envers l'État de la même manière. Il existait une différence fondamentale entre bay'a al-hiğra, qui correspondait au serment prêté par les émigrés, et bay'a al-'arabiyya, qui était exigé des nomades et impliquait des garanties.¹⁸⁹ Cette distinction tenait du fait que les sédentaires, en leur qualité de résidents dans les amṣār, étaient directement placés sous le contrôle des autorités, au contraire des Bédouins dont le mode de vie nomade rendait difficile tout mode de coercition politique. Ceci illustre la manière dont la bédouinité a pu constituer une entrave au contrôle exercé par les premiers états musulmans. Bay'a al-'arabiyya représente une solution légale permettant de s'assurer de la pacification des Bédouins en exigeant d'eux des garanties.¹⁹⁰ Toutefois, Webb note que la terminologie employée pour définir ce serment par garanties est « 'arabiyya » et non « a'rābiyya », qui se rapproche dangereusement de « 'arabī ». Or, ce terme qui est le strict apanage du Qur'ān, via lequel ce texte s'autoqualifie.¹⁹¹ Webb avance que cette similarité relèverait d'une homophonie.¹⁹² Par ailleurs, il évoque l'hypothèse selon laquelle bay'a al-'arabiyya serait un héritage des sociétés sudarabiques.¹⁹³ Les autorités politiques de ces dernières régnaient sur des populations hétérogènes et composites. Elles se trouvaient donc, à l'instar des élites musulmanes, confrontées à la difficulté de

¹⁸⁷ Fred M. Donner, "Was Marwan ibn al-Hakam the First "Real" Muslim?" in Sarah Bowen Savant, Helena de Felipe, "Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past", Edinburgh University Press, 2014, p. 111-112

¹⁸⁸ Webb, 2016, p. 243.

¹⁸⁹ Idem, p. 123.

¹⁹⁰ Idem, p. 124-125.

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² Idem, p. 123.

¹⁹³ Idem.

contrôler des groupes nomades disparates et présents dans les marges de leurs territoires, dans des lieux qui leur étaient difficilement accessibles.¹⁹⁴ Pour conforter cette hypothèse, Webb montre que, concomitamment avec l'émergence d'un ethnos arabe, reposant sur l'usage systématique de la terminologie coranique «'arabī» pour désigner l'élite musulmane, bay'a al-'arabiyya est progressivement tombée en désuétude, en raison du risque de voir dans l'homophonie entre les deux termes une justification pour associer l'élite urbanisée détentrice du pouvoir aux bédouins marginaux.¹⁹⁵ La distinction entre «'arab» et «a'rāb» est également palpable dans le *Tahdīb al-luġa* de Abū Maṣṣūr al-Aẓharī qui explique qu'un 'arab se verrait offensé s'il venait à être qualifié de a'rāb alors qu'un a'rāb serait enchanté de voir appelé 'arab.¹⁹⁶ Cet auteur précise également qu'un a'rāb peut devenir un 'arab pour peu qu'il s'établisse dans une habitation permanente et vice versa.¹⁹⁷

Prendre connaissance de l'ancienne distinction entre «'arab» et «a'rāb» me semble d'autant plus nécessaire lorsque l'on s'intéresse au *Muṣannaf* de Abū Bakr 'Abd Allāh bin Muḥammad bin Abī Šayba (d. 235/849). Dans cet ouvrage, l'auteur s'interroge sur le caractère permisible de quitter les amṣār pour retourner vivre dans le désert. Il y conclut que les visites n'excédant pas deux mois sont autorisées.¹⁹⁸ Cependant, l'individu qui dépasserait ce délai se retrouverait coupable de «ta'arrub». Ce maṣdar de la cinquième forme de la racine «'r-b», «ta'arraba», signifie «vivre parmi les nomades», «devenir nomade», «aller vivre dans le désert», et porte une connotation particulièrement péjorative d'abandon de la communauté musulmane. En fait, «ta'arraba» dans les discussions d'érudits des débuts de l'islam est apparenté à «irtidād», «l'abandon», «le retrait», «la renonciation» ou «l'apostasie», et «rafaḍa», «abandonner», «rejeter».¹⁹⁹ Je pense que ce sens négatif a vraisemblablement été attisé par l'épisode de la ridda et sa remémoration par les générations successives de musulmans. Selon la tradition, immédiatement après le décès de Muḥammad, la survie de l'islam fut compromise par la trahison de tribus bédouines qui retournèrent à leurs anciennes pratiques idolâtres et se rebellèrent contre le premier des califes Rāšidūn, Abū Bakr al-Šiddīq (d.13/634). L'évocation de cet épisode me semble particulièrement appropriée dans le cadre de ce mémoire puisque la plupart des interprétations d'al-Ġāhiliyya reposent sur les thématiques de l'idolâtrie, de la sauvagerie, de l'arriération et par association, sur la bédouinité, ainsi que sur la relation antagoniste avec l'islam. Cet épisode, fondateur dans l'histoire musulmane met en évidence l'idée d'un état d'immoralité et d'anarchie en rupture avec l'islam, une forme de retour vers les pratiques d'al-Ġāhiliyya. Ce concept n'est alors plus relégué à une période chronologique passée, mais à un état d'esprit dynamique, susceptible de resurgir,

¹⁹⁴ Jérémie Schiettecatte « La population des villes sudarabiques préislamiques: entre 'asabiyya' et 'hadari' », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, N°. 121-122, 2007.

¹⁹⁵ Webb, 2016, p. 123.

¹⁹⁶ Idem, p. 322.

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ Idem, p. 120-122.

¹⁹⁹ Albert Kazimirsky de Biberstein, *Dictionnaire arabe*.

même après la mission prophétique de Muḥammad.²⁰⁰ Comme l'énonce el-Cheikh, l'altérité extrême qu'incarne la Ġāhiliyya n'a pas été éradiquée avec l'avènement de l'islam, elle est susceptible de se réactualiser dans un présent islamique.²⁰¹ Ce faisant, al-Ġāhiliyya ne peut vraisemblablement pas être annihilée. Elle constitue une menace quasiment quotidienne qui plane sur la religion islamique. Cette épée de Damoclès a été brandie par les Bédouins des débuts de l'islam, lesquels exemplifiaient, via l'épisode de la ridda, à la fois l'hypocrisie et la survivance des pratiques archaïques et idolâtres d'al-Ġāhiliyya. Dans cette optique, la remémoration de la ridda, avec son accentuation sur la bédouinité, répond à une fonction didactique de mise en garde des croyants, elle encourage à la prudence et exhorte à la défense de la foi en mobilisant un véritable paradigme d'al-Ġāhiliyya.

Néanmoins, cette perception peu élogieuse du Bédouin, étroitement associée au traitement d'al-Ġāhiliyya, a été concurrencée par de nouveaux modes d'appréhension de la bédouinité à partir de la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle. L'émergence de ce paradigme ne signifie pas pour autant que la vision négative dont se voyaient affubler les Bédouins a purement et simplement disparu. Cette dernière a plutôt fait l'objet de contestations via la manifestation de nouveaux discours sur al-Ġāhiliyya, le passé préislamique et la bédouinité, telle qu'attestée par les débats, polémiques et contradictions qui traversèrent des sociétés islamiques se complexifiant davantage à mesure que ces dernières s'éloignaient, forcément, des temps fondateurs de l'islam. Toutefois, sans parvenir à totalement évincer l'hostilité anti-bédouine des débuts de l'islam, qui a été réarticulée et instrumentalisée en de nombreuses occasions, s'entremêlant aux nouvelles considérations sur la question, des discours jusqu'alors inédits sur les nomades du désert ont permis d'amorcer un long processus d'amalgamation de la bédouinité dans l'arabité au début du Ve/XIe siècle. Ce processus de fusion repose sur deux phénomènes.

En premier lieu, il s'inscrit dans une optique de fabrication d'un ethnos arabe homogénéisé autour de la conceptualisation de ḡazīra al-'arab, présentée comme une entité cohérente et homogène existante avant l'avènement de l'islam,²⁰² en parallèle avec le développement d'une nostalgie pour un passé arabe idéalisé et liée à la représentation que les élites abbassides se faisaient de leurs ancêtres, et par conséquent, d'elles-mêmes.²⁰³ Cette création d'une « antiquité arabe » à partir des maigres sources disponibles et mises par écrit tardivement, semble, a priori, dénoter avec les connotations négatives d'al-Ġāhiliyya, et s'est trouvée revigorée par les discours sur l'existence de vertus, muruwwa, d'éthique, adab, ou encore de sciences, 'ulūm, intrinsèquement liées aux « Arabes ḡāhilī ». À cet égard, les travaux de Ibn Qutayba illustrent bien cette première phase de fusion de la bédouinité et de l'arabité dans un même héritage. Comme je l'ai déjà montré, les auteurs du IIIe/IXe siècles qui élaborèrent ces considérations essentialisaient l'environnement dont l'islam était issu en associant très étroitement les pratiques

²⁰⁰ El cheikh, 2015, p. 18.

²⁰¹ Idem.

²⁰² Webb, 2016, p. 136-137.

²⁰³ Drory, 1966, p. 34-35.

des « Arabes préislamiques » à la survie dans le désert, au nomadisme et donc à la bédouinité. Ces discours, cultivés à travers le patronage de l'élite, répondaient à une double logique de distinction et de représentation de soi. Ils ont toutefois pu avoir des effets ambigus. Par exemple, dans le *Kitāb al-Bayān wa al-Tabyīn* de Abū 'Uṭmān 'Amr Ibn Baḥr Maḥbūb al-Kinānī al-Layṭī al-Baṣrī, plus connu sous le nom d'al-Ġāḥiẓ (d.253/867), l'auteur établit une distinction entre les Umayyades comme « dawlat al-'arabiyya al-a'rābiyya », une dynastie arabe bédouine dont il fait l'éloge, et les Abbassides comme une dynastie persanisée et cosmopolite, dont il déplore les influences sur la culture.²⁰⁴ Cette catégorisation réductrice a été reprise par plusieurs orientalistes qui articulèrent l'antagonisme 'arab/'aḡam avec des notions ethnico-nationales qu'ils employèrent afin de périodiser et de distinguer les ères umayyade et abbasside. Une telle périodisation semble pourtant aussi anachronique et stéréotypée que les propos d'al-Ġāḥiẓ. En effet, comme l'évoque Webb, si qualifier les califes umayyades de Bédouins avait du sens à l'époque d'al-Ġāḥiẓ, pareil propos aurait constitué une sérieuse offense pour l'élite umayyade.²⁰⁵ De plus, le long processus de maturation de la notion d'arabité pour définir et justifier la supériorité de l'élite politique précède l'avènement de Abū 'Abd al-Raḥmān Mu'āwiyya bin Abī Sufyān al-Umawī (d.60/680) comme calife, et se poursuit au moins jusqu'à Abū al-'Abbās bin 'Abd Allāh Ibn Hārūn al-Rašīd al-Ma'mūn (d.218/833), dont le règne amorça le début d'une période de renégociation sociale portant sur le statut de l'élite et de déclin de l'arabité politique.²⁰⁶ Le patronage de discours sur l'arabité aussi bien par les califes umayyades qu'abbasside a joué un rôle central dans la promotion de cette notion. Ainsi, les deux dynasties ont participé à l'élaboration de l'arabité comme le critère, par excellence, de cooptation dans les cercles du pouvoir. La distribution de prérogatives politiques jusqu'à la fin du IIIe/IXe siècle reposait sur le système du *Dīwān* et était corrélée par l'appartenance par la filiation à l'élite arabisée. Néanmoins, l'arabité politique tomba en désuétude particulièrement sous les règnes des successeurs d'al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim (d.227/842), al-Wāṭiq (d.232/847) et al-Mutawakkil (d.247/861).²⁰⁷ Le *Dīwān*, quant à lui, fut concurrencé par l'émergence d'un nouveau mode de distribution du pouvoir, faisant abstraction de l'arabité, et que l'on pourrait qualifier de prototype de l'*Iqtā'*.²⁰⁸ Ainsi, présenter l'arabité comme un outil politique relevant strictement de la période umayyade et dépeindre la période abbasside comme synonyme de l'avènement d'une ère islamique aux prétentions universalistes qui dépasserait les particularismes arabes tribaux apparaît comme une vision stéréotypée et erronée. Une telle conception est par ailleurs tributaire des ambivalences de la propagande abbasside et de son instrumentalisation du passé. D'une part cette propagande exploitait les connotations positives d'al-Ġāḥiliyya à son avantage en élaborant et cultivant une antiquité arabe reposant sur des valeurs bédouines essentialisées et dont l'élite abbasside serait la digne héritière. Cette instrumentalisation visait également à souligner la légitimité de

²⁰⁴ Webb, 2016, p. 325.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ Idem, p. 142-146.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ P. Von Sievers, *Military, Merchants and Nomads: The Social Evolution of the Syrian Cities and Countryside During the Classical Period*, *Der Islam*, 1979, Vol.56(2), Walter de Gruyter, Berlin / New York, p.225

la dynastie à exercer le pouvoir en mettant en exergue son appartenance au clan des Banū Hašīm dont Muḥammad était issu, et ses liens avec les ḥanīfs d'antan. D'autre part, la propagande abbasside a joué un rôle dans l'appréhension négative d'al-Ġāhiliyya en mobilisant des stéréotypes infamants pour discréditer les opposants des Abbassides, aussi bien dans le passé que dans le présent. En effet, la propagande a réarticulé le paradigme de la Ġāhiliyya dans son traitement pour le moins apocalyptique de l'émergence du mouvement Qarmaṭī à la fin du IIIe/IXe siècle et au début du IVe/Xe siècle. Les textes produits par l'élite abbasside ont, en effet, souligné la violence des Qarāmiṭa et mis en exergue leurs pratiques impies. Ils ont transformé un mouvement disparate et peu structuré en une menace unifiée et existentielle dans un contexte d'affirmation de l'orthodoxie.²⁰⁹ Les exactions perpétrées par les tribus bédouines affiliées aux Qarāmiṭa ont été, me semble-t-il, largement exagérées à des fins de discréditation. Le monde des Qarāmiṭa a été délibérément dépeint pour correspondre à celui de la Ġāhiliyya,²¹⁰ le but étant d'exploiter leurs forfaitures pour les imputer à une secte Ismā'īlī prétendument unifiée, et donc vilipender les concurrents fatimides de la dynastie abbasside.²¹¹ Dans le même temps, la vie des bédouins aux marges du califat et leur relative isolation facilitaient leur soustraction aux normes de l'orthodoxie et contribuaient à l'émergence de sous-cultures bédouines dissidentes qui offraient une alternative au mode de vie promu par l'élite urbanisée. Ainsi, on retrouve chez les auteurs de la période abbasside une exploitation à la fois des connotations positives d'al-Ġāhiliyya dans une optique réflexive, et une instrumentalisation des connotations négatives associées à ce concept afin de conspuer toute alternative sociale, politique ou religieuse à l'orthodoxie prônée par cette dynastie. La bédouinité a été traitée d'une manière ambivalente qui repose sur un double mythe ; celui du bon sauvage bédouin et celui du Bédouin primitif impie.

En second lieu, l'amalgamation entre bédouinité et arabité trouve sa source dans l'appréhension de la langue arabe par les philologues de la période classique. Les grammairiens jouèrent un rôle essentiel dans l'effacement progressif de la distinction entre Arabe et Bédouin. À titre d'exemple, al-Ġāḥiẓ considérait les Bédouins comme la preuve vivante de la supériorité linguistique des Arabes.²¹² En effet, les discours présentant les Bédouins comme les derniers locuteurs vivants d'une langue arabe pure se multiplièrent à partir du IIIe/IXe siècle, permettant de redorer l'image de la bédouinité,²¹³ principalement en mobilisant le thème du bon sauvage. En fait, l'appréhension de la langue arabe a contribué à faire du Bédouin une archive vivante, une relique archaïque qui constituait une source privilégiée dans la codification de cet idiome. Cependant, ces considérations semblent absentes des premiers recueils de grammaires, notamment du Kitāb de Sībawaih,²¹⁴ ce qui démontre que l'association entre bédouinité et arabité ou la relation entre bédouin et langue arabe n'apparaissaient pas comme des évidences au IIe/VIIIe siècle et n'ont été rendues

²⁰⁹ El-Cheikh, 2015, p. 61-62.

²¹⁰ Idem, p. 74.

²¹¹ Idem, p. 67.

²¹² Webb, 2016, p. 325.

²¹³ Idem.

²¹⁴ Idem, p. 303.

vraisemblablement possibles que via le développement parallèle d'une nostalgie pour un passé arabe idéalisé cultivée à la cour. Précédemment, j'ai montré comment al-Zağğāgī dénonçait les effets pernicioeux de la sédentarité et des influences corruptrices des 'ağam sur la langue arabe. Dans le texte qui suit, passage du Kitāb al-ḥurūf, l'auteur, al-Fārābī, poursuit cette réflexion.

Al-Fārābī, Kitāb al-ḥurūf, édition mahdi, Beyrouth, 1969, Paragraphe 135, p. 147

وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيكم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين. وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري من كان في أوسط بلادهم ومن أشدهم توحشا وخفاء وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم هم قيس وتميم وأسد وطي ثم هذيل، فإن هؤلاء هم معظم من نقل عنه لسان العرب. والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء لأنهم كانوا في أطراف بلادهم محاليتين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريريانيين وأهل الشام وأهل مصر.

Et toi, tu percevras cela quand tu auras réfléchi à la situation des Arabes dans ces matières. Car en vérité, parmi eux il y a des habitants des déserts (étendues sauvages) et parmi eux il y a les habitants des amṣār. Et la période où nous avons été le plus préoccupés par cela (référence à la codification de la grammaire arabe) s'étend de l'an 90 à l'an 200. Et ceux qui se sont chargés de cela sont les gens de Kūfa et de Baṣra en terre d'Iraq. Ils ont appris leur langue et son éloquence parmi les habitants du désert à l'exception des sédentaires, ensuite, parmi les habitants du désert, ceux qui étaient au milieu de leur territoire et ceux qui étaient les plus forts en matière de sauvagerie et de grossièreté et ceux qui étaient les plus éloignés de la soumission et de la docilité, à savoir les Qays et les Tamīm et les Asad et les Ṭa'ī et ensuite les Huḍayl. En vérité, ce sont eux qui sont la majorité de ceux dont a été transmise la langue des Arabes. Et les autres, rien n'a été pris d'eux parce qu'ils étaient aux périphéries de leur pays, mélangés aux autres nations que la leur, et étaient rapidement inclinés à assujettir leur langue aux traits linguistiques des autres nations qui les entouraient : les Abyssins, les Indiens, les Perses, les Syriaques, les gens du Šām et les gens d'Égypte.

Al-Fārābī identifie l'isolation des tribus des Qays, des Tamīm, des Asad, des Ṭa'ī et, dans un second temps des Huḍayl, comme un critère déterminant pour consacrer leur rôle de gardiens de la pureté linguistique arabe imputés aux Bédouins. À l'instar d'al-Zaḡḡāḡī, il exprime de la méfiance à l'égard de la sédentarité et du cosmopolitisme. Selon lui, ce sont donc des sauvages arriérés, isolés dans le désert, grossiers, indociles et insoumis qui représentent la meilleure opportunité en vue de la préservation de la langue arabe du fait de leur conservatisme linguistique. Dans l'autre texte d'al-Fārābī que j'ai cité, ce dernier vante également les mérites de Qurayš dans leur maîtrise de l'arabe. À ma connaissance, il s'agit de la seule tribu sédentaire considérée comme une source valable dans la codification de cet idiome. Cette considération trouve sa justification dans la réorientation du passé de la péninsule arabique préislamique au IIIe/IXe siècle, une réécriture fondée sur la conceptualisation des notions de « ḡazīra al-'arab », comme un espace homogène et de « bayt al-'arab », qui attribue à Makka un rôle prépondérant pour les « Arabes ḡāhīlī ». Cette ville est alors présentée comme un centre de pèlerinage et de commerce essentiel afin de légitimer le statut privilégié dans l'exercice du pouvoir dont jouissaient les Abbassides en leur qualité de membres des Qurayš. Pour al-Fārābī, la centralité de Makka a permis à cette tribu de se familiariser avec les parlers des autres groupes, aussi bien sédentaires que nomades, et de sélectionner les usages linguistiques les plus éloquents. Cette accentuation sur l'importance des Qurayš dans la reconstitution de la langue coranique, divinement inspirée, est tangible chez al-Farrā'.

Al-Farrā' (et alii) MS. Arab 705 de la Chester Beatty Collection, cité par Paul Kahle, The Cairo Geniza, Oxford, Basil backwell, 1959 (1^{ère} édition 1947), p. 345-346

قال وسمع عمر بن الخطاب رجلا يقرأ عتي حين يريد حتى حين فقال من أقرأه هذا قال عبد الله بن مسعود قال فكتب إلى عبد الله أن القرآن نزل بلغة قريش ولم ينزل بلغة هذيل فأقرئه الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل .

Il a dit : 'Umar bin al-Ḥaṭṭāb entendit un homme réciter « 'attā ḥīnin » en voulant dire « ḥattā ḥīnin ». Alors il dit : « de qui récites-tu cela ? Il répondit : « de 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd ». Alors 'Umar écrivit à 'Abd Allāh que le Qur'ān est descendu dans la langue de Qurayš et qu'il n'est pas descendu dans la langue de Huḍayl qu'il apprenne alors aux gens à le réciter dans la langue de Qurayš et qu'il ne leur apprenne pas (à le faire) dans la langue de Huḍayl.

Cette tradition illustre la manière dont les traits dialectaux d'un groupe particulier peuvent, en raison du prestige dont jouit ledit groupe, devenir des critères normatifs et prescriptifs déterminant les codes appropriés pour s'exprimer « correctement » dans une langue. Les textes d'al-Farrā' et d'al-Fārābī

démontrent également que ces auteurs étaient au fait des différences dialectales qui distinguaient les idiomes de différents groupes tribaux, et ce de longue date. En combinant leur approche avec celle d'al-Zağğāgī, il me semble possible de comprendre comment l'autorité des parlers des Bédouins isolés a été en mesure de supplanter celle de Qurayš, dont les membres ont été amenés à se mélanger aux populations conquises. Certains groupes bédouins sont alors devenus les informateurs de philologues qui s'engagèrent dans un travail de comparaison des particularités linguistiques qui leur étaient rapportées en vue d'établir une sélection de ce qui pouvait servir de modèle dans les ouvrages de grammaires.²¹⁵ Il semble tentant de se représenter toute une génération de philologues musulmans issus des centres urbains de Kūfa et de Baṣra se lancer dans de grandes expéditions à prétentions ethnographiques dans les déserts d'Arabie, d'où ils rapportèrent fidèlement les codes nécessaires à la pratique d'une langue arabe purifiée de toute corruption étrangère, et qu'ils transmirent avec fiabilité dans les ouvrages qu'ils composèrent. Cette vision romantique a pourtant ses limites et s'avère problématique. S'il existe des cas avérés d'érudits qui se sont rendus dans le désert pour interroger des Bédouins, à l'instar d'al-Kisā'ī ou encore de Abū Maṣṣūr al-Azharī, cette démarche est loin d'être systématique et est circonscrite dans le temps. En effet, à partir des années 230/850, des épisodes de violence endémiques se multiplièrent partout à travers la péninsule arabique. Al-Ṭabarī rapporte que les Banū Sulaym faisaient régner le chaos à Makka, extorquant les habitants de la cité en leur imposant leurs prix sur les marchés et attaquant les membres des autres tribus.²¹⁶ Dans le Ḥiğāz, les Banū Hilāl, Fazāra et Kilāb se soulevèrent contre les autorités, imités par les Banū Numayr à l'Est de la péninsule. Le calife al-Wāṭiq dépêcha Buḡā al-Kabīr (d. 248/862) dans la région pour pacifier ces tribus bédouines hostiles. Cependant, ce dernier échoua à rétablir l'ordre. En 251/873 les Banū 'Uqayl coupèrent la route de Ġedda, contribuant à renforcer le climat d'insécurité qui régnait aux alentours de Makka. La même année, le rebelle Ismā'īl Ibn Yūsuf (d. 252/866) attaqua la cité, dépouilla la Ka'ba de ses ornements, massacra les pèlerins et affama la population.²¹⁷ La situation ne fit que se détériorer davantage avec le développement du mouvement Qarmaṭī et culmina avec le pillage de Makka qu'ils orchestrèrent en 317/930 sous l'égide de Abū Ṭāhir Sulaymān al-Ġannābī (d.332/944). Ces événements avaient rendu la péninsule arabique virtuellement inaccessible pour une longue période.²¹⁸ Ce faisant, la fenêtre d'action des philologues pour se rendre en Arabie était très limitée puisque, comme je l'ai mentionné, ce genre d'approche «anthropologique» était absente de la méthodologie des premiers grammairiens comme Sībawaih. Ceci permet de relativiser l'idée d'un recourt quasiment systématique à des pratiques ethnographiques de terrain dans les déserts par les agents culturels chargés de la codification de langue arabe. Le cas d'al-Azharī est, par ailleurs, assez

²¹⁵ Gruendler, 2015, p. 107.

²¹⁶ J. Kraemer, *History of al-Tabari, Volume 34 : Incipient Decline: The Caliphates of al-Wathiq, al-Mutawakkil, and al-Muntasir A.D. 841-863/A.H. 227-248*, Albany: State University of New York Press 05 October 1989, p.17.

²¹⁷ E. Landeau-Tasserion, *Arabia, New Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, 2010, p.408.

²¹⁸ Webb, 2016, p. 300.

exceptionnel, car ce dernier ne devait sa proximité avec les Bédouins qu'à sa condition de captif de la tribu des Hawāzin, un groupe affilié aux Qarāmiṭa. Al-Azharī, semble avoir apprécié sa captivité, car elle lui aurait offert l'opportunité d'expérimenter en première personne «la supériorité du parler arabe des Bédouins».²¹⁹ Son histoire apparaît comme particulièrement intrigante, car elle illustre l'ambivalence des échanges avec les Bédouins. Celle-ci oscille entre la conception du bon sauvage et du mauvais sauvage. Je pense que c'est plutôt via les contacts noués entre les philologues et les Bédouins dans les centres urbains que les premiers purent se familiariser avec les particularités linguistiques de l'idiome des seconds. En effet, si le monde sédentaire des érudits apparaît comme radicalement différent de celui des nomades bédouins, ces deux univers ne doivent pas être conçus sous le vocable d'une rupture totale. Il existait en effet des dynamiques de rencontres et de dialogues entre les centres et les périphéries reposant notamment sur le mercenariat, la protection de caravanes ou l'échange de biens.²²⁰

L'inaccessibilité de la péninsule arabique a permis de renforcer l'autorité des philologues sur langue arabe.²²¹ En effet, nul n'était vraiment en mesure de contester le discours philologique faisant de la bédouinité un critère d'éloquence. Dans un second temps elle a rendu possible l'émergence d'un monopole de ces érudits sur l'arabité laquelle, entre les IIIe/IXe et IVe/Xe siècles, fut de plus en plus envisagée sous le prisme de la bédouinité. Or, l'amalgamation directe entre arabité et bédouinité aurait pu constituer une grave offense pour l'élite politique. Cependant, à partir du règne d'al-Ma'mūn, les «Arabes ethniques» ne jouissaient plus d'un accès privilégié aux postes de prestige et de pouvoir. Le déclin d'une élite politique arabe, qui assurait jalousement un monopole sur l'arabité, empêcha cette dernière de contrecarrer les discours des philologues. Ces derniers bénéficièrent alors d'une opportunité de tourner l'arabité, la bédouinité, mais aussi al-Ġāhiliyya en des objets d'étude extérieurs sans risquer de représailles d'une élite arabe en état de décrépitude. Ces agents culturels, pour la plupart des non-Arabs originaires de centres urbains irakiens, affermirent leur monopole sur ces thématiques en «fabriquant» une identité arabe envisagée sous le prisme d'une altérité radicale, en partie imaginaire, et qu'ils replacèrent dans un environnement à la fois inaccessible et susceptible de stimuler l'imagination de la nouvelle élite urbaine autour d'une forme d'exaltation de l'exotisme ; les déserts de la péninsule arabique. Autrement dit, en amalgamant progressivement bédouinité et arabité, les philologues se sont emparés du désert pour y redessiner l'histoire des Arabes et y replacer les récits sur al-Ġāhiliyya.²²² Ceux-ci cessèrent alors de refléter les identités des classes dominantes et se virent petit à petit relégués au rang de curiosités. Ce faisant, les agents culturels essentialisèrent la péninsule arabique et l'identité arabe et élaborèrent un imaginaire déconnecté des réalités empiriques d'un terrain inaccessible. Ceci favorisa le développement d'une nouvelle appréhension d'al-Ġāhiliyya à partir de stéréotypes négatifs liés à la bédouinité. Ainsi, la transformation de la bédouinité

²¹⁹ Idem, p. 322.

²²⁰ Von Sievers, 1979, p. 235.

²²¹ Webb, 2016, p. 316.

²²² Idem, p. 326.

en la forme la plus authentique de l'arabité a nécessité de réimaginer l'ancienne distinction entre Arabe et Bédouin.²²³ Webb conceptualise ce long processus comme une « bédouinisation de la mémoire ».²²⁴ L'amalgame entre bédouinité et arabité est tangible dans l'Adab al-Ḥawāṣṣ d'al-Wazīr al-Maġribī (d. 418/1027), qui est le premier texte qui définit « a'rāb » comme le pluriel de « 'arab », consacrant la fusion entre les deux termes, désormais indissociables.²²⁵

Cette histoire des trajectoires de la bédouinité permet d'appréhender les évolutions de perceptions quant aux connotations régissant al-Ġāhiliyya et le développement de stéréotypes négatifs associés à ce concept. L'amalgame entre Arabe et Bédouin a, en effet pendant longtemps, altéré notre compréhension du passé préislamique et conforté une approche réductrice d'al-Ġāhiliyya, encouragée par les proximités linguistiques entre « a'rāb » et « 'arab ». En recontextualisant la bédouinité, il est possible de critiquer et de dépasser une vision réductrice d'al-Ġāhiliyya, pourtant populaire auprès de certains milieux orientalistes du début du XXe siècle. Cette appréhension stéréotypée repose sur un contexte européen empreint de nationalisme, de théorisation de la notion de « races », d'exacerbation de l'antagonisme entre les « Aryens » et les « Sémites » et d'hostilité à l'égard de l'islam, religion perçue comme le produit d'une « mentalité sémitique ». Ce contexte a contribué à relativiser l'idée de rupture entre Ġāhiliyya et islam parmi les chercheurs issus de cet environnement chauvin. Dans cette optique, la mission prophétique de Muḥammad impliquerait seulement le passage d'un état d'anarchie et d'arriération bédouine vers un état de fanatisme autoritaire arabo-islamique. En relativisant à l'extrême l'idée de césure radicale entre périodes préislamiques et islamiques, plusieurs chercheurs orientalistes ont instrumentalisé le passé pour consacrer la supériorité des Indo-européens. Paradoxalement, l'approche d'orientalistes nationalistes tels que Goldziher, Nöldeke ou Arberry reste largement tributaire des textes arabes médiévaux qui composent « la Tradition », parfois conciliable avec l'idéologie nationaliste européenne, et qui entendent dévaloriser al-Ġāhiliyya en mettant en exergue le primitivisme des bédouins exemplifiant ce concept. La méthodologie des auteurs nationalistes modernes repose alors sur la sélection de textes compatibles avec leurs biais et se voit légitimée par le recourt à la linguistique pour justifier des amalgames erronés. Cette approche permet également de cerner un certain nombre d'ambivalences et de contradictions sur le traitement d'al-Ġāhiliyya aussi bien par les auteurs de la période classique que par les orientalistes modernes. Ces deux groupes, bien que séparés par les siècles et des milieux socioculturels très différents, exploitèrent tous deux la fusion de l'arabité et de la bédouinité dans une même identité pour servir leurs intérêts et les agendas politiques dérivés des impératifs de leurs époques respectives. Quelque part, et même si cela peut sembler anachronique, on pourrait dire que la fusion de l'arabité dans la bédouinité à la période classique, rendue possible par l'expérimentation d'un statut de supériorité d'une élite islamique non-arabe dérivé de la marginalisation politique des Arabes, a amorcé une forme

²²³ Idem, p. 331.

²²⁴ Idem.

²²⁵ Idem.

« d'exotisation » et « d'orientalisation » des Arabes, de leur identité, de leur histoire, et donc de la Ġāhiliyya.

Conclusion

À travers les pages de ce deuxième chapitre, j'ai pris prétexte d'un examen de quelques sources sur al-Ġāhiliyya pour illustrer la complexité de ce concept, souvent traité avec ambivalence. Mon but ici était de montrer combien il est impératif de dépasser une approche réductrice de cette thématique, telle que définie et critiquée dans le premier chapitre de ce mémoire. Ce n'est qu'en dépassant la lecture réifiée d'al-Ġāhiliyya qu'il m'a été possible d'appréhender la richesse d'un tel concept qui n'est pas réductible à quelques stéréotypes négatifs, car il a été le sujet de nombreux débats. Dans ce chapitre, j'ai essayé de comprendre pourquoi une multitude de discours sur al-Ġāhiliyya et le passé préislamique ont été formulés, dans quelles circonstances ils ont été articulés et à quels impératifs ils répondaient. J'ai notamment pu souligner le rapport utilitariste que les érudits musulmans de la période classique entretenaient avec l'histoire et comment le passé était instrumentalisé à des fins de propagande dans une double logique de légitimation et de discréditation. D'un point de vue méthodologique, j'ai basé mon approche sur les recommandations épistémologiques que Pollock adresse dans son article « *Future Philology? The fate of a soft science in a hard world* ». J'ai tenté par tous les moyens de m'abstenir d'enfermer mon sujet dans un vase clos délimité par une aire géographique, une temporalité et un registre particulier de vérité absolue.²²⁶ Je souhaitais éviter de fétichiser une tradition orthodoxe qui prétendrait encadrer ma thématique de mémoire dans une lecture univoque, enfermant al-Ġāhiliyya dans un carcan idéologique.²²⁷ Mon approche repose plutôt sur le fait de prêter attention à la pluralité des sens et connotations attachés à mon sujet en demeurant particulièrement attentif aux périodes d'évolution des discours sur al-Ġāhiliyya. Ce chapitre me permet de mettre en exergue cinq remarques qui me semblent particulièrement importantes pour comprendre les dynamiques qui régissent al-Ġāhiliyya. En premier lieu, ce concept est intimement intriqué à l'histoire de la langue arabe et au traitement de l'arabité et de la bédouinité. Chacune de ces thématiques influençant les autres. En second lieu, la plupart des sources évoquées dans ce chapitre, que ce soit la poésie préislamique, la littérature prophétique ou les généalogies tribales, étaient initialement des matériaux oraux qui n'impliquaient pas d'expertise professionnelle particulière quant à leur interprétation dans les sociétés qui les ont produites. La transition de l'oralité vers l'écriture, au cours d'un long processus qui a pris plusieurs siècles, a permis à des agents culturels revendiquant une expertise sur ces matériaux d'exercer un monopole sur les interprétations légitimes de ces sources, et des thématiques qui leur étaient attachées, et de capitaliser sur ce monopole pour s'assurer une position de proximité avec les élites politiques leur permettant de se garantir un revenu économique. Derrière la mise par écrit de la littérature orale, et donc, les discours sur al-Ġāhiliyya, l'affirmation des prérogatives d'une véritable classe sociale à part entière, celle des érudits, a pu s'opérer.

²²⁶ Pollock, 2009, p.954.

²²⁷ Idem.

Troisièmement, la distance spatiotemporelle entre la période préislamique et le moment où un intérêt pour al-Ġāhiliyya s'est développé a permis l'infiltration de logiques utilitaristes et idéologiques dans l'élaboration de discours sur ce concept et ses interprétations. Le passé préislamique de la péninsule arabique a été à la fois réorienté et homogénéisé à la lumière des impératifs des sociétés islamiques médiévales pour servir des intérêts circonscrits dans le présent. À titre d'exemple, je pourrais citer l'évolution du traitement de la bataille de Dū Qār dans les périodes préislamique, umayyade et abbasside. La première évocation de cette escarmouche s'inscrit dans le cadre des Ayyām al-'arab et remonte à al-A'sā' (d.4/635), contemporain des faits.²²⁸ Ce récit poétique préislamique est dépourvu de grandes conséquences et les notions de « furs » et « 'aḡam » brillent par leur absence.²²⁹ Durant la période umayyade, le poète al-Aḥṭal (d.91/710) a élevé cette escarmouche au rang de victoire collective de Ma'add et consacré son rôle comme annonciatrice du début de la fin de l'empire sassanide, préfigurant la victoire de l'islam.²³⁰ Sous les Abbassides, Dū Qār devient ni plus ni moins qu'une victoire des Arabes, divinement inspirés, une source fierté, un événement mémorable qui caractérise « l'antiquité arabe ». ²³¹ Quatrièmement, les changements de connotations, positives, négatives ou neutres, associées à al-Ġāhiliyya sont directement corrélés aux transformations sociopolitiques des sociétés arabo-islamiques entre les IIe/VIIIe et IVe/Xe siècles. Cinquièmement, les changements d'appréhension d'al-Ġāhiliyya n'impliquent pas un changement pur et simple de paradigme, mais relèvent plutôt de débats qui permettent d'explicitier la coexistence de logiques contradictoires dans un même espace spatiotemporel et parmi des groupes d'experts appartenant à une même discipline. À cet égard, al-Ġāhiliyya reflète des contradictions au sein de ces sociétés arabo-islamiques en changements. Il convient donc de prêter une attention particulière à des approches et des logiques dont l'élaboration n'a pu se faire que via de longs processus de maturations.

Chapitre III Ġāhiliyya et mémoire culturelle

Introduction

Il me semble désormais nécessaire de recentrer mon analyse sur le concept d'al-Ġāhiliyya en lui-même. Dans ce chapitre, je reviendrai sur la morphologie, la nature et la sémantique attachées à cette notion. Ensuite, je m'emploierai à reconstruire les trajectoires chronologiques d'al-Ġāhiliyya afin de comprendre quand, pourquoi et comment des interprétations ont pu coexister dans une même période en dépit de leurs divergences. Je tenterai également de comprendre comment, au contraire, des définitions d'al-Ġāhiliyya élaborées par des auteurs aux sensibilités différentes ont pu converger. Enfin, j'introduirai le concept anthropologique de mémoire culturelle afin de fournir un cadre théorique qui

²²⁸ Webb, 2016, p. 89-90.

²²⁹ Idem, p. 88-90.

²³⁰ Idem.

²³¹ Idem, p. 95.

permet, selon moi, de rendre mieux compte de la richesse et de la diversité des interprétations plurielles d'al-Ġāhiliyya. En mobilisant cette approche, je tenterai de cerner les dynamiques sociologiques qui régissent ma thématique de mémoire en prêtant une attention toute particulière aux agents culturels impliqués dans le long processus de sa transmission. Un autre objectif du présent chapitre consiste à déconstruire et disséquer la notion de « tradition » afin de comprendre comment la pluralité des discours sur al-Ġāhiliyya s'est progressivement dissipée, contribuant à l'émergence d'une conception réifiée de ce concept, telle que critiquée dans le premier chapitre.

Morphologie, nature et sémantique d'al-Ġāhiliyya

Avant de me lancer dans une étude plus approfondie des évolutions chronologiques des interprétations et des définitions d'al-Ġāhiliyya, il me semble important de revenir sur la morphologie et la nature de ce concept. De fait, comme je tenterai de le montrer, la morphologie, somme toute singulière, de cette notion en a complexifié la compréhension et a nécessité, à mesure que le sens d'al-Ġāhiliyya s'est dissipé avec le temps pour finalement devenir obscur, la contribution de groupes d'experts en vue de son interprétation. Autrement dit, la nature étrange de ce terme coranique, combiné à la distance spatiotemporelle séparant l'avènement de l'islam de la période classique lors de laquelle il a été réinterprété, lui a permis d'être réarticulé de nombreuses manières. Pareille considération permet de comprendre le caractère hautement polysémique de la notion d'al-Ġāhiliyya ainsi que la pluralité des interprétations qui ont pu être suggérées pour définir ce terme. Outre ces observations d'ordre linguistique, je souhaite également m'attarder, dans les paragraphes qui suivent, à analyser al-Ġāhiliyya telle que présentée dans le Qur'ān, texte qui introduit les premières occurrences avérées de ce concept.

Rosenthal concède que « Ġāhiliyya » puisse relever d'une formation de nom relativement étrange de par sa terminaison en « -iyya ». ²³² Pour Khatab, « Ġāhiliyya » est un nom abstrait dérivé du substantif « ġahl », modelé sur le schème « fa'aliyya ». ²³³ Selon cet auteur, « Ġāhiliyya » pourrait opérer à la fois comme un ism al-fi'l, c'est-à-dire un substantif abstrait qui exprime le sens d'un verbe, en l'occurrence « ġahala », sans se référer à un objet, ni à un sujet, ni à une temporalité, et à la fois comme un maṣdar. ²³⁴ Toutefois, au vu de cette dernière proposition, il convient de préciser qu'il s'agirait plutôt d'un maṣdar irrégulier. ²³⁵ Khatab écarte la thèse de Caussin, Michaelis and Weir qui ferait de « Ġāhiliyya » une forme plurielle du singulier « ġāhili ». Cette approche avait été soulevée par Rosenthal qui s'interrogeait également sur la nature de ce terme. Pour cet auteur, il aurait pu s'agir d'un pluriel collectif de « ġāhil » puisque dans trois des quatre occurrences de « Ġāhiliyya » dans le Qur'ān, cette notion est

²³² Rosenthal, 2007, p.33.

²³³ Sayed Khatab, "The Political Thoughts of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah", Routledge, 2006, p. 14-15.

²³⁴ Idem.

²³⁵ Idem.

employée à côté de formes plurielles se référant à des collectifs. Ce n'est pas le cas du verset 33 de la trente-troisième sūra ;

Qur'ān 33 :33 sūrat al-aḥzāb
وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا
Et demeurez dans vos maisons et ne vous affichez pas comme on s'affichait « al-Ġāhiliyya al-Ulā ». (...)

Dans cette sūra, le Qur'ān opère une distinction entre deux groupes, l'un lié à al-Ġāhiliyya et l'autre, à qui le texte s'adresse en l'exhortant à adopter une attitude contraire à celle qui caractérise le premier groupe. La juxtaposition entre «Ġāhiliyya» et l'adjectif numéral «al-ulā» peut laisser perplexe. Doit-on considérer ce dernier dans le sens de «premier», et donc développer l'idée selon laquelle il existerait plusieurs «Ġāhiliyyāt»? Ou bien «al-ulā» dénoterait-elle une idée de temporalité suggérant que la Ġāhiliyya évoquée dans ce verset se situerait dans un passé lointain? Au regard de la littérature prophétique et des définitions d'al-Ġāhiliyya mobilisées dans les premiers ouvrages lexicographiques de la période classique, je suis tenté de penser que la seconde option est la moins probable. De fait, il est possible de retrouver des ḥadīṭ.s qui suggèrent que Qurayš n'aurait adopté la Ġāhiliyya que peu de temps avant la mission prophétique de Muḥammad.²³⁶ Dans cette optique, il semble peu plausible que le Qur'ān puisse reléguer la Ġāhiliyya à un passé très lointain, à moins qu'il n'y ait eu une altération de cette sūra au moment de la codification du texte coranique et qui aurait pu affecter le rapport au temps que le texte entretient avec la Ġāhiliyya. En effet, la mise par écrit d'un Qur'ān unifié et reconnu unanimement, ce qui implique l'élimination de toutes les autres variations, ne s'est fait qu'au travers d'un long processus que de Prémare fait remonter au règne de 'Abd al-Malik, soit après un écart générationnel significatif séparant cette période de la mort de Rasūl Allāh.^{237 238} De plus, la prudence est de mise lorsque l'on est amené à travailler sur un texte aussi complexe que le Qur'ān que

²³⁶ Webb, 2014, p. 73.

²³⁷ Alfred-Louis de PREMARE, Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui, Paris, Théraèdre, 2004.

²³⁸ Claude Gilliot, «ORIGINES ET FIXATION DU TEXTE CORANIQUE», S.E.R. | Études 2008/12 Tome 409, p. 664-665.

l'on pourrait qualifier de « texte sans contexte », ²³⁹ et dont il est possible de remettre en cause l'unité de certaines sūrāt qui auraient pu faire l'objet d'altérations. ²⁴⁰ Cette distance temporelle aurait pu contribuer à l'émergence de nouvelles interprétations, de plus en plus en décalage par rapport à l'appréhension première d'al-Ġāhiliyya par le texte. Je pense notamment au dictionnaire Asās al-balāġa au VIe/XIIe siècle qui définit al-Ġāhiliyya par « al-qadīma ». ²⁴¹ La première option semble davantage envisageable, surtout lorsque l'on considère l'appréhension du concept de Ġāhiliyya dans le Kitāb al-'ayn de Abū 'Abd al-Raḥmān al-Ḥalīl Ibn Aḥmad Ibn 'Amr Ibn Tammām al-Farāhīdī al-Azdī al-Yaḥmadī (d.170/786) qui le définit via le terme « fatra » qui renvoie à l'intervalle de temps séparant les révélations prophétiques, suggérant l'existence de plusieurs « Ġāhiliyyāt ». ²⁴²

Au regard de l'analyse morphologique que Wright a fournie sur les terminaisons en « -iyya », « Ġāhiliyya » pourrait être un terme abstrait dénotant une qualité dérivée de la racine « ġ-h-l » ; « *The feminine of the relative adjective serves in Arabic as a noun to denote the abstract idea of the thing, as distinguished from the concrete thing itself; and also to represent the thing or things signified by the primitive noun as a whole or totality.* » ²⁴³ Pour comprendre le concept de « Ġāhiliyya », il est donc impératif de définir avec davantage d'acuité la notion de « ġahl » et, ensuite, de la replacer dans le contexte coranique. Pour Lane, « ġahl » porte deux significations, l'une simple reposant sur « *the non-existence of knowledge which should be known* », et l'autre, complexe, implique « *(a) belief which is not agreeable with the fact or reality* ». ²⁴⁴ Cette approche conforterait la traduction de Rosenthal qui traduit la Ġāhiliyya comme un âge de l'ignorance, notamment en se basant sur le Qur'ān 48 : 26.

Qur'ān 48 : 26 sūrat al-faṭḥ
إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا
Quand ceux qui sont les incroyants ont placé dans leur cœur la férocité d'al-Ġāhiliyya, alors Dieu a envoyé sa sakīna sur son Messager et sur les croyants

²³⁹ Peters, 1991 p. 300 In C. Robin, l'Arabie dans le coran, Les origines du Coran, le Coran des origines, Actes du Colloque International, F. Déroche, C. Robin et M. Zink éd., Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2015, p. 28.

²⁴⁰ Viviane Liati, « COMMENT LIRE LE CORAN ? », Le Français aujourd'hui, 2006/4 n° 155, p. 38.

²⁴¹ Webb, 204, p. 27.

²⁴² Webb, 2014, p. 76.

²⁴³ Khatab, 2006, p. 15.

²⁴⁴ Idem, p. 16.

et leur a imposé la parole de la droiture et dont ils étaient les plus dignes et Dieu est omniscient.

Dans ce verset, Dieu envoie sa «*sakīna*» à son Messenger et aux croyants pour mettre fin à la violence caractéristique d'al-Ġāhiliyya. Rosenthal avance que «*sakīna*» pourrait être un emprunt lexical à l'hébreu «*š'kinah*» que l'on retrouve dans la Mišnāh Āboṭ : «*as long as Israel practices sins, š'kinah shall be kept away from the Jews*». ²⁴⁵ Dans le contexte hébraïque, l'absence de «*š'kinah*» est étroitement corrélée à l'idée de péché et d'exil. Selon Rosenthal, en mettant en parallèle le Qur'ān et la Mišnāh Āboṭ, il est possible d'appréhender «*Ġāhiliyya*» comme un concept abstrait dérivé du substantif «*ḡahl*» qui correspondrait à l'assimilation de la notion hébraïque de «*galuṭ*» dans la racine arabe «*ḡ-h-l*». ²⁴⁶ Ce concept issu du judaïsme renvoie à l'idée d'exil et de diaspora. Dans la Mišnāh Āboṭ V, 9 on retrouve le passage suivant : «*galuṭ comes into the world as the result of idolatry, unchastity and bloodshed*». ²⁴⁷ Dans cette optique, *galuṭ* apparaît comme une punition divine qui sanctionne le manque de vertu des juifs. Ce passage évocateur rappelle le tableau sombre que la tradition islamique a dressé pour décrire d'al-Ġāhiliyya, caractérisée par une condition d'ignorance, de sauvagerie, d'anarchie et de violence tribale. Dieu met fin à cet état pernicieux et immoral de l'humanité, et surtout des «*Arabes*», en faisant descendre sur eux sa «*sakīna*». Rosenthal fait reposer sa traduction d'al-Ġāhiliyya comme un âge de l'ignorance, à la fois sur cette idée de rupture entre deux mondes que tout oppose, introduisant une notion de temporalité, ainsi que sur l'ignorance, 'ilm, des païens ḡāhili et sur l'opposition des adversaires de Muḥammad à son Message. Dans le même temps, les travaux de cet auteur, centrés sur cette notion de 'ilm, l'invitent à élaborer sa traduction à partir de cette thématique du savoir. Sa thèse se trouve par ailleurs confortée par l'opposition courante entre les racines «*ḡ-h-l*» et «*'-l-m*» que l'on peut retrouver dans certains ouvrages lexicographiques médiévaux, notamment le Tahdīb al-luġa. ²⁴⁸

Cependant, «*ḡahl*» et sa dérivation «*Ġāhiliyya*» dans le contexte coranique, dénotent moins une temporalité, «*zamān*», qu'un «*ḡāl*», c'est-à-dire un éthos associé à un statut, une action, une chose ou un mode de conduite mobilisé pour décrire un comportement humain. ²⁴⁹ De plus, selon Khatab, dans le Qur'ān, la Ġāhiliyya est associée à l'idée de contradiction et au manque de cohérence des païens qui, tout en reconnaissant l'existence de Dieu, refusaient sa šarī'a et pratiquaient le širk, en l'associant. ²⁵⁰ Pour lui, la Ġāhiliyya ne renvoie pas tant à l'absence de savoir, 'ilm, mais plutôt à la désobéissance face aux lois divines. ²⁵¹ «*Qur'anic texts suggest that those who are grounded in knowledge yet*

²⁴⁵ Rosenthal, 2007, p. 35.

²⁴⁶ Idem, p. 34.

²⁴⁷ Idem, p. 35.

²⁴⁸ Webb, 2014, p.76-77.

²⁴⁹ Idem, p. 74.

²⁵⁰ Khatab, 2006, p. 40.

²⁵¹ Idem.

do not follow God's order or submit themselves completely to His sovereignty, the shari'ah, remain jahilun, or juhhal in the status of jahiliyyah.».²⁵² En fait, Khatab suggère une lecture et une interprétation particulièrement politique d'al-Ġāhiliyya en mettant en équivalence «ğahl» et «ṭāgūt». «*The concept of jahiliyyah is thus represented in the Qur'an as a state of mind manifest in behaviour that follows vain desires, that is, rejecting full submission to God's law and order. The point here is that the concept of jahiliyyah envisaged by the Qur'an is related not to knowledge or lack of it but to unequivocal submission to God's law and order.*»²⁵³

Goldziher, quant à lui, fait reposer sa traduction et interprétation d'al-Ġāhiliyya sur l'opposition entre les substantifs «ğahl» et «ḥilm». Dans cette perspective, «ğahl» ne renvoie pas tant à l'absence de 'ilm qu'à la sauvagerie, à la violence physique et à l'absence d'intégrité morale.²⁵⁴ Cet auteur fonde une bonne partie de sa thèse sur le Lisān al-'arab de Ibn Manẓūr (d.711/1311) qui définit ḥilm comme l'antonyme de ğahl.²⁵⁵ Goldziher s'est également intéressé à l'usage préislamique de ces deux termes, notamment dans les poèmes attribués au fatā ḡāhilī 'Amr Ibn Kulṭūm. Ce dernier est considéré comme le compositeur de l'une des sept grandes qaṣīda.s qui représentent les canons esthétiques de la poésie ancienne. 'Amr apparaît dans les récits sur al-Ġāhiliyya comme un héros préislamique guidé par ses passions. Il est tantôt un fātik agissant en dehors du cadre des lois de son temps, et tantôt un ṣu'lūk dont l'éloquence est aussi tranchante que le fil de l'épée. 'Amr Ibn Kulṭūm incarne une version romancée et héroïque du ḡāhilī archétypal. Il a fait siens les codes de la chevalerie, futuwwa, de la virilité, muruwwa, et agit, dans le même temps, comme un paragon de bonne conduite, ḥilm. Dans les vers qui lui sont attribués, 'Amr se décrit lui-même comme un individu capable de manifester aussi bien ğahl qui, dans ce contexte précis semble renvoyer à la notion de violence physique et de passion, que ḥilm.²⁵⁶ Ces considérations montrent comment, dans l'environnement ḡāhilī, «ğahl» peut être considéré comme une vertu s'inscrivant dans le cadre de la muruwwa.²⁵⁷ Goldziher suggère que c'est le Qur'ān qui a amené un changement de perspective consacrant un antagonisme profond entre ğahl et ḥilm, lorsque Rasūl Allāh condamne le ḥilm des païens comme relevant de ğahl, transformant ce qui aurait pu être considéré comme une vertu en un péché.²⁵⁸ Pour Khatab, ḥilm devrait plutôt être envisagé sous une optique coranique, car le Qur'ān établit une équivalence entre «muslim» et le participe présent «ḥālim» qui implique de définir ḥilm comme le fait de suivre les commandements divins.²⁵⁹ Selon lui, la Ġāhiliyya ne repose pas sur une opposition entre ğahl et ḥilm, 'ilm, ma'rifa ou ḥaḍara, mais sur son rapport antagoniste à la notion de souveraineté,

²⁵² Idem, p. 20.

²⁵³ Khatab, 2006, p. 21.

²⁵⁴ Idem, p. 26.

²⁵⁵ Webb, 2014, p. 78.

²⁵⁶ Khatab, 2006, p. 28.

²⁵⁷ Idem, p. 29.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ Idem.

ḥākimiyya.²⁶⁰ La différence fondamentale entre Ġāhiliyya et islam se trouverait dans le rapport à la souveraineté qu'entretiennent ces deux systèmes.

Ainsi, la morphologie singulière d'al-Ġāhiliyya et la complexité du Qur'ān dont sont issues les quatre premières occurrences de ce concept représentent un terreau fertile pour le développement de plusieurs approches qui ont débouché sur des traductions et interprétations variées. Ce constat permet de comprendre pourquoi autant de connotations diverses, telles qu'exposées dans le second chapitre, ont pu être attachées à al-Ġāhiliyya.

Les trajectoires d'al-Ġāhiliyya de 622 à 2001

Il convient désormais de se pencher sur l'évolution chronologique des interprétations et définitions d'al-Ġāhiliyya par les auteurs islamiques des périodes classique et moderne, afin d'illustrer le caractère hautement polysémique de ce concept. Jusqu'à présent, j'ai été en mesure de déconstruire et de dépasser la conception réifiée d'al-Ġāhiliyya telle que perçue dans le sens commun en exposant l'existence d'une pléthore de connotations positives, négatives ou neutres. Toutefois l'une des plus grandes faiblesses de ce mémoire a été de continuer d'envisager al-Ġāhiliyya uniquement sous le prisme d'une période chronologique passée, enracinée dans un contexte strictement arabe, et caractérisée par un éthos. Or, en mobilisant l'article de Webb au titre évocateur « al-Jahiliyya : Uncertain Times of Uncertain Meanings », ²⁶¹ il me sera possible de montrer combien ma thématique de mémoire se manifeste comme un objet d'étude polysémique, flexible, qu'il ne faut sous aucun prétexte réduire à une approche univoque.

Pour rappel, les premières occurrences du concept d'al-Ġāhiliyya remontent à quatre sūrāt du Qur'ān. Ces dernières sont toutes datées de la période médinoise ce qui correspond à la deuxième partie de la révélation coranique, lorsque Muḥammad jouissait d'une autorité tant spirituelle que temporelle sur ses fidèles. Ceci implique un rôle politique croissant de Rasūl Allāh dans la régulation de l'espace social médinois, suggérant qu'aux yeux des premiers récepteurs du Qur'ān, al-Ġāhiliyya se serait plutôt apparentée à un éthos, un état moral connoté de manière négative et pas spécialement circonscrit dans le cadre spatiotemporel de la péninsule arabe préislamique.²⁶²

Webb fait remonter la deuxième occurrence écrite avérée d'al-Ġāhiliyya au Kitāb al-'ayn, rédigé à la fin du IIe/VIIIe siècle. Il s'agit du premier dictionnaire arabe dont l'auteur, al-Farāhīdī, définit al-Ġāhiliyya par la notion de fatra, c'est-à-dire une période sans prophète ou l'intervalle de temps séparant deux missions prophétiques. ²⁶³ Cette lecture impliquerait l'existence de plusieurs « Ġāhiliyyāt », ²⁶⁴ et présuppose que la Ġāhiliyya n'est pas exclusivement une

²⁶⁰ Idem, p. 43.

²⁶¹ Webb, 2014.

²⁶² Idem, p. 72.

²⁶³ Idem, p. 76.

²⁶⁴ Idem.

période passée, mais est susceptible de se manifester dans le présent ou dans le futur. De fait, ce n'est qu'au IIIe/IXe siècle que les idées de Muḥammad comme le Sceau des Prophètes et du Qur'ān comme l'aboutissement ultime de la prophétie, ont émergé, en parallèle avec le développement d'un focus sur l'exemplarité de Rasūl Allāh et ses qualités d'infailibilité dans la transmission du texte coranique. Ce développement devient tangible avec la volonté de mise par écrit de recueils de ḥadīṭ.s.. Ainsi, au moment où Farāhīdī rédige son ouvrage lexicographique, il semble plausible que ses contemporains ou lui-même aient pu envisager la possibilité de l'avènement d'une nouvelle Ġāhiliyya. Dans son tafsīr, Muqātil ibn Sulaymān (d. 150/767) ne se réfère pas à la notion de fatra et définit la Ġāhiliyya comme la période chronologique et les événements précédant immédiatement Muḥammad.²⁶⁵ Il relie également la Ġāhiliyya aux opposants de Rasūl Allāh, mobilisant ce concept pour décrire l'état de refus de sa mission prophétique.²⁶⁶ Il est aussi possible de retrouver des définitions élaborées pendant le IIIe/IXe siècle qui replacent al-Ġāhiliyya dans un contexte futur. Tel est le cas du le Kitāb al-Fitān de Nu'aym Ibn Ḥammād al-Ḥuzā'ī's (d. 229/844), un texte eschatologique au ton quelque peu apocalyptique qui prédit la fin du monde via l'émergence d'une future Ġāhiliyya qui précédera le Jugement Dernier et que l'auteur décrit comme une ère à la fois d'ignorance et de passion.²⁶⁷

C'est véritablement au IIIe/IXe siècle que les définitions et approches d'al-Ġāhiliyya se sont multipliées, témoignant d'un regain d'intérêt pour ce concept, qui résulterait de sa perte de sens pour l'auditoire de cette période. L'essentiel des approches d'al-Ġāhiliyya à cette époque relève de l'adab et lui attache, généralement, des connotations positives qui n'impliquent pas d'opposition ou de rupture radicale entre Ġāhiliyya et islam. Ces perceptions témoignent d'une association grandissante entre Ġāhiliyya, arabité et passé préislamique, telle qu'explicitée dans le second chapitre de ce mémoire. Par exemple, lorsqu'il se réfère à la Ġāhiliyya, al-Ġāḥiẓ loue l'éthique des « Arabes préislamiques » et leur poésie en mettant en valeur leur supériorité en matière d'éloquence, d'honneur, de persévérance, de générosité et même de ḥilm.²⁶⁸ On retrouve le même genre de considérations chez Ibn Qutayba qui mobilise des anecdotes sur l'histoire préislamique pour défendre l'arabité et ses vertus.²⁶⁹ Ses arguments reposent, notamment, sur l'ancrage profond de la ḥanīfiyya dans l'Arabie préislamique.²⁷⁰ Cet auteur emploie d'ailleurs la terminologie de 'ilm pour évoquer les savoirs des Arabes durant al-Ġāhiliyya.²⁷¹ Ce focus sur l'idée que les Arabes seraient des monothéistes de longue date est également tangible chez al-Ya'qūbī.²⁷² Par ailleurs, al-Balāḍūrī (d.279/892), dans Ansāb al-Ašraf, liste les lignages arabes depuis l'ère préislamique, et décrit la noblesse comme étant l'apanage exclusif des Arabes. Dans cette perspective, al-Ġāhiliyya opère comme un répertoire de valeurs positives qui se manifesteraient chez les descendants des « Arabes

²⁶⁵ Idem, p. 80.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Idem, p. 75.

²⁶⁸ Idem, p. 85.

²⁶⁹ Idem, p. 92.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ Idem, p.91.

²⁷² Idem.

préislamiques». Ces valeurs ne sont pas envisagées sous le prisme d'une rupture avec l'islam. Dans al-Muḥabbar de Ibn Ḥabīb (d. 245/859–860), l'auteur assume même une continuité en termes de qualités de leadership ainsi que de vertus entre Ġāhiliyya et islam.²⁷³ Ce faisant, Ibn Ḥabīb renforce l'idée selon laquelle al-Ġāhiliyya serait le temps mythique fondateur de l'arabité.²⁷⁴

Au IVe/Xe siècle, probablement du fait des transformations socio-politiques évoquées dans le second chapitre, l'appréhension d'al-Ġāhiliyya a drastiquement changé pour commencer à charger ce concept d'une aura négative. C'est à partir de ces nouvelles connotations, qui se sont davantage développées aux VIe/XIIe et VIIe/XIIIe siècles, que Goldziher et Rosenthal ont élaboré leurs traductions de ce concept. Le Tahdīb al-luġa de Abū Maṣṣūr al-Azharī fait reposer sa définition d'al-Ġāhiliyya sur l'antagonisme entre 'ilm et ġahl, mettant en exergue l'idée d'une absence de savoirs et de compétences des «Arabes préislamiques».²⁷⁵ S'il maintient certains aspects de l'analyse du Kitāb al-'ayn, dont la notion de fatra, il met en exergue l'extériorité d'al-Ġāhiliyya par rapport à l'islam, initiant les prémisses d'une rupture fondamentale entre deux ères.²⁷⁶ Dans son Ta'wīl, al-Ṭabarī définit al-Ġāhiliyya comme la période chronologique séparant 'Īsā de Muḥammad, rappelant la notion de fatra.²⁷⁷ Pour lui, la Ġāhiliyya peut renvoyer à deux éléments : l'histoire prophétique d'Israël avant 'Īsā, et l'histoire pré-muhammadienne de l'Arabie. À l'instar de Muqātil, il poursuit son commentaire coranique en insistant sur l'association entre la Ġāhiliyya et l'opposition à Rasūl Allāh.²⁷⁸ Cependant il généralise le concept de Ġāhiliyya en l'appliquant pour définir tous les ahl al-širk.²⁷⁹ Il me semble important de noter que la définition de Ṭabarī est en rupture avec les considérations développées au IIIe/IXe siècle, car ce dernier dote la Ġāhiliyya d'une portée universaliste, refusant d'en faire une notion spécifiquement attachée aux Arabes préislamiques.²⁸⁰

Un véritable basculement dans l'appréhension d'al-Ġāhiliyya s'opère à partir du VIe/XIIe siècle. Dans le dictionnaire Asās al-Balāġa, Zamaḥṣarī (d. 537/1143) ne mobilise aucunement la notion de fatra et définit al-Ġāhiliyya via le terme «qadīma», se référant à un passé lointain et gravant dans le marbre l'enracinement de la Ġāhiliyya dans une période chronologique passée, peu clairement définie.²⁸¹ L'approche de Zamaḥṣarī semble exclure le monothéisme ḥanīf de la Ġāhiliyya, impliquant que tous ceux ayant vécu dans ce passé seraient des ahl al-Ġāhiliyya. L'idée de période chronologique semble se dissiper dans le Šams al-'ulūm de Našwān al-Ḥimyarī (d. 573/1178), puisque ce dernier ne circonscrit al-Ġāhiliyya dans aucune temporalité. Toutefois, cet auteur s'est employé à consacrer la notion de rupture entre Ġāhiliyya et islam en développant

²⁷³ Idem, p. 87.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Idem, p. 76-77.

²⁷⁶ Idem.

²⁷⁷ Idem, p. 81.

²⁷⁸ Idem.

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ Idem, p. 77.

une attention particulière autour de l'idée de passion et de violence.²⁸² Si dans le *Lisān al-ʿarab*, Abū al-Faḍl Ǧamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Manẓūr (d. 711/1311) reprend certains propos du *Kitāb al-ʿayn*, notamment la définition d'al-Ǧāhiliyya via la notion de fatra et l'absence d'islam, il insiste sur l'association entre Ǧāhiliyya et conditions des Arabes avant l'islam et caractérise cette période par l'ignorance de Dieu et de sa Loi ainsi que par l'arrogance tribale.²⁸³ Ce faisant, Ibn Manẓūr parachève l'étroite connexion entre Ǧāhiliyya et péninsule arabe et consacre l'enracinement d'al-Ǧāhiliyya dans un contexte ethnique arabe.²⁸⁴

À ma connaissance, l'appréhension d'al-Ǧāhiliyya par Ibn Manẓūr est la plus populaire et celle qui a le plus influencé les recherches académiques sur ce concept. Après le *Lisān al-ʿarab*, je n'ai pas été en mesure de trouver d'autres définitions prémodernes d'al-Ǧāhiliyya. Il faudra attendre le XIXe et surtout le XXe pour que la Ǧāhiliyya fasse l'objet de nouveaux discours et de nouvelles interprétations liés à des impératifs édictés par la modernité. Ainsi, le nationalisme qui entend instrumentaliser le passé pour redessiner des frontières entre les groupes sur base d'une conception statique de la pureté raciale, le réformisme musulman et l'islam politique apparaissent comme des dynamiques proprement modernes qui se sont réapproprié le concept de Ǧāhiliyya.

Mawdūdī (d.1979) fut vraisemblablement l'un des premiers auteurs du XXe siècle à réintroduire explicitement le concept de Ǧāhiliyya dans un contexte moderne. Témoin de l'avènement de la République islamique du Pakistan, à la suite de la partition avec l'Inde en 1947, il fut l'un des théoriciens de la notion d'état islamique moderne. Le cheminement de Mawdūdī dans sa réinterprétation de la Ǧāhiliyya a quelque chose à la fois de conservateur et de révolutionnaire. En effet, il se refuse à enfermer le concept dans le carcan obsolète d'une définition qui le limiterait au passé précédant immédiatement la venue au monde de l'islam. Dans le même temps, il maintient une lecture d'al-Ǧāhiliyya qui consacre ce concept comme l'antithèse de l'islam, en le définissant dans son ouvrage, *the meaning of the Qur'ān*, comme : « *every such conduct which goes against Islamic culture, morality and the Islamic way of thinking and behaving.* »²⁸⁵ D'une part, cet auteur consacre la césure entre islam et Ǧāhiliyya, accentuant la rupture qui sépare ces deux systèmes. D'autre part, il se refuse à établir une frontière hermétiquement close entre les deux concepts, en assumant l'existence d'une certaine forme d'hybridité entre les deux. Car selon Mawdūdī, le monde musulman, depuis la fin de l'ère des Rāšidūn, se caractérise par un mélange de Ǧāhiliyya et d'islam.²⁸⁶ Par ailleurs, l'Occident et l'Union soviétique ne seraient ni plus ni moins que des émanations modernes d'al-Ǧāhiliyya. On se retrouve ici face à une conception traditionnelle de la Ǧāhiliyya comme le parfait antagoniste de l'islam, tout en laissant la porte ouverte à certaines continuités. La réactualisation dans le présent de caractéristiques typiques de la Ǧāhiliyya en

²⁸² Idem.

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ Idem, p. 78.

²⁸⁵ William E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of "Jāhiliyya"", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 35, No. 4 (Nov., 2003), Cambridge University Press, p. 523.

²⁸⁶ Idem.

terre d'islam ne relève cependant pas d'une strictement moderne. Ibn Taymiyya (d. 728/1328) en son temps, avait déjà mis en garde contre la réémergence de pratiques pernicieuses dans le Dār al-Islām, dérivées de la Ġāhiliyya et introduites par les femmes.²⁸⁷

Dans *fi zilāl al-Qurān*, dont la première publication remonte à 1953, l'essayiste égyptien et idéologue des *iḥwān al-muslimīn*, Sayyid Qutb (1966), mobilise explicitement le concept de Ġāhiliyya. Ce dernier y apparaît comme la pierre angulaire sur laquelle Qutb élabore sa réflexion autour de la question de la souveraineté, ḥākimiyya, mais aussi autour de celle de la justice, particulièrement dans son œuvre, *al-ʿādala al-ijtimāʿiyya fī al-islām*.²⁸⁸ Cet auteur influent, figure centrale de l'islam politique, avait à cœur de préserver l'islam d'un certain nombre de dérives dans une société égyptienne en proie au fléau des influences de l'occident, une société dominée par le socialisme arabe qu'il estimait être une idéologie tout autant, si ce n'est davantage, pernicieuse et néfaste dans le combat pour la survie de la religion. La Ġāhiliyya apparaissait comme un terme particulièrement éloquent et doté d'une certaine force évocatrice à même de diffuser les idées de Qutb et de susciter certaines émotions auprès de son auditoire, tout en invitant à l'action. La Ġāhiliyya, expliquait-il, c'est « *the rule of humans by humans because it involves making some humans servants of others, rebelling against service to God, rejecting God's divinity (ulahiyya) and, in view of this rejection, ascribing divinity to some humans and serving them apart from God.* ».²⁸⁹ Dans cette optique, la société ḡāhilī se définit par la ḥākimiyya de l'homme alors que la société islamique relève strictement de la ḥākimiyya de Dieu. C'est dans *maʿālim fī ṭarīq al-islām*, publié en 1964 et dont la réédition arbore quelques-unes des idées les plus radicales de la pensée de Qutb, que l'auteur élabore sa réflexion sur la Ġāhiliyya.²⁹⁰ Il y avance que par sa configuration, la Ġāhiliyya, se manifeste comme l'exact opposé de l'islam. Qutb construit ainsi un jeu d'opposition entre Lumière contre Ténèbres, Humanité contre Animalité, un monde d'égalité des hommes contre une société de classes et de races. S'ils sont parfaitement antagonistes, il existe, à dire vrai, un unique point commun entre les deux systèmes ; leur universalité. Car tous deux ont un pouvoir d'attraction sur les hommes, lequel transcende l'espace et le temps. Selon Qutb, il existe plusieurs Ġāhiliyyāt, car cet auteur établit une distinction entre le système tel qu'il était dans la période précédant immédiatement Muḥammad et celui que connaît le monde contemporain. Sa conception de la Ġāhiliyya repose moins sur un intervalle de temps que sur un état moral, ou plutôt immoral, susceptible d'être réactualisé. La distinction entre les deux Ġāhiliyyāt consiste dans le fait que la seconde serait plus préjudiciable pour l'islam que la première, car davantage sophistiquée et mystificatrice. En effet, en dépit de son abominable contenu, elle arborerait les mêmes formes que l'islam, au point de prétendre être l'islam et de tromper les musulmans.²⁹¹ C'est sur cette conception que repose l'élément le plus anxiogène du discours de Qutb puisque l'essayiste avance, de

²⁸⁷ El-Cheikh, 2015, p. 56.

²⁸⁸ Shepard, 2003, p. 521.

²⁸⁹ Idem, p. 524.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem, p. 527.

manière radicale, que le monde musulman, à l'instar de l'occident, a lui aussi basculé dans la Ġāhiliyya parce que l'autorité et la souveraineté n'y sont plus exercées par Dieu, mais par des humains idolâtrés. Dans al-ʿādala al-ijtimāʿiyya fī al-islām, il poursuit :

*« We call for the restoration of Islamic life in an Islamic society governed by the Islamic creed and the Islamic conception as well as by the Islamic shari'a and the Islamic order. We know that Islamic life-in this sense-stopped a long time ago in all parts of the world and that the "existence" of Islam itself has therefore stopped. And we state this last fact openly, in spite of the shock, alarm, and loss of hope it may cause to many who like to think of themselves as 'Muslims' ».*²⁹²

Cette idée de disparition de l'islam serait le fait d'une menace intérieure face à laquelle la seule option serait le takfirisme ; la dénonciation des leaders kuffār, et par conséquent, illégitimes. La définition de Ġāhiliyya de Qutb est donc essentiellement politique, car centrée sur la thématique de la souveraineté.²⁹³ À la souveraineté de Dieu s'oppose la tyrannie de l'homme, régie par le ṭāgūt et le culte des idoles, aṣnām ; Dieu est dépouillé des qualités et prérogatives qui sont siennes et qui ont été réattribuées à de simples hommes. La Ġāhiliyya de Qutb, tout comme celle de Mawdūdī, ne se limite aucunement à un ancrage strictement arabe délimité par le passé préislamique, elle est universelle et se réactualise dans le présent.

Si les deux auteurs modernes précédemment cités diffèrent légèrement par leur approche du concept de Ġāhiliyya, leurs conceptions arborent les mêmes stigmates d'une connotation éminemment négative. Mawdūdī et Qutb insistent sur l'opposition entre deux systèmes et en consacrent la rupture, tout en admettant certaines formes de continuités qui n'en demeurent pas moins nuisibles. Aussi me semble-t-il tout à fait insolite de trouver une mention de la Ġāhiliyya, teintée d'une appréciation positive dans le discours de déclaration de guerre de Usāma bin Lādin (d. 2011).

« I say to you, William [Perry, American Secretary of Defense], that : These youths love death as you love life. They inherit dignity, pride, courage, generosity, truthfulness and sacrifice from father to father. They are most delivering and steadfast at war. They inherit these values from their ancestors (even from the time of the Jahiliyya, before Islam). These values were approved and completed by the arriving Islam as stated by the Messenger of God (God's Blessings and Salutations be upon him): "I have been sent to perfect the good values. (...) When the pagan King 'Amr ibn Hind tried to humiliate the pagan 'Amr ibn Kulthum, the latter cut off the head of the king with his sword rejecting aggression, humiliation and indignation. "If the king oppresses the people excessively, we refuse to submit to humiliation. "By which legitimacy (or command) O 'Amr ibn Hind, do you want us to be degraded?! "By which legitimacy (or command) O 'Amr ibn Hind do you listen to our foes and disrespect

²⁹² Idem, p. 528.

²⁹³ Khatab, 2006, p. 32.

*us?! "Our toughness has, O 'Amr, tired the enemies before you, never giving in!"*²⁹⁴

Le leader de l'organisation Al-Qaïda assume ainsi une continuité qu'il estime être positive entre Ġāhiliyya et islam. Celle-ci se traduit en termes de transmission de valeurs héritées de la période préislamique et qui ont, non seulement perduré après l'avènement de l'islam, mais furent également confirmées et encouragées par Muḥammad lui-même. Ces considérations semblent quelque peu incongrues au premier regard, car la conception d'Al-Ġāhiliyya mobilisée dans ce discours de bin Lādin s'apparente plutôt aux conceptions que l'on peut retrouver dans les textes d'adab du IIIe/IXe siècle. Bin Lādin insiste plus sur l'arabité que sur l'islamité. Par ailleurs, la mention du poète ġāhilī 'Amr Ibn Kulṭūm ne me semble pas anodine et trouve son origine dans ces mêmes textes d'adab. L'évocation du funeste sort de 'Amr ibn Hind face à ce champion démontre la justesse du combat de ibn Kulṭūm, qui est pourtant un ġāhilī par excellence. Elle souligne l'existence de qualités exceptionnelles et pratiquement innées, attachées à l'arabité et qui auraient subsisté dans les cœurs des dignes héritiers spirituels de 'Amr, c'est-à-dire les combattants d'Al-Qaïda. Dans cette optique, la ie renvoie à un passé lointain des Arabes et opère comme un répertoire dans lequel il est possible de puiser des valeurs et des codes de conduite qui demeurent pertinents bien après l'émergence de l'islam. Le concept se trouve ainsi privé de l'universalité que lui avaient conférée plus tôt Mawdūdī et Qutb, et teinté d'une appréciation extrêmement positive.

Al-Ġāhiliyya : des lectures plurielles entre convergence et divergence

Ce détour par l'évolution chronologique des interprétations d'Al-Ġāhiliyya est essentiel pour comprendre le caractère hautement flexible de ce concept qui n'a eu de cesse d'être réactualisé dans des discours aux portées très diverses. Ainsi, la Ġāhiliyya a pu être considérée comme un éthos, une période chronologique, aussi bien passée, présente que future, un répertoire de valeurs et un système politico-religieux. Elle a pu être perçue autant en termes de rupture que de continuité avec l'islam. Les connotations attachées à ce concept ont fait l'objet d'importantes transformations faisant de l'exercice de traduction d'Al-Ġāhiliyya une tâche périlleuse, voire impossible. En effet, comme le révèle l'adage populaire « traduire c'est trahir », et dans le cas de la Ġāhiliyya, traduire impliquerait un exercice de sélection de certaines données et donc, nécessiterait de négliger délibérément une pléthore d'autres sources et interprétations. Dans cette optique, traduire Al-Ġāhiliyya, c'est réduire ce concept, faire l'impasse sur tous les débats médiévaux et modernes sur sa définition et, par conséquent, considérer qu'une approche particulière, élaborée dans une époque spécifique aurait plus de valeur qu'une autre.

D'ailleurs, l'article de Webb montre bien comment des définitions et approches différentes ont pu coexister dans une même époque, voire dans un même champ littéraire. Il a, en effet, comparé les transformations subies par le concept d'Al-Ġāhiliyya du IIe/VIIIe au VIIe/XIIIe dans trois types de littérature ; les

²⁹⁴ Shepard, 2003, p. 537.

dictionnaires et ouvrages lexicographiques, les tafāsīr et l'adab. Chacune de ces sources semble, a priori, s'inscrire dans une logique particulière ne répondant pas aux mêmes impératifs. Là où les dictionnaires sont alimentés par des approches empiriques fondées sur les usages les plus répandus d'une terminologie à un moment précis, les tafāsīr entendent encadrer la compréhension du Qur'ān en recontextualisant ses passages via, notamment, le recourt aux asbāb al-nuzūl pour appréhender les circonstances de la révélation tout en entretenant un rapport spécifique à la temporalité via la conceptualisation de l'histoire comme une dynamique relevant de la main de Dieu.²⁹⁵ De son côté, l'adab correspond plutôt à la maîtrise de savoirs dérivés de plusieurs champs disciplinaires, ainsi que d'une éthique morale et d'une étiquette de cour, qui se donne à voir dans le domaine des belles-lettres. L'adab est la résultante de l'incorporation des «sagesses orientales» perses et indiennes dans la littérature arabe, dans un contexte de réappropriation du modèle sassanide d'organisation de la cour par l'élite abbasside.²⁹⁶ À cet égard, il me semble intéressant de mettre en exergue la manière dont l'idéal du bon prince, qui s'est imposé au IIIe/IXe siècle comme un personnage cultivé, empreint de moralité, bénéficiant des bienfaits que lui confère un entourage bienveillant de nudamā' qui l'aidaient à endurer «l'affliction du leadership» en le divertissant, s'apparente à un modèle sassanide.²⁹⁷ Ce faisant, l'adab, contrairement aux tafāsīr, ne repose pas exclusivement sur un mode de connaissance islamique et représente plutôt une synthèse reprenant des influences des codes et des rituels de cour sassanide. Il serait erroné de reléguer les textes d'adab au rang de vulgaires fables et légendes, ḥurrāfāt, du fait de leur ancrage non islamique. En effet, l'adab prend ses distances vis-à-vis des ḥurrāfāt en réclamant un attachement à la vérité du fait de son caractère religieusement inspiré. Les dictionnaires, les tafāsīr et l'adab incarnent trois pôles distincts dans l'acquisition de connaissances nécessaires pour revendiquer une expertise professionnelle, dans le cas présent sur les discours légitimes sur Al-Ġāhiliyya. Ces trois dimensions sont luġa, dīn et 'ilm. Elles participent toutes à la définition de ce qu'est l'érudit islamique archétypal sous sa forme idéalisée. Chacune d'entre elle permet d'appréhender al-Ġāhiliyya sous un angle spécifique, parfois divergent, mais aussi complémentaire. D'abord, luġa est une composante fondamentale dans la définition de ce qu'est un lettré musulman dont on attend la plus grande maîtrise des subtilités de la langue et qui se doit de s'exprimer dans un langage châtié permettant de le distinguer des gens du commun. L'exigence de luġa exhorte à se livrer à la tâche ardue de collecte des matériaux préislamiques permettant de reconstituer la pureté originelle de la langue, replacée et réimaginée dans la bédouinité et le désert. Luġa est donc profondément liée à Al-Ġāhiliyya. Ensuite, dīn constitue le pôle religieux englobant la croyance et la foi. Dīn implique l'adoption d'un code de conduite et d'une éthique islamique. À cet égard, dīn apparaît comme un mode de vie attaché à une morale reposant sur l'expérimentation à la première personne de valeurs, a priori, en opposition à la

²⁹⁵ Hans-Thomas Tillschneider, "Les Asbāb an-nuzūl: une branche de la tradition prophétique", *Studia Islamica*, Vol. 108, No. 2 (2013), p. 176.

²⁹⁶ C. E. Bosworth, *The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections With the Past*, *Iranian Studies*, Volume XI, 1978, p. 8-11.

²⁹⁷ Eretz Naaman, *Literature and the Islamic Court: Cultural Life Under Al-Sahib Ibn 'abbad*, *Culture and Civilization in the Middle East*, Routledge, 2016, p. 61.

Ġāhiliyya. Enfin, ‘ilm renvoie à l’idée de savoirs nécessaires, de discipline scientifique et par extension d’épistémologie. ‘Ilm est, par ailleurs, un savoir validé par l’action qui implique également une forme d’expérimentation, il renvoie à des connaissances qui ne relèvent pas nécessairement d’un cadre purement théorique.²⁹⁸ Ces connaissances sont incorporées dans l’adab, champ littéraire qui produit abondamment des discours sur al-Ġāhiliyya. L’adab du IIIe/IXe siècle a également validé la pertinence du ‘ilm ġāhilī en admettant la validité de la poésie préislamique comme le véhicule par excellence des connaissances et des sciences des Arabes d’antan, propos développé par Ibn Qutayba dans al-faḍl al-‘arab. Dans cette optique, le ‘ilm ġāhilī a pu constituer un exemple pour les nudamā’ et ḥuttāb de la période islamique. Néanmoins, l’adab ne relève pas strictement du ‘ilm, mais s’apparente plutôt à la fusion de ce concept avec luġa et dīn. Dans cette optique, la maîtrise de l’adab permet de déterminer si un individu dispose des qualités nécessaires pour devenir nadīm ; l’éloquence, la piété et la connaissance.

Donc, si à première vue les dictionnaires, les tafāsīr et l’adab semblent régis par des modes d’acquisition de connaissances et des perspectives différents liés à luġa, dīn et ‘ilm, l’analyse des évolutions de la définition d’al-Ġāhiliyya à travers le temps montre bien comment ces textes et leurs approches sont, d’une certaine manière, complémentaires. Certes, ils apparaissent parfois comme antagonistes, mais ils se sont influencés les uns les autres. Les frontières entre les approches disciplinaires différentes des auteurs évoqués apparaissent comme poreuses. Ainsi, les agents culturels impliqués dans le long processus de transmission d’interprétation du concept de Ġāhiliyya ne travaillaient pas dans un environnement hermétiquement clos et communiquaient entre eux. En dépit des logiques différentes dans lesquelles s’enracinaient les discours sur al-Ġāhiliyya élaborés par les lexicographes, les commentateurs coraniques et les littérateurs, il est possible de retrouver des similitudes quant à l’interprétation de ce concept qui convergent à certaines périodes spécifiques. Les connotations négatives d’al-Ġāhiliyya ne sauraient être réduites aux seuls impératifs de la religion, pas plus que ses connotations positives aux expressions délibérées et concertées d’un champ politique unifié autour d’une conception unanimement partagée et élogieuse de l’arabité.

En dépit de polémiques et de contradictions, il est possible d’identifier des tendances générales en fonction de l’évolution chronologique de l’interprétation du concept d’al-Ġāhiliyya. Ainsi, on retrouve : au IIe/VIIIe siècle une appréhension plutôt neutre d’al-Ġāhiliyya, l’élaboration d’un cadre plus positif au IIIe/IXe siècle, particulièrement dans les textes d’adab, un désaveu plus conséquent d’al-Ġāhiliyya au IVe/Xe siècle ainsi qu’un renforcement des stéréotypes négatifs attachés à ce concept, combinés à un focus sur le mode de vie des « Arabes avant l’islam » au VIIe/XIIIe siècle perçu sous un prisme primitiviste.

Ġāhiliyya et mémoire collective

²⁹⁸ Lapidus, 1984, p. 39-41.

À travers ce mémoire, j'ai exposé le caractère polysémique d'al-Ġāhiliyya qui se donne à voir dans une pluralité de discours qui s'inscrivent dans des contextes spécifiques et répondent à des logiques particulières. Dans le premier chapitre, j'ai longuement critiqué la réduction d'al-Ġāhiliyya à une conception monolithique et simplificatrice. Dans le second chapitre, j'ai montré l'existence d'une multitude de discours sur la Ġāhiliyya que j'ai tenté de replacer dans leurs milieux d'élaboration. Dans ce troisième chapitre, j'ai démontré comment le flou linguistique autour de cette notion a permis à divers interprètes de construire des approches très différentes. J'ai également présenté la diversité des interprétations d'al-Ġāhiliyya à travers le temps et les ai comparées les unes avec les autres en soulignant tantôt leurs contradictions, et tantôt leurs aspects complémentaires. Mais comment concilier ces très nombreuses variations et contradictions ? Comment appréhender les modes de transmission du concept de la Ġāhiliyya tout en évitant de le réduire ? Jusqu'à présent, j'ai surtout insisté sur ce qu'il convenait de ne pas faire lorsque l'on est amené à travailler sur al-Ġāhiliyya, c'est-à-dire s'abstenir de toute forme d'essentialisation. Il me semble désormais impératif de développer une approche constructive et dynamique d'al-Ġāhiliyya qui se substituerait à la lecture culturaliste et statique traditionnellement acceptée ; Une approche qui tiendrait compte de la pluralité des interprétations de ce concept sans le réduire pour autant ; Une conceptualisation englobante et compréhensive qui prendrait en considération, à la fois les évolutions sociales, politiques et économiques qui ont contribué aux nombreuses redéfinitions d'al-Ġāhiliyya, et la structuration du champ du savoir dont dépendaient les experts qui entendaient fournir le cadre interprétatif nécessaire pour éclairer cette notion floue. Pareille approche se doit de tenir compte des tentatives de réorientation du passé préislamique par les agents culturels islamiques, leur homogénéisation d'un ethnos arabe et le rapport qu'entretenaient ces acteurs avec le champ politique. Ce faisant, une déconstruction critique des discours sur al-Ġāhiliyya se doit de se fonder sur la question du rapport entre mythe, tradition, mémoire, histoire et imaginaire.

Mes recherches m'ont amené à considérer les travaux d'Assmann sur la mémoire culturelle comme un cadre théorique optimal dans l'appréhension du concept de Ġāhiliyya. De fait, l'approche d'Assmann distingue l'histoire de la mémoire.²⁹⁹ Cette distinction permet de se soustraire au piège de la vérité absolue. Si ces éléments répondent tous deux à la nécessité de faire du sens à partir du passé, ils s'inscrivent dans des logiques différentes.³⁰⁰ L'histoire consiste en un agrégat de travaux fondés sur l'analyse rigoureuse de faits, composés dans le cadre d'une discipline scientifique qui considère que rien n'est unique et que tout est comparable, « *everything is of equal significance* ». ³⁰¹ L'histoire s'enracine dans une perspective universaliste, ou tout du moins, devrait tendre vers cet idéal.³⁰² La mémoire s'apparente plutôt à une construction du passé profondément

²⁹⁹ Assmann, 2012.

³⁰⁰ Zia-Ebrahimi, "Better a Warm Hug than a Cold Bath: Nationalist Memory and the Failures of Iranian Historiography", *Iranian Studies*, 49:5, 2016, p. 837-838.

³⁰¹ Assmann, 2012, p. 29.

³⁰² Idem, p. 50.

connectée aux préoccupations, anxiétés et espoirs circonscrits dans le présent et expérimentés par un groupe particulier.³⁰³ La mémoire apparaît comme une reconstruction du passé élaborée pour répondre à des objectifs idéologiques,³⁰⁴ elle est au cœur de dynamiques identitaires.³⁰⁵ Dès lors, la mémoire est ce qui permet de faire communauté. En se remémorant, on atteste de son appartenance à un groupe. Zia-Ebrahimi se réfère à l'histoire comme « *a cold bath* », soulignant son caractère froid et analytique, à la différence de la mémoire qu'il qualifie de « *warm hug* », car elle génère des émotions et exhorte à l'action.³⁰⁶ Là où l'histoire est unique, il existe des mémoires plurielles, mais souvent concurrentes. Ces dernières partagent un point commun, elles envisagent le passé, et surtout les événements fondateurs de l'identité de leur groupe, sous le vocable de l'exception.³⁰⁷ Pour Halbwachs, la différence entre la mémoire et l'histoire tient en une séquence ; dès que le passé cesse d'être remémoré et vécu, l'histoire peut débiter.³⁰⁸

Outre l'identité, la mémoire collective participe à la structuration des imaginaires d'une société, elle détermine ses horizons en distinguant le possible de l'impossible. « *Memory measures out the past as an instrument of chronological orientation and control. It uses past references to create a self-image and to provide support for hopes* ». ³⁰⁹ Qu'il soit perçu sous le vocable d'une infamie, ou qu'il renvoie à un âge héroïque, le passé mythifié d'une communauté met en lumière ses aspirations dans le présent. Le passé est alors invoqué pour comprendre le présent. Par exemple, le passé mythifié associé à al-Ġāhiliyya a été instrumentalisé pour donner du sens au présent islamique, pour présenter ce dernier comme le résultat d'une évolution divinement inspirée, pour le considérer comme l'aboutissement de l'humanité en termes de progrès spirituels, et donc pour préserver l'ordre établi de toute forme d'innovations, bid'a, susceptibles de le compromettre. La menace d'al-Ġāhiliyya peut ainsi être invoquée dans une optique conservatrice de sauvegarde d'un ordre sociopolitique complexe menacé par l'émergence de modèles sociaux alternatifs et concurrents. Elle peut servir à défendre les intérêts d'une élite face à la remise en question de ses privilèges dans un contexte de transformation de la société.

La mémoire culturelle nécessite un lien très fort entre le passé et le présent. Comme l'indique Assmann : « *The past comes into being when we refer to it in the present* ». L'existence d'une telle connexion suppose un accès à des sources issues du passé auxquelles un groupe peut se référer dans le présent.³¹⁰ Toutefois, ces documents du passé doivent, d'une certaine manière, renvoyer à un sens en décalage par rapport aux conceptions partagées dans le présent.³¹¹ En effet, la mémoire culturelle est un processus qui requiert une rupture dans la

³⁰³ Idem, p. 72.

³⁰⁴ Idem, p.131.

³⁰⁵ Idem, p. 111-112.

³⁰⁶ Zia-Ebrahimi, 2016, p. 840.

³⁰⁷ Assmann, 2012, p. 29

³⁰⁸ Idem, p. 5-6.

³⁰⁹ Idem, p. 62.

³¹⁰ Idem, p. 17.

³¹¹ Idem, p. 18.

compréhension d'un texte.³¹² En fait, à mesure que le temps passe, séparant une figure mémorielle du passé de sa remémoration par un collectif, le sens initial attaché à cette figure se dissipe pour finalement devenir obscur.³¹³ C'est dans ce moment de rupture, souvent tributaire de transformations sociales, que la mémoire culturelle peut émerger.³¹⁴ Cette césure induit une réélaboration dans les manières de se remémorer les figures du passé. Ce nouveau départ implique deux éléments centraux, essentiels pour comprendre le concept de mémoire culturelle. En premier lieu, l'émergence d'une classe de spécialistes qui développe une interprétation professionnelle et exerce un contrôle, voire un monopole sur les discours autour des figures mémorielles.³¹⁵ En second lieu, cette rupture offre à cette élite culturelle le choix de conserver, d'oblitérer ou de modifier aussi bien les modes d'appréhensions des sources du passé que les manières de se référer aux figures mémorielles.³¹⁶ Le rôle de ces spécialistes de la mémoire est donc de réadapter cette dernière, toujours dans le cadre d'un dogme, afin qu'elle puisse à nouveau correspondre aux réalités du présent.³¹⁷ Pour Assmann, l'exégète n'a de rôle dans une société qu'à partir du moment où la compréhension spontanée et directe de sources du passé, qui se réfèrent à des figures mémorielles, se trouve compromise.³¹⁸ Dans le cas d'al-Ġāhiliyya, j'ai déjà évoqué un certain nombre de ces experts ; philologues, mufassir, collecteurs de ḥadīṭ, hérésiographes, adīb.s, ou 'ulamā'. Je reviendrai ultérieurement sur ces agents culturels tant leur rôle dans la transmission et la réadaptation d'al-Ġāhiliyya a été significatif.

Selon Assmann, la mémoire culturelle, en établissant des liens entre le passé et le présent, opère dans deux directions ; « backward » et « forward ».³¹⁹ D'abord, elle entend reconstruire le passé en l'uniformisant. Dans le cas de la Ġāhiliyya, « backward » renvoie à la conceptualisation a posteriori de ḡazīra al-ʿarab comme un espace homogène et profondément attaché à la thématique de la bédouinité. Cette dynamique de retour en arrière permet aussi de mettre en lumière l'histoire de l'arabité, notamment la projection de cette notion islamique dans le passé préislamique, ou encore le développement de la thématique de la ḥanīfiyya qui induit l'existence d'une forme de prescience de l'islam. Ensuite, « forward » implique que la mémoire collective cherche à réorganiser l'expérience du présent et du futur pour le collectif auquel elle se rattache.³²⁰ Ainsi, si l'on se place dans une perspective plutôt négative d'al-Ġāhiliyya, celle-ci est susceptible de réémerger dans le présent. Dès lors, elle incarne une menace existentielle pour l'islam, nécessitant que les musulmans s'organisent pour la contrer. Dans cette optique, l'instrumentalisation du concept de Ġāhiliyya favorise la consolidation de l'orthodoxie en exhortant les croyants à jouer un rôle prépondérant dans la régulation de l'ordre social. Au contraire, si l'on opte pour une perspective davantage positive, la Ġāhiliyya comme un répertoire de valeurs vise à légitimer l'ordre établi dans la société du début de l'ère abbasside, en soulignant les

³¹² Idem.

³¹³ Idem, p. 33.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ Idem, p. 23-24.

³¹⁶ Idem, p. 19.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ Idem, p. 49.

³¹⁹ Idem, p. 28.

³²⁰ Idem, p. 27.

qualités exceptionnelles détenues par l'élite dirigeante et héritées de leurs ancêtres ġāhili.

C'est la distance temporelle, qui peut parfois se conjuguer à une distance spatiale ou culturelle, entre la production d'un texte et son interprétation qui distingue la mémoire culturelle de ce que Assmann appelle la mémoire connective ou communicative.³²¹ Cette dernière ne repose nullement sur l'expertise d'une élite et ne fait pas l'objet d'un processus de sélections de données en vue d'une harmonisation concertée et délibérée dans l'attribution de sens à son contenu. Au contraire, la mémoire communicative s'inscrit dans une logique de spontanéité, d'informalité.³²² Elle est plutôt individualiste dans le sens où « *everybody has equal competence* ». L'autre grande différence entre les mémoires culturelle et communicative tient de leur longévité. Là où la survie de la première est garantie par une expertise professionnelle, la seconde dispose de peu de chances de survie au-delà de deux ou trois générations, faute d'un ancrage collectif suffisant.³²³ Elle n'en demeure pas moins précieuse, car elle se rapproche des sources documentaires. Ces matériaux échappent au contrôle des experts et à leur idéologie. Dans le même temps, appréhender la mémoire communicative semble essentiel pour comprendre les trajectoires d'un concept à l'instar d'Al-ġāhiliyya, car cet exercice permet d'analyser le sens que pouvait revêtir cette notion pour l'auditoire de Muḡammad en dehors d'un cadre dogmatique interprétatif et construit a posteriori.

En plus de la question du rapport au passé, la mémoire culturelle implique deux choses. D'abord, ce concept s'inscrit dans une logique collective, car il repose sur la conscience d'appartenance à un groupe et dépend de la remémoration de mêmes figures mémorielles.³²⁴ Ce faisant, la mémoire culturelle opère dans un cadre délimité par des frontières socioculturelles. La constitution d'une mémoire collective nécessite le partage de savoirs articulés dans un langage commun et communiqués via un système de symboles partagé et transmis de génération en génération.³²⁵ Elle requiert également une expérience collective d'une situation particulière par un groupe. Elle fournit un répertoire composé de valeurs, d'attentes, d'espairs et d'anxiétés qui délimitent l'imaginaire qui reflète la société.³²⁶ La mémoire culturelle constitue un socle dans la construction d'un sentiment d'appartenance à un groupe, dans le sens où elle impacte les logiques formative et normative de l'identité collective.³²⁷ La première répond à la question « Who are we ? », elle vise à renforcer la cohésion d'un groupe et exhorte à l'action collective via la narration d'une histoire commune.³²⁸ Concernant al-ġāhiliyya, je pourrais mentionner le rôle joué par la codification des généalogies tribales, mobilisées dans une optique de réaffirmation de la cohésion de l'élite politique arabe et de distinction de cette dernière par rapport aux masses. Les

³²¹ Idem, p. 36.

³²² Idem, p. 39.

³²³ Idem.

³²⁴ Idem, p. 26.

³²⁵ Idem, p. 120.

³²⁶ Idem, p. 66.

³²⁷ Idem, p. 38.

³²⁸ Idem, p. 123.

évolutions du traitement de la bataille de dū Qār selon les périodes préislamique, umayyade ou abbasside se manifestent comme une illustration évocatrice de cette dimension formative de l'identité. La seconde répond à la question « What should we do ? », elle offre des guidances, une voie à suivre.³²⁹ La logique normative entend stimuler l'identité du collectif en fournissant un ensemble de valeurs, de codes moraux, de normes et de règles dont l'acceptation commune apparaît comme une nécessité, permettant une coexistence fonctionnelle entre les différents individus qui composent le groupe.³³⁰ À cet égard, les ḥadīṭ.s sont similaires à des textes normatifs qui incitent à suivre le modèle de Muḥammad. Dans la tradition, la présentation de la Ġāhiliyya comme l'antithèse de l'islam s'inscrit dans une logique normative. Par exemple, lorsque la sīra mentionne les comportements destructeurs, aux frontières de l'animalité, de Hind bint 'Utba, elle définit explicitement les comportements que la religion condamne fermement. Ainsi, la Ġāhiliyya s'apparente au mythe fondateur de l'islam, car elle renvoie aux réalités dans lesquelles cette religion est née et conte lesquelles elle s'oppose. Appréhender al-Ġāhiliyya constitue un impératif pour comprendre les conditions d'émergences de l'islam. Dans le même temps, elle fournit un répertoire de valeurs ou de contre-valeurs, des narrations, des modes de connaissances et des sciences permettant de définir les notions d'arabité et d'islamité.

Ensuite, la mémoire culturelle ne saurait être fonctionnelle sans figures mémorielles pour la catalyser.³³¹ « *If a truth is to be settled in the memory of a group, it needs to be presented in concrete forms* ». « *Ideas must take a form that is imaginable* ». ³³² Les figures mémorielles répondent à la nécessité d'attacher la mémoire culturelle à des réalités concrètes. Elles supposent trois éléments. En premier lieu, les figures mémorielles doivent s'inscrire dans un cadre spatiotemporel. ³³³ « *Memory figures need to be given substance through a particular setting and to be realized in a particular time* ». ³³⁴ En second lieu, elles doivent se référer à un groupe dans le passé, considéré comme l'ancêtre du groupe qui le mentionne dans le présent. ³³⁵ Le premier est composé d'individus, de figures perçues par le second comme des modèles, des exemples ou, au contraire, des contre-exemples. ³³⁶ Dans cette optique, « *memory figures define the nature, the qualities and the weaknesses of history* ». ³³⁷ En troisième lieu, les figures mémorielles doivent faire l'objet de reconstructions et subir un processus de réorganisation afin de prendre en compte les mutations et transformations qui ont redéfini les aspirations de la société pour leur correspondre. ³³⁸ Dans cette perspective, le groupe qui se remémore envisage son passé selon une dynamique oscillant entre ruptures et continuités. Le travail de sélection de données par les

³²⁹ Idem, p. 139.

³³⁰ Idem.

³³¹ Idem, p. 24.

³³² Idem, p. 23.

³³³ Idem, p. 24.

³³⁴ Idem.

³³⁵ Idem, p. 25.

³³⁶ Idem.

³³⁷ Idem, p. 26.

³³⁸ Idem, p. 35.

professionnels de l'interprétation du passé se fait en fonction des similarités et continuités qu'il est possible de tisser entre le passé et le présent.³³⁹ Si en règle générale ces experts tentent de générer un sentiment de continuité pérenne et durable entre le passé et le présent, dans le cas précis de la Ġāhiliyya, le choix de préserver certaines données du passé relève plutôt du potentiel de ces dernières à décrire ou commenter avec pertinence des réalités inscrites dans le présent. Les figures mémorielles peuvent se matérialiser sous des formes très diverses ; des personnages, des événements, des lieux ou des comportements et des modes de vie. Ainsi, Hind bint 'Utba, la bataille de dū Qār, la Ka'ba ou ġazīra al-'arab constituent des figures mémorielles phare dans l'appréhension de la notion d'al-Ġāhiliyya.

Le processus d'élaboration de la mémoire culturelle et, par extension, la structuration des imaginaires d'un groupe social repose sur l'expertise de spécialistes. Le rôle de ces derniers est d'adapter les mémoires à la lumière des dogmes et des codes qui régissent une société. Ce faisant, ces experts occupent une position particulière, en décalage par rapport aux préoccupations du quotidien.³⁴⁰ Ils constituent un groupe social minoritaire, bénéficiant d'un statut d'élite intellectuelle duquel dérivent leurs prétentions à représenter la société dans son ensemble.³⁴¹ En règle générale, la constitution et la transmission d'une mémoire culturelle sont des processus intimement liés aux classes supérieures, les classes populaires n'y participent que dans la mesure où ils en sont les récepteurs.³⁴² Ceci s'explique par le fait qu'un agent culturel doit nécessairement jouir d'une forme de prospérité lui permettant de se soustraire aux impératifs de devoir assurer lui-même sa propre subsistance.³⁴³ Ainsi, la mémoire culturelle suppose l'existence d'un décalage entre les réalités expérimentées par une élite lettrée qui maîtrise les codes de l'écriture savante et entretient des rapports de proximité avec les détenteurs du pouvoir, et les réalités expérimentées par les masses laborieuses.³⁴⁴ Plus une société se complexifie, plus le hiatus entre ces deux logiques devient conséquent.³⁴⁵ C'est le cas de la société abbasside du IIIe/IXe, particulièrement stratifiée et inégalitaire.

Les agents mémoriels jouissent d'une certaine marge de manœuvre dans le processus d'interprétation et de réadaptation des contenus transmis par les générations antérieures. Cette autonomie leur est prodiguée par leur expertise unique sur les textes. Je pense qu'elle se trouve également renforcée par la cohésion interne de cette classe sociale. En effet, les lettrés de l'islam classique constituaient une forme de microsociété régie par des impératifs qui lui étaient propres. Ainsi, l'élite culturelle disposait de mécanismes de cooptation, de communication et de mode de détermination des critères selon lesquels un savant particulier pouvait prétendre détenir une autorité légitime. Je pense ici, notamment, au taqrīz, « *a written approval of a certain text, which praises and*

³³⁹ Idem, p. 51-52.

³⁴⁰ Idem, p. 38.

³⁴¹ Idem, p. 40.

³⁴² Idem, p. 55.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Idem, p. 129.

³⁴⁵ Idem, p. 129-130.

recommends the new writing. The appraisal is requested by the author of the text from well-known contemporaries with a high scholarly standing, so that their approval endorses the text and ultimately its author». ³⁴⁶ Le taqrīz, s'apparente un processus de validation par les pairs du contenu d'un texte rédigé par un auteur. Il est souvent inclus dans le manuscrit qu'il entend recommander, permettant à son auteur de bénéficier de l'approbation d'une autre autorité en la matière. Le taqrīz est directement lié à des enjeux de prestige et de réputation à l'intérieur même du champ du savoir dont il fortifie la cohérence. Dans le domaine de la transmission des ḥadīṭ, je pourrais également mentionner l'igāza, c'est-à-dire l'autorisation explicite d'un maître pour que son apprenti puisse légitimement réciter et transmettre le matn que lui a été enseigné. ³⁴⁷ L'igāza admet également que le disciple puisse ajouter son nom à l'isnād, afin de devenir un transmetteur à part entière et de s'inscrire dans une forme de généalogie intellectuelle. ³⁴⁸ Elle s'apparente aussi à un mécanisme de contrôle du champ du savoir. La relation de maître à disciple se voit confortée également par des tendances homogamiques. En effet, il n'était pas rare pour un apprenti d'épouser une femme liée à son maître par la parenté. Pour étayer cette idée d'existence d'une classe sociale à part entière, il ne me semble pas inintéressant d'évoquer comment le rapport à l'espace des lettrés pouvait différer de celui expérimenté par le reste du corps social, que ce soient les classes populaires ou même les membres de l'élite dirigeante. De fait, la notion de ṭalab al-'ilm, de voyage en quête de connaissance, a constitué un idéal dans l'acquisition de savoirs. ³⁴⁹ Des lettrés étaient donc amenés à parcourir le vaste monde islamique afin de mettre la main sur des connaissances particulières, transmises dans un contexte oral. Dès lors, ils faisaient abstraction des frontières qui séparaient différentes entités politiques, expérimentant un rapport à l'espace somme toute singulier. Outre cela, je pourrais évoquer l'existence de conventions d'écritures et de techniques particulières dans la composition des manuscrits qui contribuèrent à renforcer la cohésion interne parmi les agents culturels de la mémoire. ³⁵⁰ Par ailleurs, ces derniers disposaient de leurs propres modes de règlement des disputes et d'espaces spécifiquement dédiés aux confrontations entre érudits, permettant à des individus particuliers de réaffirmer leur prestige, leur réputation et leur autorité au détriment des autres. Par exemple, Rowson décrit comment la rencontre entre Badī' al-Zamān al-Hamaḍānī (d. 398/1008) et Abū Bakr Muḥammad bin al-'Abbās al-Ḥwārazmī (d. 383/993) à Neyšābūr a rapidement dégénéré en un concours entre les deux, un véritable «clash» de lettrés, se soldant par l'humiliation et la perte de crédibilité d'al-Ḥwārazmī. ³⁵¹ Rowson

³⁴⁶ Nico J.G. Kaptein, « A TAQRIZ FOR A NINETEENTH CENTURY INDONESIAN MANUSCRIPT », Heritage of Nusantara, International Journal of Religious Literature and Heritage, Vol. 4, No. 1, 2015, p. 2-3.

³⁴⁷ Nobuaki KONDO, « Shi'i Ulama and Ijaza during the Nineteenth Century » Orient 44, 2009, p. 55.

³⁴⁸ Idem, p. 62.

³⁴⁹ Claude Gilliot, « Seeking Knowledge » Meri (Joseph W.). Medieval Islamic Civilization. An encyclopedia (MIC), II, Routledge, New York, pp.714-717, 2006, Routledge Encyclopedias of the Middle Ages.

³⁵⁰ Franz Rosenthal, « The Technique and Approach of Muslim Scholarship », Analecta Orientalia 24, Pontificum Institutum Biblicum, Roma, 1947.

³⁵¹ Everett K. Rowson, « Religion and Politics in the Career of Badī' al-Zaman al-Hamadani », Journal of the America Oriental Society, Vol. 107, No. 4, 1987, p. 658.

raconte que le premier avait expressément voyagé dans le Ḥorāsān afin de rencontrer le second qui bénéficiait d'une solide réputation de littérateur de qualité et dont al-Hamaḍānī espérait pouvoir profiter des connaissances.³⁵² Cependant, sur la route al-Hamaḍānī fut dépouillé par des bandits de grand chemin.³⁵³ Aussi, lorsqu'il se présenta à al-Ḥwārazmī, ce dernier aurait été outré par sa tenue inappropriée et l'aurait accueilli avec froideur.³⁵⁴ Al-Hamaḍānī, aurait alors adressé une lettre vindicative à ce dernier, lui reprochant son arrogance et son manque d'hospitalité.³⁵⁵ Après un court échange épistolaire, les deux protagonistes de ce récit convinrent d'une rencontre permettant à chacun des deux de faire étalage de leur expertise et maîtrise des subtilités de la langue arabe.³⁵⁶ Ce concours a attiré l'élite dirigeant de Neyšābūr, dont les membres constituèrent les témoins pour départager les deux littérateurs, ils furent aussi les supporters de l'un ou l'autre. Cette histoire illustre comment l'élite intellectuelle en islam classique disposait de manières qui lui étaient propres pour régler ses litiges. Sur base de ces remarques, je pense qu'il est possible de conclure que les experts de l'interprétation et de la transmission de savoirs formaient un groupe social cohérent, qui partageait des conventions, des pratiques et des modes d'appréhension du monde spécifiques. Ces derniers expérimentaient des mêmes dynamiques sociales, partageaient des codes, des conventions, des dispositions, des manières d'être, de faire et de s'exprimer, autrement dit, un *habitus*. Ces considérations permettent de comprendre dans quelle mesure les philologues de la langue arabe furent, au IVe/Xe siècle en mesure d'exercer un véritable monopole sur les discours traitant de l'arabité, de la bédouinité et de la Ġāhiliyya, au point que Webb qualifie ces derniers de « *scholarly mafia* ». ³⁵⁷

Néanmoins, si ces experts jouissaient d'une certaine autonomie dans la réadaptation de la mémoire d'un groupe, celle-ci était somme toute relative. En effet, le rôle de cette élite était de préserver la remémoration de figures et de concepts dans le cadre d'un dogme.³⁵⁸ Autrement dit, les agents de la mémoire n'étaient pas libres d'innover selon leur bon vouloir. Ils se devaient de composer avec des structures préexistantes. De plus, il était impératif que leurs interprétations du passé soient conformes aux réalités expérimentées dans le présent. Par exemple, le succès de l'affirmation du monopole des philologues dans l'appréhension de la Ġāhiliyya était tributaire des configurations sociopolitiques complexes du IVe/Xe siècle ; le déclin de l'arabité politique et l'impossibilité de remettre en cause leurs discours du fait de l'inaccessibilité de la péninsule arabe en raison de la violence endémique dans cette région. En fait, il existait des modes de régulation permettant de placer sous contrôle les experts ; des réseaux qui assuraient que l'idéal du bien commun et les intérêts du collectif prédominent toujours sur les agendas individuels des interpréteurs

³⁵² Idem.

³⁵³ Idem, p. 659.

³⁵⁴ Idem.

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ Idem, p. 661-662.

³⁵⁷ Webb, 2017, p. 316.

³⁵⁸ Assmann, 2012, p. 49-50.

professionnels.³⁵⁹ De plus, l'inertie de la société en elle-même entravait l'introduction de trop grandes innovations : « *Groups tend to block change as far as possible to perceive history as an unchanging continuance* ». ³⁶⁰

Il convient également de revenir sur un aspect fondamental de la théorie de Assmann, l'alliance entre pouvoir et mémoire. ³⁶¹ En effet, les dirigeants politiques ont la fâcheuse tendance d'usurper le passé et le futur pour servir leurs propres agendas.³⁶² Le pouvoir instrumentalise l'histoire pour se légitimer rétrospectivement et s'immortaliser de manière prospective.³⁶³ C'est d'autant plus vrai que l'essentiel des sources islamiques qui nous sont parvenues, notamment sur al-Ġāhiliyya, est passé à travers un filtre idéologique, entre autres au service de la propagande abbasside.³⁶⁴ La linéarisation de l'histoire tend à négliger l'existence de ruptures dans la transmission de la mémoire. Ce processus repose sur les interprétations des experts et conduit à l'oblitération de mémoires susceptibles de concurrencer les modes dominants dans la remémoration de figures particulières. Aussi me semble-t-il essentiel de revenir sur les liens qui unissent les professionnels de la mémoire culturelle au champ du pouvoir et sur la manière dont cette relation a pu affecter la transmission de savoirs. En fait, outre la nécessité de réorganiser le passé pour correspondre au présent, je pense que c'est la jonction entre les intérêts du champ du savoir et celui du pouvoir qui façonne la mémoire d'un groupe. Cette convergence permet l'émergence d'une orthodoxie et favorise la fixation d'une tradition.

En islam classique, la survie en termes économiques des lettrés reposait en bonne partie sur les dynamiques de patronage. Naaman définit la relation entre le patron et le protégé par le terme arabe de ni'ma.³⁶⁵ Il traduit cette notion par l'idée de « *acquired loyalty based on benefits in exchange for gratitude* ». ³⁶⁶ Ceci implique qu'un lettré pourra jouir de bénéfices matériels tels que des présents, une somme d'argent, l'octroi d'une robe d'honneur, des garanties quant à sa sécurité physique ou immatériels tels que la proximité avec l'élite politique ou la possibilité d'une ascension sociale, en retour de sa gratitude. ³⁶⁷ Il se doit d'exprimer publiquement cette dernière en affichant son entière coopération avec le gouvernement et en proclamant son allégeance et sa loyauté à son patron.³⁶⁸ Cette relation impacte tout naturellement le contenu des écrits composés dans cette dynamique de patronage. En effet, en s'engageant pleinement dans les activités qui régissent la vie sociale et littéraire de la cour, le lettré se doit d'adhérer explicitement aux normes, règles et préférences esthétiques implicites de son patron.³⁶⁹ Ainsi, le fond et la forme d'un texte produit sous la dynamique

³⁵⁹ Idem, p. 121.

³⁶⁰ Idem, p. 26.

³⁶¹ Idem, p. 53-54.

³⁶² Idem.

³⁶³ Idem.

³⁶⁴ El-Cheikh, 2015, p.36.

³⁶⁵ Naaman, 2016, p. 24.

³⁶⁶ Idem.

³⁶⁷ Idem, p. 92.

³⁶⁸ Idem, p. 108.

³⁶⁹ Idem, p. 184.

de ni'ma seront soumis à la subjectivité du patron. Le rôle du protégé consiste aussi à agir comme un ambassadeur de son protecteur en travaillant au rayonnement de son prestige et de sa réputation via la qualité de son travail et les remerciements adressés à ce dernier sous forme d'éloge.³⁷⁰ Par ailleurs, dans ce contexte, le succès ou l'échec d'un lettré s'explique moins par la teneur des propos qu'il cultive dans son œuvre que par sa faculté à maîtriser les règles et conventions imposées par son patron.³⁷¹ La vie à la cour implique l'acquisition d'un ensemble spécifique de dispositions et de normes générant des pratiques et des modes d'appréhension du monde, c'est-à-dire un habitus.³⁷² C'est la prospérité économique d'un leader politique soucieux de sa réputation et de son prestige qu'il entend affermir en entretenant des protégés qui permet de réunir les conditions matérielles de la production d'un texte. Le succès de la transmission des savoirs condensés dans ledit texte dépend ensuite d'un ensemble de facteurs déterminants si son contenu fait toujours sens, ainsi que de la durabilité des normes imposées par le patron.

L'évolution des interprétations d'al-Ġāhiliyya à la lumière de la mémoire culturelle

Comme je l'ai évoqué, le concept de mémoire collective suggère l'existence de mécanismes de réorientation du passé pour faire correspondre ce dernier aux logiques du présent. Le but de la manœuvre est d'assurer la pérennité du sens conféré à des notions telles qu'al-Ġāhiliyya. En toute logique, si cette dernière venait à perdre tout son sens, elle disparaîtrait dans le néant et ne ferait plus l'objet d'efforts d'interprétation. Ainsi, les moments de ruptures et de transformations sociales induisent des mutations et réadaptations des concepts transmis par les générations précédentes. Aussi me semble-t-il nécessaire de revenir sur les trajectoires d'al-Ġāhiliyya au regard de la complexité et du dynamisme inhérent aux sociétés islamiques médiévales. Il est également essentiel de prêter une attention particulière aux agents de la mémoire impliqués dans le processus de transmission de ce concept.

Pour ce faire, je pose comme postulat de départ que le sens de la notion de Ġāhiliyya était clair pour l'auditoire premier de Muḥammad. Selon Webb, le Qur'ān, qui contient la première occurrence avérée de ce concept, al-Ġāhiliyya renverrait à un éthos, un état moral sans aucune indication temporelle, un principe apologétique visant à générer une distance entre le croyant et le non-croyant.³⁷³ Il émet l'hypothèse selon laquelle l'association entre Ġāhiliyya et période chronologique passée serait due aux discours des premiers musulmans. Ces derniers mobilisaient probablement ce concept pour décrire les réalités concrètes de leur vie avant l'avènement de l'islam. Ce faisant, al-Ġāhiliyya renvoyait à un passé individualisé et n'était pas envisagée sous un prisme collectif.³⁷⁴ Dans cette perspective, ces premiers discours relevaient de la

³⁷⁰ Idem.

³⁷¹ Idem, p. 66.

³⁷² Idem.

³⁷³ Webb, 2014, p. 72.

³⁷⁴ Idem, p. 74.

mémoire communicative et n'étaient pas circonscrits dans un cadre dogmatique. Il y avait une coexistence entre la Ġāhiliyya du Qur'ān et la Ġāhiliyya des discours spontanés, communiqués via des interactions sociales directes, qui échappaient au contrôle d'experts. En fait, le développement d'une expertise sur l'interprétation de cette notion n'était pas requis, car celle-ci était encore claire dans les esprits. Avec l'émergence d'une deuxième et d'une troisième génération de musulmans, la notion de Ġāhiliyya dans la mémoire communicative se métamorphosa pour devenir un terme commun désignant le passé préislamique, s'écartant légèrement du sens initial que lui conférait la génération précédente.

Les dynamiques de conquêtes amenèrent les musulmans à expérimenter de nouvelles réalités sociales, telles qu'évoquées dans les chapitres précédents. Elles marquèrent une première distance spatiale, culturelle et temporelle, par rapport à l'environnement initial de formulation du concept d'al-Ġāhiliyya. Ceci suggère que le sens conféré à cette notion est progressivement devenu obscur, car il échouait de plus en plus à commenter avec pertinence le présent. Cette période correspond à la fin du Ier/VIIe siècle au début du IIe/VIIIe siècle. Elle est marquée par un rôle significatif de l'oralité comme le véhicule par excellence de la transmission de savoirs. Il convient de garder à l'esprit que cette période était caractérisée par l'absence d'un texte coranique sous forme écrite, unifié et unanimement accepté par la communauté des croyants. Par ailleurs, les sources telles que la poésie préislamique ou les généalogies tribales ne faisaient pas encore l'objet d'un effort systématique de mise par écrit. Ces considérations font de l'exercice d'appréhension des interprétations d'al-Ġāhiliyya dans ce contexte particulier, une tâche périlleuse. Je vais toutefois m'y essayer. Je pense que l'addition de facteurs tels que la dispersion des musulmans sur un très large territoire, l'oralité et la perte progressive du sens conféré aux notions coraniques a fourni un terreau fertile pour l'émergence de deux groupes d'interprétateurs susceptibles de détenir un bref monopole sur les discours sur al-Ġāhiliyya.

Le premier est celui des *šu'arā'*, les poètes. En effet, la fin du Ier/VIIe siècle correspond à une période de transition qui suggère l'existence de continuités entre les sociétés arabiques préislamiques et les sociétés arabisées islamiques. Dès lors, il semble probable que les poètes, qui avaient bénéficié du rôle d'archives vivantes de leurs tribus pendant la période préislamique, aient été en mesure de réclamer une expertise sur le passé dans les sociétés du début de l'islam.³⁷⁵ Les *šu'arā'* auraient combiné les fonctions de créateurs et de rapporteurs d'histoires sur al-Ġāhiliyya, dont ils auraient remodelé les réalités.³⁷⁶ Cette perspective implique de considérer que l'association entre Ġāhiliyya et passé préislamique se soit popularisée dès cette époque. Les poètes auraient en fait parachevé la transition entre la Ġāhiliyya de la mémoire communicative, comme un passé individuel, vers la mémoire culturelle, comme un passé collectif soumis à l'appréciation de leur expertise. Ils auraient également initié la transformation de la fonction de la poésie ; d'une pratique vivante, originale et dynamique vers une archive culturelle et mémorielle.³⁷⁷ Les *šu'arā'* jouèrent un rôle de premier plan dans le processus d'ethnogenèse arabe

³⁷⁵ Drory, 1996, p. 39.

³⁷⁶ Idem, p. 37.

³⁷⁷ Idem, p. 35.

en créant et transmettant des discours sur le passé, dotés d'un fort potentiel formatif, nécessaire pour l'émergence de l'arabité. Étant donné que cette période précède l'ouverture des amṣār aux mawālī, il paraît logique de considérer que la plupart de ces poètes partageaient des origines arabiques. La ségrégation de l'élite musulmane dans les amṣār a permis à cette dernière de faire progressivement abstraction des spécificités qui distinguaient les différents groupes tribaux qui la composaient. Ceci a contribué à désengager graduellement les poètes des logiques tribales dans lesquelles ils s'inscrivaient auparavant.³⁷⁸ Là où les poètes ḡāhili apparaisaient comme les « ambassadeurs » de leurs tribus et les garants de l'honneur et de la réputation de celle-ci, dans un contexte de centralisation croissante du califat, les poètes islamiques tournèrent leur allégeance vers l'élite gouvernante.³⁷⁹ En effet, leur expertise sur les affiliations tribales leur permettait de mobiliser leurs savoirs principalement afin de promouvoir l'agenda politique des dirigeants.³⁸⁰ Cette évolution du rôle social du poète implique que sa sécurité physique ne dépendait plus de son groupe tribal, mais plutôt du bon vouloir des détenteurs du pouvoir.³⁸¹ Avec l'avènement des Umayyades, le rôle des poètes comme gardiens de la mémoire collective s'est davantage détérioré. Ainsi, Drory explique que lorsque 'Abd al-Malik s'enquérât de savoir à quel poète préislamique attribuer telle ou telle œuvre, il ne convoquait pas un poète, mais plutôt un spécialiste des ḥadīṭ.s.³⁸² Elle ajoute que les poètes dans les centres urbains ont progressivement perdu leur autorité et leur qualité d'experts du passé préislamique du fait de leur implication trop grande dans les jeux politiques extra-tribaux.³⁸³

Le second groupe d'agents culturels impliqués dans la transition du concept de Ḡāhiliyya au premier siècle de l'islam est celui des quṣṣās, des narrateurs qui s'apparentaient, d'une certaine manière, aux premiers exégètes du Qur'ān.³⁸⁴ Avec les šu'arā', les quṣṣās partageaient une expertise fondée sur l'oralité. Ce faisant, je pense que le succès des agents issus de ces deux groupes reposait en grande partie sur leur charisme personnel. Les quṣṣās étaient des prédicateurs populaires maîtrisant des savoirs quelque peu éclectiques. « *Their material came from a combination of sources ranging from pre-Islamic Arabian folklore to Jewish midrash, and they produced different types and combinations of material, including moral preaching, political satire, fractious propaganda, and their own interpretive, marvelous tales.* »³⁸⁵ Dès lors, ils ne constituaient pas une classe homogène d'agents culturels. Les quṣṣās étaient avant tout des individus qui capitalisaient sur le vide laissé par l'absence d'institutions officielles qui auraient pu revendiquer une expertise professionnelle sur l'interprétation du texte

³⁷⁸ Idem, p. 37.

³⁷⁹ Idem.

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ Idem.

³⁸² Idem, p. 38.

³⁸³ Idem.

³⁸⁴ Athamina, Khalil. "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society." *Studia Islamica* 76 (1989).

³⁸⁵ Georges Vajda, "The Oral Transmission of Knowledge in Traditional Islam", in Claude Gilliot, Lawrence I. Conrad, "Education and Learning in the Early Islamic World", *THE FORMATION OF THE CLASSICAL ISLAMIC WORLD*, Vol. 43, 2012, p. 63.

coranique. Ce groupe d'interprètes populaires, difficilement contrôlables, fut finalement marginalisé par l'élite politique et concurrencé par l'émergence de nouvelles autorités.³⁸⁶ Puisqu'ils étaient attachés à un mode de transmission orale, et ne formaient pas un ensemble cohérent, il est pratiquement impossible de considérer la teneur de leurs discours sur al-Ġāhiliyya. Néanmoins, en prenant en compte de l'assise populaire et du charisme personnel dont jouissaient certains quṣṣāṣ, ainsi que la popularisation des histoires sur la ridda, je pense qu'il est possible d'esquisser une hypothèse. Selon celle-ci, la Ġāhiliyya telle que décrite par les quṣṣāṣ, pourrait être définie comme la caractéristique d'une société anomique, dégénérante, privée de guidances et en proie à un climat d'anarchie. Ce portrait aux dimensions apocalyptique aurait, en effet, pu générer d'importantes émotions auprès des récepteurs de pareil discours et, par conséquent, participé au prestige et à la renommée du qāṣ. J'estime que cette hypothèse est plausible dans la mesure où plusieurs dogmes de l'islam n'étaient pas encore gravés dans le marbre à cette époque, notamment la conceptualisation de Muḥammad comme le Sceau des Prophètes. Ainsi, la mort de Rasūl Allāh, suivie par l'épisode de la ridda, aurait pu être présentée comme l'avènement d'une nouvelle Ġāhiliyya. Bien que cette hypothèse ne soit qu'une pure approximation, elle est susceptible d'expliquer comment la notion de fatra, c'est-à-dire l'intervalle entre deux missions prophétiques, a été en mesure de dominer les définitions que les lexicographes du IIIe/IXe siècle dressèrent d'al-Ġāhiliyya.

Néanmoins, l'émergence d'une autorité légitime dans la production de discours sur al-Ġāhiliyya, dans un contexte marqué par l'oralité comme source principale de transmission de savoirs, ne se limite pas aux seuls cas des šu'arā' et des quṣṣāṣ. Bien que la présence de matériaux écrits pour étayer ces considérations manque cruellement, on peut retrouver des indices quant à l'existence d'autres acteurs culturels impliqués dans les processus d'interprétation du passé, notamment dans le domaine de la transmission de traditions prophétiques. Dans al-muṣannaf, Ibn Abī Šayba a consacré un passage à la question du caractère permisible de la transmission de ḥadīṡs par écrit. Si au moment où il a composé ces lignes Ibn Abī Šayba a d'ores et déjà tranché la question, la mention qu'il fait de l'opposition entre les « *man raḥaḍa fī kitāb al-'ilm* » et des « *man kāna yakrah kitāb al-'ilm* » ne me semble pas anodine.³⁸⁷ Elle permet de comprendre l'étendue d'un débat entre deux camps animés par des préoccupations différentes. Le premier groupe craignait que sans support écrit, les traditions prophétiques n'en viennent à être altérées ou pire encore, oubliées. Le second, quant à lui, redoutait que l'avènement de l'écrit ne permette à n'importe qui de s'emparer de ces textes, de les sortir de leur cadre d'interprétation et d'altérer leur contenu. Dans cette perspective, pour le deuxième groupe, c'est la crainte de perte du monopole d'une classe savante, ḥāṣṣ au profit de sa réappropriation par les classes populaires, 'āmm, qui constitue l'enjeu du débat. De fait, l'oralité favorise l'accumulation des savoirs au sein d'une petite élite. C'est d'ailleurs pourquoi, bien que graduellement concurrencée par l'écriture à partir du IIe/VIIIe siècle, elle est

³⁸⁶ Johannes Pedersen, "The Islamic Preacher wa'izz mudhakkir, qass" in in Claude Gilliot, Lawrence I. Conrad, "Education and Learning in the Early Islamic World", *THE FORMATION OF THE CLASSICAL ISLAMIC WORLD*, Vol. 43, 2012, p. 93.

³⁸⁷ Ibn Abī Šayba, « al-muṣannaf ».

demeurée une composante essentielle dans le processus transmission des savoirs en islam classique. En effet, l'oralité encourage les relations verticales entre maître et disciple, via notamment, l'existence de mécanismes telle que l'igāza, c'est-à-dire l'autorisation de transmettre par voie orale des traditions.³⁸⁸ Ce faisant, elle renforce la cohésion interne des agents de la mémoire. Mais plus que cela, l'oralité a été l'une des caractéristiques essentielles dans les dynamiques d'échanges entre les érudits. Je pense ici à la riḥla, ou ṭalab al-'ilm. Ainsi, bien après que l'écriture se soit répandue dans les sociétés islamiques médiévales, les longs voyages à la recherche d'un maître ou d'un transmetteur de ḥadīṭ.s, ont continué d'occuper les esprits des lettrés.

Au début du IIe/VIII siècle, de nouvelles dynamiques participèrent à la restructuration de la société et permirent l'émergence d'autres expertises dans l'appréhension du passé préislamique et dans l'interprétation du concept de Ġāhiliyya. En effet, l'ouverture des portes des amṣār à une nouvelle catégorie sociale, celle des mawālī, sonna le glas des politiques de ségrégation entre conquérants et conquis. Ceci amorça les prémises d'un long processus d'assimilation des autochtones, mais aussi d'hybridation des cultures, et contribua à introduire une nouvelle rupture entre le passé et le présent. Or, une telle césure ne peut qu'engendrer un besoin pour de nouvelles interprétations du passé. Peu à peu, la culture des dominants, marquée par la maturation du concept d'arabité, revendiqua le statut de civilisation la plus avancée.³⁸⁹ Cette période préfigure le triomphe de la mémoire de l'élite politique sur les mémoires indigènes.³⁹⁰ La première s'affirma progressivement comme l'unique référent au passé valable dans la société.³⁹¹ Ce moment particulier implique que « *the culture ceases to be the embodiment of self-evidence* », suggérant qu'une nouvelle étape dans la conscience d'appartenance à un collectif est franchie.³⁹² Ce faisant, l'acculturation des populations conquises a conduit à une période de transition importante dans le processus qu'Assmann appelle la macro-formation d'une culture dominante.³⁹³ Ce phénomène dissimule la microformation d'une pléthore de sous-cultures, parfois contestataires.³⁹⁴ Toutefois, celles-ci tendent à être négligées ou traitées avec condescendance par les agents officiels de la mémoire. Il s'agit donc d'un contexte à la fois de pluralité, mais aussi d'affirmation de la supériorité d'un groupe sur les autres. Cette configuration particulière a permis l'émergence de plateformes, d'espaces de débats et de controverses à partir desquels les notions mêmes de « culture » et de « civilisation » ont été thématisées.³⁹⁵ Pour Assmann, ce moment de dialectique correspond à la séquence durant laquelle les codes implicites de la culture dominante sont rendus explicites.³⁹⁶ Elle préfigure les prétentions de l'ordre établi à constituer une tradition et une orthodoxie. Comme je l'ai précédemment évoqué, l'intégration

³⁸⁸ KONDO, 2009, p.55.

³⁸⁹ Assmann, 2012, p. 126.

³⁹⁰ Idem, p. 131-132.

³⁹¹ Idem, p. 125.

³⁹² Idem.

³⁹³ Idem, p. 120.

³⁹⁴ Idem.

³⁹⁵ Idem, p. 128.

³⁹⁶ Idem.

des mawālī a également réénergisé l'intérêt porté au passé préislamique. Les sources du passé, en particulier les généalogies tribales furent exhumées et instrumentalisées dans une logique de distinction de l'élite « arabe » par rapport aux masses en voie « d'arabisation ».

Dans ce contexte de négociations et de débats autour de ce qu'est la culture, la notion savoir devint un objet ouvert à la critique qui ne relevait plus d'une simple évidence.³⁹⁷ Ainsi, le IIe/VIIIe siècle initia également des transformations dans les modes d'appréhensions et d'acquisitions de connaissances.³⁹⁸ Jusqu'alors, les modes de transmission de savoirs reposaient strictement sur une logique de reproduction flexible, car les agents culturels admettaient l'improvisation à partir de certaines thématiques.³⁹⁹ Tel était le cas des šu'arā' et des quṣṣāṣ. Les nouvelles transformations sociales débouchèrent sur un nouveau modèle ; la transmission littéraire.⁴⁰⁰ Celle-ci contribua à l'autonomisation d'une profession à part entière, initialement indissociable de celle de poète ; les ruwwāt, c'est-à-dire les transmetteurs.⁴⁰¹ L'affaiblissement de la fonction du poète comme agent mémoriel a permis à ces derniers d'affirmer leur expertise sur la poésie préislamique et de monopoliser, pendant une brève période, les discours légitimes sur le passé. Au milieu du IIe/VIIIe siècle, deux ruwwāt acquirent une position prééminente dans la transmission de la poésie préislamique, Ḥammād al-Rāwīyya (d. IIe/VIIIe siècle) et Ḥalaf al-Aḥmar (d. 180/764).⁴⁰² Ces derniers étaient tous deux des mawālī, ce qui suggère que l'expertise sur le passé préislamique, et par extension sur l'héritage de la Ġāhiliyya, apparaissait comme une stratégie d'ascension sociale et d'assimilation.⁴⁰³ Les ruwwāt représentaient une génération intermédiaire d'experts, séparant les šu'arā' des 'ulamā'.⁴⁰⁴

Le IIe/VIIIe siècle est également une période charnière dans la constitution de l'islam comme une religion à part entière, distincte des autres. En fait, la fin de la ségrégation a favorisé les conversions d'indigènes et donc, des questionnements quant à la définition de l'islam. C'est vraisemblablement à cette période qu'une version écrite et unifiée du Qur'ān fut en mesure de s'imposer. D'ailleurs, c'est à cette époque que l'on observe une multiplication de sūrāt dans l'espace public. C'est notamment le cas du Dôme du Rocher, dont les inscriptions attestent d'une volonté d'affirmer l'indépendance de l'islam par rapport aux autres traditions monothéistes. Pareilles transformations accentuèrent davantage le décalage entre le passé et le présent, requérant l'expertise d'une nouvelle classe d'interprètes. Il s'agit des philologues de la langue arabe, dont la tâche de codification de l'idiome coranique sur base de comparaisons avec la poésie préislamique se manifestait comme un impératif pour la compréhension du Qur'ān et, par conséquent, le développement des sciences islamiques. L'appropriation de la poésie préislamique par ces 'ulamā' fut rendue possible par

³⁹⁷ Idem.

³⁹⁸ Drory, 1996, p. 75.

³⁹⁹ Idem.

⁴⁰⁰ Idem.

⁴⁰¹ Idem, p. 39.

⁴⁰² Idem, p. 40

⁴⁰³ Idem.

⁴⁰⁴ Idem.

le fait que les poètes n'étaient plus en mesure de rivaliser avec leur expertise.⁴⁰⁵ Par ailleurs, les érudits revendiquant une expertise sur la poésie s'engagèrent dans une campagne de discréditation et de délégitimation des *ruwwāt*, accusés d'innover autour de quelques topoï et thématiques fixes, affectant grandement l'authenticité des textes qu'ils transmettaient.⁴⁰⁶ Au contraire, les *'ulamā'* entretenaient une certaine obsession pour l'authenticité et blâmaient très volontiers l'introduction d'innovations jugées pernicieuses.⁴⁰⁷

Comme déjà évoqué, nombre de ces experts, dont *Sībawaih* lui-même, étaient apparentés aux *mawālī*. Une partie d'entre eux était sponsorisée via le patronage d'élites politiques. L'élaboration de la langue arabe *fuṣṣa* est le fruit d'une élite savante, *ḥāṣṣ*. Ses agissements n'étaient en aucun cas édictés par un clivage ethnique *'arab/'aḡam*. L'expertise des philologues sur le passé différait de celles de leurs prédécesseurs dans le sens où l'écrit jouait un rôle proéminent. Elle impliquait également le développement d'une méthodologie rigoureuse fondée sur la comparaison des matériaux préislamiques dont disposaient ces philologues, et par conséquent, nécessitait des modes de sélections de données. Dans cette perspective, ces agents jouèrent un rôle central dans l'établissement des normes et des conventions qui régissent, encore à ce jour, la langue arabe classique.⁴⁰⁸ Bien que leur rôle ait été initialement limité à la linguistique, leur expertise sur la poésie préislamique les invita à endosser le rôle d'historiens culturels, de spécialistes de l'ère préislamique.⁴⁰⁹ Cette fonction de commentateur fut rendue possible faute de l'existence d'un champ disciplinaire autonome consacré à cette thématique.⁴¹⁰ De plus, en leur qualité d'experts, ces philologues dressaient la liste de critère permettant de distinguer le faux de l'authentique, mais également la bonne poésie de la mauvaise poésie.⁴¹¹ Leur influence fut telle que *'ilm bi-al-ṣi'r* s'autonomisa comme une discipline à part entière, partageant de nombreuses similitudes avec l'expertise sur les *ḥadīṭ*.⁴¹² Cette domination exclusive des philologues sur la poésie prit fin au début du IIIe/IXe siècle. Elle fut concurrencée par l'émergence de nouvelles pratiques poétiques dont les auteurs contestaient les critères de bon goût imposés par ces experts.⁴¹³ Les auteurs de la poésie nouvelle, les *muḥaddiṭūn*, entendaient se soustraire aux codes des anciens, les *qudamā'*.⁴¹⁴ Leurs désirs de liberté artistique, conjuguée à l'émergence de nouveaux canons esthétique et à l'apparition d'une poésie *mawālī*, *muwallad*, combinée à l'essor des dynamiques de patronage privèrent les philologues de leur statut d'arbitre dans la définition du Beau.⁴¹⁵

⁴⁰⁵ Idem, p. 46.

⁴⁰⁶ Idem, p. 39.

⁴⁰⁷ Idem, p. 36.

⁴⁰⁸ L. Richter-Bernburg, *Linguistic Shu'ūbiya and Early Neo-Persian Prose*, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 94, No. 1, 1974, p. 56.

⁴⁰⁹ Gruendler, 2015, p. 92.

⁴¹⁰ Idem.

⁴¹¹ Idem, p. 94.

⁴¹² Drory, 1996, p. 35.

⁴¹³ Gruendler, 2015, p. 94-95.

⁴¹⁴ Idem, p. 102.

⁴¹⁵ Idem, p. 103.

Le IIIe/IXe siècle est marqué par la continuation du processus de macroformation de la culture dominante qui s'intensifia et se complexifia. En effet, plutôt que d'une assimilation à sens unique, il serait plus pertinent d'évoquer d'un phénomène d'hybridation des cultures. De fait, le début du IIIe/IXe siècle correspond à un contexte de traduction des œuvres perses et hellènes et d'incorporation des savoirs contenus dans ces textes.⁴¹⁶ L'adoption de rituels de cour et de conventions d'inspiration sassanide s'est accompagnée d'une volonté de sophistication de la culture de l'élite politique afin d'affirmer sa supériorité. Cette période initia la fabrication d'une antiquité arabe porteuse de valeurs qui trouvaient leur source dans al-Ġāhiliyya, et dont les détenteurs du pouvoir seraient les dignes héritiers. Pareille logique répondait à l'impératif de s'assurer de la cohésion interne de l'élite politique autour d'une nouvelle appréhension de l'arabité. L'exhumation, ou plutôt l'invention, d'un passé arabe idéalisé constituaient un instrument dans l'affirmation des privilèges de l'élite arabe. Elle relevait aussi d'une volonté de distinction dans un contexte d'émergence graduelle des mawālī à de hautes fonctions au sein de l'administration. Pour rappel, l'assimilation de cette classe dans les rangs de l'élite culturelle, productrice de mémoire, et dans l'administration remontait au règne du calife al-Raṣīd, mais ne prit véritablement d'ampleur que sous al-Mu'taṣim. Le processus de thématisation de la culture arabe déboucha sur une intensification de l'intérêt porté au passé préislamique qui atteignit son paroxysme à la fin de ce siècle. Il est perceptible pour peu que l'on prenne connaissance du développement intensif des activités de patronage. Cette période charnière accentua davantage le décalage entre le passé et le présent et initia un premier rapprochement entre l'arabité et la bédouinité. Ainsi, une petite élite urbaine, cosmopolite, largement composée de 'aġam.s, a, à partir des maigres sources poétiques préislamiques mises à sa disposition, développé un phantasme sur la noblesse et les vertus des Arabes d'antan et une fétichisation du désert. Ces considérations permettent de rendre compte de l'ampleur de la décalage temporel, culturel, politique et social qui s'est creusée entre le passé dans la péninsule arabique et le présent dans l'Iraq médiéval. Par ailleurs, ce décalage fut renforcé par l'intensification de l'urbanisation débouchant sur une accentuation du hiatus entre centre et périphérie. Le développement rapide de grands centres urbains en Iraq a rendu ce heartland du pouvoir abbasside plus que jamais dépendant des importations des périphéries pour répondre à ses besoins énergivores.⁴¹⁷ Ce phénomène a contribué au renforcement des inégalités et creusé encore plus le fossé séparant l'élite, dépositaire de la mémoire et les masses productrices. Il consacre l'opposition 'āmm/hāṣṣ, qui me semble plus probante que le couple 'arab/'aġam pour comprendre les dynamiques sociales de cette période. C'est au IIIe/IXe siècle que les mentions d'al-Ġāhiliyya se multiplièrent chez des auteurs de l'adab tels qu'Ibn Ḥabīb, Ibn Qutayba ou al-Ġāhiz. C'est également la période de codification des traditions prophétiques via la mise par écrit de recueils de ḥadīṭ.s ou de la sīra. Elle correspond à une volonté de constituer une orthodoxie placée sous le contrôle califal.

⁴¹⁶ Idem, p. 96.

⁴¹⁷ PETRA M. SIJPESTEIJN AND LENNART SUNDELIN, "PAPYROLOGY AND THE HISTORY OF EARLY ISLAMIC EGYPT", Brill, Leiden, 2004.

Ces transformations n'ont été rendues possibles que via l'avènement d'une véritable révolution de l'écrit. Celle-ci repose sur des facteurs matériels comme le contrôle d'industries de production du papier, notamment à Samarqand, dès la fin du IIe/VIIIe siècle.⁴¹⁸ La maîtrise du papier a fondamentalement impacté le champ du savoir. Au IIIe/IXe siècle, les modes de transmissions de connaissances évoluèrent de pair avec la popularisation de l'idée selon laquelle le livre pouvait remplacer le maître.⁴¹⁹ Afin d'éviter toute confusion dans l'appréhension du texte, l'écriture arabe subit un processus de sophistication dont témoigne l'introduction du taškīl et des ḥarrakāt.⁴²⁰ Donc, cette période correspond à un contexte de complexification de la société, d'augmentation des décalages passé/présent et 'āmm/hāṣṣ, de propagation de l'écriture et d'intensification du processus de thématization de la culture. Elle préfigure l'avènement de l'orthodoxie sunnite. Cette sophistication requérait l'émergence de nouveaux interprètes et l'autonomisation de nouveaux champs disciplinaires dans l'acquisition de connaissances. Pareil phénomène a contribué à la multiplication des élites culturelles dans l'appréhension des textes du passé et dans l'interprétation d'al-Ġāhiliyya ; adīb.s, mufasssir.s et lexicographes. Cette diversification des expertises a eu pour effet principal une massification de textes de différentes natures, dont une bonne partie ne pouvait que se soustraire au contrôle de l'élite, tant ces textes étaient nombreux. En fait, la production de savoirs a excédé les capacités d'absorption de la société abbasside dans sa remémoration du passé et son internalisation des savoirs transmis. Elle explique en partie l'existence d'interprétations divergentes sur al-Ġāhiliyya.

Cette saturation de la mémoire culturelle a contribué à l'émergence de mémoires contestataires de l'ordre établi. Autour de la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, le déclin progressif de l'arabité comme critère principal de cooptation dans le champ du pouvoir autorisa les prémisses d'une contestation de la culture dominante et de remise en question de la nécessité de la maîtrise de ses savoirs. En effet, c'est dans ce contexte qu'il convient de replacer les polémiques de la šu'ūbiyya. Appréhender ces controverses nécessite de faire preuve de prudence pour s'abstenir de commettre toute forme d'approximation. De fait, les études sur la šu'ūbiyya ont été largement infiltrées par des considérations nationalistes, introduites par plusieurs auteurs orientalistes, qui présentaient cette dernière comme l'affirmation d'une conscience ethnique persane dans le sens moderne du terme. Ainsi, même Lazard, qui fait généralement montre d'une certaine retenue dans ses écrits décrit la šu'ūbiyya en ces termes : « *The controversy of the šu'ūbiyya provides a striking demonstration of the extent to which the Iranians were aware of their own ethnic affiliations* ». ⁴²¹ Il s'agit là d'une approximation grossière et anachronique qui repose sur une conception statique de l'identité et qui fait fi de l'environnement cosmopolite dans lesquels des lettrés 'aġam.s tentaient de s'intégrer. Par ailleurs, cette idée néglige la question des classes sociales en homogénéisant les « Iraniens » dans une catégorie ethnique qui ne

⁴¹⁸ Gruendler, 2015, p. 95.

⁴¹⁹ Idem.

⁴²⁰ Idem.

⁴²¹ G. Lazard, Rise of the new Persian language, Cambridge History of Iran Vol. 4 edited by R.N. Frye, Cambridge University Press, 1975, p. 603.

rend nullement compte des modes de hiérarchisation de la société islamique médiévale. Le succès du nationalisme avec son emphase sur l'ethnicité repose sur des mécanismes étatiques strictement modernes qui présupposent des formes abouties de communication entre l'État et les classes populaires.⁴²²

Certains auteurs ont également perçu la šu'ūbiyya comme un appel à l'égalité sociale entre les 'arab.s et les 'aġam.s.⁴²³ Mais une fois encore, ce couple d'opposition ne me semble pas pertinent, car de nombreux descendants de mawālī étaient de fervents partisans anti-šu'ūbī. La šu'ūbiyya ne témoigne pas non plus d'une volonté de faire renaître la langue persane comme cela a pu être avancé. Cette hypothèse peut être facilement infirmée lorsque l'on prend connaissance du fait que ces polémiques se déroulaient uniquement en langue arabe. Les acteurs qui prenaient part à ces controverses appartenaient tous à une élite savante, ḥāṣṣ, qui non seulement maîtrisait l'arabe, mais avait participé à la sophistication de cette langue.⁴²⁴ Par ailleurs, Richter-Bernburg argue, à ce sujet, que les fonctions d'adīb ou de 'ālim étaient indissociables de la maîtrise de l'arabe, nécessaire à l'accession à ces fonctions prestigieuses, même après l'émergence de dynasties autonomes « persanes ». ⁴²⁵ L'étroite connexion assumée entre ces dynasties, la šu'ūbiyya et la volonté de faire « renaître la langue persane » constitue une autre approximation dangereuse qui a servi à conforter les propos nationalistes de plusieurs orientalistes, ⁴²⁶ tels que Stern, Bosworth, Nödleke et Lewis.⁴²⁷ Cependant, une histoire critique des trajectoires de la langue persane manque cruellement pour confirmer pareille hypothèse.⁴²⁸ De plus, je pense que l'émergence de dynasties locales tient davantage de configurations socioéconomiques que de facteurs strictement ethnico-culturels. Outre cela, des compositions indiquant des sensibilités šu'ūbī ont été, à tort, imputées à des leaders tels que Ya'qūb Ibn al-Layṭ al-Šaffār (d.262/879). Tor évoque, notamment, un poème contenant le passage polémique suivant :

*« Our Fathers gave you your kingdom,
but you showed no gratitude for our benefactions.
Return to your country in the Hija,
to eat lizards and to graze your sheep;
For I shall mount on the throne of the kings,
by the help of the edge of my sword and the point of my pen! ».*

Tor révèle que l'attribution erronée de ce poème à Ya'qūb tient en deux éléments : une campagne abbasside de délégitimation des Saffarides, et la compatibilité de cette attribution avec la logique nationaliste dominante dans les milieux

⁴²² Vaziri, 2013, p. 212-213.

⁴²³ R. P. Mottahedeh, *The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7, No. 2, Cambridge University Press, 1976, p.162.

⁴²⁴ L. Richter-Bernburg, 1974, p. 56.

⁴²⁵ Idem.

⁴²⁶ Vaziri, 2013, p. 120.

⁴²⁷ D.G. Tor, "Historical Representation of Ya'qub b. al-Layth: a Reappraisal", *Journal of the Royal Asiatic Society Third Series*, Vol. 12, No. 3 (Nov., 2002), p.248-249.

⁴²⁸ Vaziri, 2013, p. 123.

académiques du XXe siècle.⁴²⁹ Mottahedeh, tente d'écarter toute lecture nationaliste en définissant la šu'ūbiyya de la manière suivante : « *it was concerned with points of honor and dishonor in the customs and the past of the Arabs and of the peoples they had conquered.* »⁴³⁰ Personnellement, je trouve cette approche convaincante dans la mesure où elle limite la šu'ūbiyya à une controverse littéraire, attachée à une élite dans le sens où elle suppose une forme d'expertise sur le passé.

Pour ma part, je considère que cette polémique ne témoigne pas d'un irrédentisme persan ou d'une remise en question de l'arabité. Dans un contexte de saturation de la mémoire et de restructuration du champ du savoir, la šu'ūbiyya s'apparente plutôt à une volonté de faire le tri parmi toutes les données qui surchargeaient les capacités mémorielles de la société. En fait, cette polémique littéraire mobilise des stéréotypes sur la Ġāhiliyya dans une optique de remise en question de la pertinence des savoirs, sciences et littératures préislamiques, pour devenir adīb ou exercer des hautes fonctions dans la société. Les šu'ūbī étaient des membres de l'élite culturelle, ḥāṣṣ. Dans cette perspective, ils étaient peu préoccupés par les questions d'égalité et ne contestaient nullement le statut de la langue arabe. Je pense que leurs polémiques se limitaient à un désir de redéfinir les critères permettant d'évoluer au sein de l'élite. Je pourrais aller plus loin en avançant que, pour ces individus, la remémoration d'un passé arabe ġāhili échouait à décrire les réalités du présent telles qu'ils les expérimentaient, conduisant à une volonté d'oblitération de ce passé.

Comprendre l'ampleur du bouillonnement intellectuel du IIIe/IXe siècle, avec ses contradictions, permet de considérer comment différentes définitions et approches d'al-Ġāhiliyya ont pu coexister à une même période. C'est aussi à travers cet exercice qu'il est possible de retrouver les premières traces de l'affirmation de l'orthodoxie et de la tradition. En effet, face à tous les textes produits dans cette période, l'élite culturelle n'a eu d'autres choix que d'oblitérer certains matériaux pour en sélectionner d'autres, qui lui semblaient plus probants pour décrire les réalités du présent. La mémoire culturelle commença alors à s'organiser en canons, établissant une distinction entre des matériaux de natures canoniques, intégrant à la fois des éléments normatifs et formatifs de l'identité du groupe qu'il convenait de fixer dans le cadre d'un dogme, et des textes apocryphes. Naturellement, il ne s'agit que du prélude de « la Tradition », si vivement critiquée dans le premier chapitre de ce mémoire.

Au IVe/Xe siècle, l'élite culturelle abbasside fit les frais du processus de sophistication de la société et de massification des textes à outrance. Comme le précise Assmann, plus une société se complexifie, plus elle produit des mémoires, moins elle est susceptible d'assumer une congruence forte entre l'ethnicité, la religion et le pouvoir.⁴³¹ Ce fut le cas d'une société dont l'alliance primordiale entre arabité, islam sunnite et concentration des pouvoirs au sein du clan abbasside fut ébranlée, puis désintégrée. La restructuration d'un ordre

⁴²⁹ Tor, 2002, p. 250.

⁴³⁰ Mottahedeh, 1976, p. 162.

⁴³¹ Assmann, 2012, p. 125-126.

sociopolitique contesté par l'affirmation d'hétérodoxies, de mouvements « sociaux » violents (Zanġ, Qarāmiṭa) et un morcellement politique du califat a généré de vives tensions. Ces dernières ont impacté en profondeur le champ du savoir. D'abord, elles ont favorisé l'émergence de nouveaux acteurs dans la transmission de la mémoire collective. Il s'agit d'une nouvelle catégorie de philologues qui réclamèrent une expertise sur la langue arabe fondée sur l'élaboration de connexions étroites entre arabité et bédouinité. En fait, la désagrégation de l'arabité politique a permis à ces nouveaux agents de la mémoire de construire des discours jusqu'alors inédits. Ce déclin autorisa ces philologues à doter leur expertise d'un caractère incontestable, dans le sens où l'absence de leaders arabes forts ou d'un accès sécurisé à la péninsule arabe ne pouvait que renforcer leur monopole. Comme déjà évoqué, les transformations des discours sur la langue l'arabe ont fortement impacté la Ġāhiliyya. En effet, le IVe/Xe siècle correspond à la période d'émergence de stéréotypes négatifs associés à ce concept. Les discours des philologues constituent une première étape dans la relégation d'al-Ġāhiliyya dans un passé strictement arabe, considéré comme primitif et archaïsant. Ceci s'explique par le fait que ce concept commençait à se vider du sens qui lui avait été attribué au IIIe/IXe et ne correspondait plus aux horizons de la société du IVe/Xe siècle. Ensuite, le morcellement politique du califat et l'avènement de nombreuses dynasties locales donnèrent un nouvel élan aux dynamiques de patronage. Chaque cour tentait d'attirer des lettrés afin de rivaliser en termes de prestige avec ses concurrents politiques. La plupart de ces dirigeants ne se légitimaient pas par la mobilisation d'une ascendance arabe. Ainsi, la Ġāhiliyya comme un répertoire de valeurs et de vertus tomba en désuétude. Elle fut plutôt envisagée d'un point de vue extérieur, facilitant l'émergence ultérieure de discours la condamnant. Enfin, je pense que la désintégration de l'alliance entre ethnicité, religion et pouvoir a grandement impacté la formation de la tradition et de l'orthodoxie. La désintégration de l'ordre social a amorcé une réactualisation du concept d'al-Ġāhiliyya, graduellement présentée comme l'antithèse de l'islam. Ce long processus de redéfinition peut s'expliquer, entre autres, par le fait que les aspects négatifs attachés ce concept semblaient particulièrement indiqués et faisaient sens pour décrire les comportements d'acteurs hétérodoxes, tels que les Qarāmiṭa, et donc les condamner et les délégitimer. C'est de la confrontation aux hétérodoxies et aux modèles sociaux marginaux que la tradition a pu, peu à peu, s'affirmer.

Les Qarāmiṭa et le déploiement d'al-Ġāhiliyya comme une arme discursive

Maintenant que j'ai redéfini les évolutions des interprétations d'al-Ġāhiliyya selon les transformations sociopolitiques des sociétés de l'islam classique, je souhaite revenir sur les stéréotypes négatifs associés à al-Ġāhiliyya. Mon but est de montrer comment leurs instrumentalisations dans des contextes spécifiques ont contribué à faire de la Ġāhiliyya une arme discursive dotée d'une puissante charge symbolique. Dans cette optique je suggère de me pencher sur le traitement des Qarāmiṭa par les élites culturelles du califat abbasside. En effet, les Qarāmiṭa jouissent, encore aujourd'hui, d'une image particulièrement négative qui repose sur des représentations qui semblent tout droit sorties de récits apocalyptiques sur al-Ġāhiliyya. Or, lorsqu'on les confronte aux réalités

empiriques de l'histoire sociale de l'Arabie aux récits de polémistes musulmans, ces représentations semblent erronées.

Dans le second chapitre de ce mémoire, j'avais déjà tenté de démontrer comment les exactions perpétrées par les Qarāmiṭa avaient coupé la péninsule arabique du reste du monde islamique. Cet état d'isolation avait favorisé le développement de phantasmes et l'émergence de tout un nouvel imaginaire autour de la Ġāhiliyya et de la bédouinité. Cette dernière était perçue par les agents culturels de l'époque, les philologues de la langue arabe, comme la forme la plus authentique de l'arabité. Ils avaient alors amalgamé ces deux identités dans un même ensemble, perçu sous le prisme d'une altérité qui divergeait radicalement des réalités expérimentées par l'élite urbaine iraquienne cosmopolite. En sa qualité de Bédouin, le Qarmaṭī incarnait une figure archétypale de l'arabité. Or, au IIIe/IXe siècles, cette dimension identitaire arabe avait été réarticulée autour de la notion de Ġāhiliyya qui constituait un répertoire de valeurs essentiel pour définir un mode de vie essentialisé et idéalisé des Arabes d'autrefois. Au IVe/Xe siècle l'Arabe a cessé d'être un objet de louanges du fait de la désintégration de l'alliance entre arabité, islam et pouvoir et du décalage par rapport aux logiques en vigueur au IIIe/IXe siècle. Les nouvelles transformations sociales ont profondément impacté l'interprétation d'al-Ġāhiliyya dont l'ancienne définition n'était plus en phase avec les perspectives de l'élite politique et les horizons de la société. Ce faisant, al-Ġāhiliyya a été réactualisée pour correspondre aux nouvelles réalités sociales. Celles-ci étaient en partie caractérisées par les insurrections violentes de divers groupes Bédouins, parmi lesquels se trouvaient les Qarāmiṭa. Leur violence extrême, leur hétérodoxie religieuse, la nature initialement clandestine de leur mouvement et la dangereuse proximité de leurs zones d'opérations par rapport aux grands centres urbains irakiens sont autant de facteurs qui ont contribué au développement d'une véritable psychose autour du mouvement Qarmaṭī.⁴³² Cette paranoïa a été renforcée par le dédain de l'élite politique pour les Bédouins du désert, perçus comme des fauteurs de troubles primitifs. Ces éléments en vinrent à définir une partie des angoisses de la société. Alors, les récits sur les exactions des Qarāmiṭa se sont démultipliés. Les réalités du présent devaient impérativement être expliquées, commentées et critiquées via la mobilisation du passé et de la Ġāhiliyya, concept qui commença à être progressivement associé à des connotations de plus en plus négatives.

Mais qui sont les Qarāmiṭa ? Cette notion est éminemment problématique, car le terme « Qarmaṭī » a été utilisé pour définir de nombreux groupes. Les Qarāmiṭa opéraient du IIIe/IXe au Ve/Xe siècles et apparaissaient comme un large réseau s'étendant de l'Égypte et la Syrie au Ḥurāsān et à la Transoxiane, en passant par le Fārs, le Daylam, le Yémen et Baḥrayn. Bien que l'histoire de leur mouvement débute dans la matrice de l'ismaélisme, ils ne composaient pas un groupe homogène. En fait, le « mouvement Qarmaṭī » était divisé en de nombreuses cellules, chacune menée par un missionnaire, da'ī. Ceci suppose l'existence d'un ancrage local très fort et d'une faible cohésion globale. Ce manque

⁴³² C.E. Bosworth, *Ṣanawbarī's elegy on the Pilgrims Slain in the Carmathian attack on Mecca (317/930): A Literary-Historical Study*, Arabica, T. 19, Fasc. 3 (Oct., 1972), Brill, p.223.

d'unité favorisa l'émergence d'une diversité de modes d'action par les Qarāmiṭa. En effet, certains da'ī.s se sont plutôt distingués par la composition d'œuvres théologiques, d'autres par leur incitation à la violence et à des activités de pillage. C'est sur ce second groupe violent que je souhaite attirer l'attention dans ce chapitre. Il était composé de classes défavorisées comprenant des Bédouins marginalisés et des paysans irakiens surtaxés, autrement dit des catégories de populations peu intéressées par des débats théologiques savants des ḥāṣṣ. Cette catégorie de Qarāmiṭa a principalement été active dans le Nord de la Syrie, sous l'égide de Zikrawaih (d.289/902) le Sawād dans le Sud de l'Iraq, sous l'influence de Ḥamdān Qarmaṭ (d.286/899), et l'Est de la péninsule arabique, particulièrement à al-Aḥsā' sous le contrôle de Abū Ṭāhir al-Ġannābī. Ces Qarāmiṭa violents ne formaient pas un collectif homogène. La structuration d'un mouvement hétéroclite en plusieurs petites entités impliquait également l'existence de rivalités et de conflits entre les leaders locaux, entravant toute opportunité d'unification du mouvement.⁴³³ Les divisions au sein des Qarāmiṭa furent aussi exacerbées par l'absence d'une structure centrale permettant aux da'ī.s locaux de communiquer entre eux, ainsi que par les vicissitudes liées à la complexe histoire de l'ismaélisme, notamment le grand schisme de 286/899. Plusieurs autorités locales refusèrent en effet de reconnaître 'Ubayd Allāh (d.322/934) comme le Mahdī et rejetèrent ses prétentions à unifier les ismaéliens de tous bords sous sa seule bannière. Ce conflit a introduit un nouveau niveau de complexité dans l'appréhension des Qarāmiṭa, dans le sens où les sources fatimides tentèrent de « *cast a view of unity over the entire Ismā'īlī past* ». ⁴³⁴ Par ailleurs, cette idée de « *unbroken connections* » ⁴³⁵ des mouvements ismaélien a été exploitée par la propagande abbasside, qui a saisi l'opportunité de retourner les exactions commises par certains groupes en arguments pour discréditer leurs rivaux fatimides. Ce faisant, le terme « Qarmaṭī », connoté de manière péjorative, a parfois été mobilisé pour décrire des acteurs très différents et les unifiés dans un même collectif, dont l'unité était pourtant fictive.

À la lumière du cadre théorique de mémoire culturelle, je pense que les Qarāmiṭa ont influencé l'élaboration d'un nouveau paradigme d'al-Ġāhiliyya, opérant dans deux directions ; « backward » and « forward ». D'abord, le passé, marqué par al-Ġāhiliyya, a fait l'objet d'une reconstruction pour correspondre aux imaginaires du présent, alimentés par une peur irrationnelle des Qarāmiṭa. Cette dernière se trouvait elle-même confortée par le développement de théories du complot qui prétendaient que le mouvement Qarmaṭī agissait en collusion avec certains membres de l'élite politique et ambitionnait de précipiter la chute de l'ordre moral islamique.⁴³⁶ Dans cette optique, les comportements violents des Qarāmiṭa dans le présent, notamment le sac de Makka, ont déclenché un processus de réorientation du passé et affecté l'interprétation de la Ġāhiliyya. Dès lors, les références sur les comportements violents des ḡāhili.s et de leur impiété se sont répandus. Ensuite, les agents culturels de la mémoire ont réorganisé l'expérience

⁴³³ Madelung, W., "Qarmaṭī", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrich. First published online 2012.

⁴³⁴ M. Bonner, *The waning of empire*, New Cambridge History of Islam, Cambridge University Press, 2010, p. 331.

⁴³⁵ Idem, p.331.

⁴³⁶ Bosworth, 1972 , p.223.

collective du présent et du futur en présentant le mouvement Qarmaṭī comme un avatar de la Ġāhiliyya. Comme le rappelle el-Cheikh, leur monde a été délibérément réinventé pour ressembler à celui des ġāhilī.s.⁴³⁷

Miskawaih Kitāb taġārib al-umam
ذكر الخبر عن ايقاع القرمطي بالحاج وتخريبه مكة كان منصور الدليمي بذرق بالحاج في هذه السنة فسلموا في طريقهم فلما وصلوا الى مكة وافاهم أبو طاهر الهجري الى مكة يوم التروية فقتل الحاج في المسجد الحرام وفي فجاج مكة وفي البيت قتلا ذريعا وقلع الحجر الأسود وقتل ابن مجلب امير مكة وعري البيت وقلع الباب واصعد رجلا من أصحابه ليقلع المرزاب فتردى الرجل على راسه ومات واخذ أموال الناس وطرح القتلى في بئر زمزم ودفن باقيهم في مصارعهم في المسجد الحرام وغيره من غير ان يصلي عليهم واخذ اسلاب اهل مكة وانصرف الى بلده وحمل معه الحجر الاسود
La remémoration du récit sur la discorde Qarmaṭī pour le ḥāġġ et leur destruction de Makka Manṣūr al-Daylamī était le meneur pour le ḥāġġ cette année-là. Alors qu'ils étaient sains et saufs, ils arrivèrent à Makka et il entendit Abū Ṭāhir lors de l'hégire vers Makka le jour de Tarwīyya. Alors il tua les pèlerins dans al-Masġid al-Ḥarām et dans le chemin entre les montagnes de Makka et dans la Maison, tuant misérablement, et il extirpa la pierre noire et il tua Ibn Muġlib, le gouverneur de Makka et il devêtit la Maison et il démolit la porte et il souleva un parmi son peuple pour qu'il arrache le Mirzāb et l'homme tomba sur sa tête et il périt. Et il saisit les richesses des gens et jeta les tués dans le puits de Zamzam et laissa ce qu'il restait d'eux sur le lieu de leur mort dans al-Masġid al-Ḥarām sans prier pour eux et il s'empara du butin du pillage des gens de Makka et retourna dans son pays et il emporta avec lui la pierre noire.

Dans cet extrait du Kitāb taġārib al-umam, Miskawaih (d.421/1030) rapporte le plus fameux des faits d'armes des Qarāmiṭa : leur assaut sur Makka, le massacre de son gouverneur et des habitants de la cité, les carnages perpétrés contre les pèlerins, la démolition de la porte de la Ka'ba, le dépouillement de ses ornements et le vol de la pierre noire. Dans ce court extrait, l'auteur met en exergue la violence, la sauvagerie et l'impiété de ce mouvement. Miskawaih insiste sur le

⁴³⁷ El-Cheikh, 2015, p. p.75.

fait que Abū Ṭāhir, le leader Qarmaṭī, mena ses hommes à l'assaut de la cité la plus sainte de l'islam le jour de Tarwīyya. Je ne peux m'empêcher d'y voir un parallèle entre les Qarāmiṭa et les Futtāk ḡāhili.s, ceux qui tuaient en dehors du cadre des lois et des règles de la société préislamique. En effet, on peut retrouver des textes d'adab qui mentionnent l'existence de périodes de trêves durant al-Ḡāhiliyya. Elles correspondaient aux pèlerinages sur le site de bayt al-ʿarab où étaient réunies les idoles. Ces épisodes instituaient des pauses dans les interminables conflits si caractéristiques d'une certaine appréhension d'al-Ḡāhiliyya. Pendant de brefs moments, correspondant à des célébrations religieuses, les « Arabes préislamiques » se seraient rassemblés à Makka, mettant de côté leurs différends. Seuls quelques individus particulièrement crapuleux et mal intentionnés, les Futtāk, rompaient ces trêves, attirant sur eux l'opprobre. Les Qarāmiṭa du récit de Miskawaih s'apparentent à ces derniers. L'usage d'une violence extrême contre des pèlerins désarmés se trouve aggravé par la profanation de sites sacrés ; al-Masḡid al-Ḥarām et le puits de Zamzam, souillés par les corps sanguinolents des croyants. Le peu d'égard que les Qarāmiṭa manifestent pour les dépouilles de leurs victimes vient encore accentuer le caractère antéislamique de leur conduite. Non seulement ils se refusent à prier pour eux, mais ils laissent leurs corps pourrir sur place. Le vol de la pierre noire se matérialise comme la cerise sur le gâteau et consacre le sacrilège de ces hérétiques tout droits sortis d'un autre temps, celui de la Ḡāhiliyya. Je pense que ce passage illustre bien comment les comportements des Qarāmiṭa ont été interprétés à la lumière de la Ḡāhiliyya, et comment cette dernière a été réactualisée pour commenter les exactions de ce groupe de Bédouins.

Les recherches que j'ai menées sur les Qarāmiṭa m'ont amené à considérer l'ampleur d'un hiatus entre les données avancées par les auteurs médiévaux et les informations empiriques collectées à partir de l'histoire sociale de l'Arabie, la Syrie et l'Iraq. De fait, la juxtaposition entre le mouvement Qarmaṭī et la Ḡāhiliyya s'apparente plus à une stratégie discursive de marginalisation des Qarāmiṭa et d'oblitération de la mémoire de ce groupe que d'une analyse basée sur des faits empiriques. Les textes qui nous renseignent sur ce mouvement sont passés à travers un filtre idéologique lié à la propagande abbasside. La plupart des auteurs impliqués dans la transmission d'informations sur les Qarāmiṭa sont des hérésiographes qui mettent surtout en exergue leurs comportements impies. Ce point de focus a amené des polémistes plus tardifs, à l'instar de Ibn Taymiyya, à considérer les Qarāmiṭa comme « *a greater harm than the one of the Jews, the Christian and the Zoroastrians (...) (they were) more harmful to Muḥammad's Uma than the Turks or the Crusaders.* »⁴³⁸ En établissant des parallèles avec la Ḡāhiliyya, ces polémistes amenèrent les Qarāmiṭa sur le terrain d'une culture savante et sophistiquée que ces derniers ne maîtrisaient absolument pas, sans jamais leur donner d'opportunités de réponse en exposant leur propre point de vue. Aucune des sources dont nous disposons n'a été composée par des Qarāmiṭa de Syrie, d'Iraq ou de Baḥrayn. Leurs auteurs médiévaux négligent toutes les dimensions sociales du mouvement Qarmaṭī, interprétant leur pillage de Makka uniquement comme le résultat de leurs croyances hérétiques et de leur volonté de

⁴³⁸ El-Cheikh, 2015, p. 75.

détruire l'islam. Les Qarāmiṭa furent les victimes de nombreuses affabulations, on les prétendait volontiers sodomites, incestueux,⁴³⁹ ou cruels envers toutes formes de vie.⁴⁴⁰ En fait, les hérésiographes musulmans prirent prétexte de certains comportements, en partie exagérés, pour consacrer les Qarāmiṭa comme les avatars de l'anté-islam, une menace existentielle pour la religion et l'ordre établi.

Les récits sur les Qarāmiṭa s'apparentent à une fiction apocalyptique pétrie de stéréotypes qui ne renvoient qu'à l'incapacité d'une élite urbaine attachée à l'orthodoxie à rendre compte de la complexité et des spécificités d'une sous-culture née en périphérie du califat et profondément liée au destin de populations marginalisées et négligées par le pouvoir central. Je pense qu'une fois encore, le couple d'opposition 'āmm/hāṣṣ est particulièrement approprié pour comprendre l'ampleur du traitement dont les Qarāmiṭa furent les victimes. J'estime que le succès de la campagne de discréditation de ce groupe repose sur trois éléments issus du décalage grandissant entre 'āmm et hāṣṣ ; un manque de compréhension, une absence d'empathie et un usage excessif de la violence par Qarāmiṭa qui, selon moi, relève d'une stratégie délibérée pour attirer l'attention de l'État abbasside et faire aboutir leurs exigences. De plus, le traitement stéréotypé des Qarāmiṭa semble traduire une peur du changement social et de la remise en question des privilèges de l'élite. Il répond à un effort de neutralisation de ce groupe.⁴⁴¹ L'emphasis trop grande sur la religion comme étant le principal moteur de l'action des Qarāmiṭa a également infiltré les propos des chercheurs modernes. A ma connaissance, à l'exception des travaux d'el-Cheikh, peu d'analyses sur le mouvement Qarmaṭi parviennent à s'émanciper d'une analyse strictement religieuse du mouvement. Et celles qui y échappent commettent de grossières approximations en décrivant les Qarāmiṭa comme des protocommunistes. Il me semble donc impératif de déconstruire cette perspective aux dimensions idéologiques sous-jacentes très problématiques. De fait, réduire notre traitement du phénomène Qarmaṭi au terrain religieux est précisément ce que les hérésiographes médiévaux auraient souhaité, ce qui n'est jamais une bonne chose en sciences sociales. Par ailleurs, une analyse réduite au strict vocable religieux échoue à rendre compte de nombreux comportements et stratégies des Qarāmiṭa. En premier lieu, négliger les facteurs sociaux sur lesquels les mouvements Qarmaṭi ont capitalisé empêche de comprendre pleinement l'attraction qu'ils pouvaient exercer dans un contexte de difficultés économiques intenses. L'attractivité des mouvements Qarmaṭi était précisément ce à quoi les élites culturelles abbassides entendaient mettre fin. En second lieu, si les préoccupations essentielles des Qarāmiṭa relevaient strictement de la religion, pourquoi les concessions doctrinales que leur a accordé le calife-imam fatimide al-Mu'izz (d.364/975) ont-elles échouées à rallier les Qarāmiṭa à sa cause ? Nonobstant sa reconnaissance Muḥammad Ibn Ismā'īl comme le Qā'im,

⁴³⁹ Idem, p. 70

⁴⁴⁰ F. Rosenthal, *History of al-Tabari, Volume 38 : The Return of the Caliphate to Baghdad: The Caliphates of al-Mu'tadid, al-Muktafi and al-Muqtadir A.D. 892-915/A.H. 279-302*, Albany: State University of New York Press, 15 October 1985, p.114.

⁴⁴¹ El-Cheikh, 2015, p. 75.

les forces de Baḥrayn se joignirent aux Buyides dans une bataille près de Dimašq contre les Fatimides en 361/972.⁴⁴²

Si la mobilisation du concept de mémoire culturelle permet de rendre compte de l'ampleur du hiatus entre les logiques d'une élite urbaine, attachée aux codes de l'orthodoxie, et des classes défavorisées en quête de reconnaissance et surtout de modes viables de subsistance, je pense que comprendre la complexité du mouvement Qarmaṭī requiert l'introduction d'un autre concept, celui de banditisme social.⁴⁴³ Ce dernier élaboré par Hobsbawm entend décrire le bandit à la fois comme une construction sociale reposant sur des facteurs empiriques, mais aussi comme une construction discursive qui se donne à voir dans la littérature, révélatrice de la structuration des imaginaires d'une société. Mon but ici est de présenter le phénomène Qarmaṭī en Arabie et en Iraq comme un cas de banditisme social. Étant donné que j'ai déjà consacré plusieurs passages de ce mémoire aux discours sur les Qarāmiṭa dans la littérature islamique, et leurs associations à la Ġāhiliyya, je suggère plutôt de dédier les paragraphes qui suivent aux facteurs sociaux qui favorisèrent leur avènement afin de souligner le contraste entre les deux approches.

Je pense que l'élément le plus essentiel dans le concept de banditisme social repose sur des dynamiques de paupérisation et de marginalisation d'un groupe spécifique, en l'occurrence, les Qarāmiṭa. Le banditisme se développe dans un contexte de crise et « *reflects the disruption of the entire society* ». ⁴⁴⁴ Hobsbawm considère que les dynamiques inhérentes à ce phénomène relèvent d'une logique de conservatisme social plutôt que d'aspirations révolutionnaires. En fait, ce sont des configurations socioéconomiques, dont l'impossibilité d'assurer la subsistance d'un groupe par des méthodes plus conventionnelles, qui génèrent la nécessité de chercher des sources alternatives de survie. Ce faisant, les bandits se battent pour "*the restoration of the traditional order*".⁴⁴⁵ Ainsi, analyser le mouvement des Qarāmiṭa à la lumière du concept de banditisme social requiert de s'intéresser aux contextes économiques dans lesquels ces mouvements ont émergé. Le cas du Sawād me semble particulièrement intéressant pour deux raisons. Premièrement, il s'agit d'une région habitée par des paysans, or, Hobsbawm considère que le banditisme est un phénomène intimement lié à la paysannerie. ⁴⁴⁶ Ensuite, la dégradation de la situation économique au IV^e/Xe siècle y a atteint un paroxysme, tant le pouvoir central a négligé ses devoirs de réfections des infrastructures d'irrigation.⁴⁴⁷ Les problèmes liés à la salinisation des sols impactèrent considérablement les récoltes. Par ailleurs, les inégalités sociales dans la région étaient particulièrement significatives du fait de la présence en grand nombre d'esclaves, les Zang̃. De plus, comme l'indique Waines, l'attitude générale du pouvoir abbasside à l'égard des paysans reposait sur une

⁴⁴² F. Daftary, *Ismaili Heritage, Ismailis in Medieval Muslim Societies : A Historical Introduction to an Islamic Community*, London, US: I.B.Tauris, 27 May 2014.

⁴⁴³ E.J. Hobsbawm, *Bandits*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 17-18.

⁴⁴⁵ *Idem*, p.20-21.

⁴⁴⁶ Hobsbawm, 1969, p.14.

⁴⁴⁷ D. Waines, *The Third Century Internal Crisis of the Abbasids*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 20, No. 3 (Oct., 1977), p.291.

indifférence totale pour peu que ces derniers s'acquittent des taxes.⁴⁴⁸ L'accélération de l'urbanisation en Iraq a eu de lourdes conséquences sur la paysannerie en déséquilibrant le ratio entre les parties productrices et non-productrices de la population. Ce phénomène a exacerbé les divisions entre l'élite et les masses laborieuses, les paysans devant travailler plus pour subvenir aux besoins énergivores des grands centres urbains.⁴⁴⁹ Ces phénomènes ont débouché sur l'aggravation des conditions de travail de la paysannerie du Sawād qui fut également confrontée à de nouvelles taxes. Ces dernières soulevèrent beaucoup de mécontentements quant à la redistribution des richesses dans une société très inégalitaire. Ainsi, les paysans du Sud de l'Iraq en vinrent à chercher de nouveaux modes de subsistance, le banditisme. Je pense que la présence d'une mission Qarmaṭī sur place leur a permis de se structurer et d'organiser des opérations collectives. L'attraction que les Qarāmiṭa ont pu exercer sur la paysannerie tient probablement de discours égalitaristes qui se concrétisèrent par un système équitable de redistribution des butins.⁴⁵⁰

Les paysans ne furent pas les seuls à faire les frais des négligences de l'État central. L'entretien de la Darb Zubayda, projet faramineux d'infrastructures reliant les centres urbains iraqiens à Makka, avait, pendant des décennies, contribué à la subsistance économique des groupes de Bédouins responsables de sa maintenance.⁴⁵¹ Dès la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, les investissements de l'élite politique dans la Darb Zubayda déclinèrent, enlevant le pain de la bouche des travailleurs chargés de sa réfection. C'est à partir de ce moment là que l'on peut observer le développement d'une violence endémique dans la péninsule arabe ainsi que l'isolement de cette région du reste du califat. Cette situation de déclin économique et d'anarchie fit de la péninsule une zone de prédilection pour les opérations des Qarāmiṭa, qui ciblerent, notamment les groupes de pèlerins qui osaient encore s'aventurer jusqu'à Makka. Personnellement, j'estime que les violences perpétrées contre ceux-ci visaient à attirer l'attention des autorités sur la situation de précarité des Qarāmiṭa. La violence apparaît comme un instrument de négociation plutôt que la manifestation d'une volonté d'abroger l'islam.⁴⁵² En attaquant Makka et en dérobant la pierre noire, Abū Ṭāhir signifia au calife et à ses généraux turcs qu'il était devenu un acteur incontournable dans le paysage politique de l'Arabie. Cette stratégie s'avéra payante puisqu'elle permit au leader Qarmaṭī d'obtenir des privilèges du pouvoir central. Outre la concession de terres, les Qarāmiṭa se virent attribuer le titre de protecteurs du Ḥāḡḡ, leur garantissant le versement de tributs par les pèlerins.⁴⁵³ Le mouvement se vit même octroyer un bureau permanent à Bagdād leur permettant d'entretenir des relations avec les Buyides, alors « protecteurs » du califat abbasside.

⁴⁴⁸ Idem.

⁴⁴⁹ Idem, p.296.

⁴⁵⁰ Idem, p.304-305.

⁴⁵¹ al-Rashid, Saad A. and Young, M. J. L., "Darb Zubayda", in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. First published online 2012.

⁴⁵² El-Cheikh, 2015.

⁴⁵³ Landeau-Tasserion, 2010, p.444.

Ainsi, en se penchant sur le contexte socioéconomique des régions touchées par le phénomène Qarmaṭī, il est possible de se rendre compte de la manière dont leur traitement dans les sources islamiques répond à une volonté d'oblitération de la mémoire de cette sous-culture minoritaire et périphérique. En mettant en exergue des caractéristiques purement ḡāhīlī.s, partiellement inventée, les auteurs attachées à l'élite politique tentaient de préserver l'ordre établi de toute forme de contestations. Plutôt que de répondre aux déficiences sociales, économiques et politiques qui contribuèrent à l'émergence des Qarāmiṭa par des mesures concrètes non violentes, comme un allègement des taxes, une reconnaissance de la pénibilité des conditions de travail de la paysannerie, des investissements en Arabie, les élites de l'État abbasside décidèrent de contrer l'attractivité du mouvement Qarmaṭī, et sa légitimité en déployant un arsenal discursif visant à déshumaniser les Qarāmiṭa en les décrivant comme des ḡāhīlī.s en puissance.

Conclusion

Dans ce chapitre, je suis revenu sur le concept de Ḡāhiliyya en lui-même. J'ai démontré comment le flou linguistique autour de cette notion a pu favoriser l'élaboration d'interprétations diverses. J'ai ensuite tenté de reconstituer les trajectoires des définitions d'al-Ḡāhiliyya à travers le temps. Ce faisant, j'ai souligné la complexité et la richesse de ce concept qu'il ne convient nullement de réduire à une approche singulière. Puis, j'ai introduit le concept de mémoire culturelle, théorisé par Assmann, et me suis employé à analyser les données récoltées sur al-Ḡāhiliyya à la lumière de ce cadre théorique. En considérant la mémoire d'un groupe comme le résultat d'un long processus de sélection et d'interprétation d'informations issues du passé à la lumière des impératifs édictés par le présent, il m'a été possible de comprendre les variations du concept d'al-Ḡāhiliyya et les évolutions des connotations morales qui lui ont été attachées. Ces considérations m'ont permis, en outre, de mettre en exergue le processus de transmission des textes et d'échapper à la notion problématique « d'authenticité », attachée au sens originel d'un concept qui constituerait le socle d'une interprétation unique. Le concept de mémoire collective conforte les remarques épistémologiques qu'a formulées Pollock, plus particulièrement la notion de « vernacular meaning » qui me semble extrêmement importante. En conceptualisant al-Ḡāhiliyya sous le prisme du concept de mémoire culturelle, la vérité des croyants devient un objet d'étude tout à fait légitime qui ne doit en aucun cas être négligé. L'approche d'Assmann résonne particulièrement avec les considérations d'el-Cheikh sur le rapport utilitariste que l'historiographie islamique de la période classique a entretenu avec les sources du passé, filtrées à travers un carcan idéologique. Ainsi, dans ce troisième chapitre, j'ai tenté d'introduire une approche originale dans la compréhension d'al-Ḡāhiliyya en rendant compte des dynamiques de transmission et de réadaptation attachées à ce concept. Finalement, je me suis intéressé aux Qarāmiṭa pour illustrer la manière dont la réactualisation du concept de Ḡāhiliyya a pu constituer une arme discursive et un instrument de domination des classes supérieures dans l'oblitération de la mémoire de groupes contestataires.

Conclusion

A travers les pages de ce mémoire, j'ai longuement insisté sur le caractère polysémique de la Ġāhiliyya. Plus j'avancais dans mon étude de ce concept, plus j'ai été saisi par sa complexité et la diversité des nuances qu'il revêt. Ce faisant, la réalisation de cette étude s'est avérée particulièrement éprouvante tant la Ġāhiliyya se croise et s'entrecroise avec une pléthore d'autres notions. Afin d'élaborer un cadre interprétatif compréhensif me permettant de me soustraire au piège d'une lecture univoque et monolithique, j'ai été amené à déconstruire beaucoup de savoirs que je tenais pour acquis. J'ai en effet dû remettre en question bon nombre de connaissances que j'avais développées au cours de mes longues années d'études supérieures. Ainsi, je suis revenu sur des notions, à première vue élémentaires, telles que l'arabité, ou la bédouinité. Du fait de la pléthore de définitions et d'interprétations conférées à la Ġāhiliyya et de la multitude de connotations qui lui ont été associées, j'ai dû me montrer particulièrement attentif et faire preuve de précision dans mon appréhension de ce concept. Je me suis tout d'abord retrouvé confronté face au mur d'une conception réifiée de la Ġāhiliyya qu'il m'a été difficile de surmonter. Ainsi, ce mémoire reflète et présente tous les obstacles qui se sont dressés face à moi dans mes tentatives pour comprendre ce qu'était al-Ġāhiliyya. Mes premiers efforts ont été portés par un désir de dépasser le sens commun. Pour ce faire, j'ai dû prendre conscience de l'ampleur du décalage entre les informations de la tradition islamique et les données empiriques que l'archéologie moderne a révélées. Cependant, je n'étais pas satisfait de me contenter d'opposer ces deux perspectives qui brossaient un portrait tellement divergent de la péninsule arabique préislamique. L'oscillation entre ruptures et continuités censées définir les ères préislamique et islamique a longtemps occupé mon esprit. C'est à cette étape que j'ai commis ma première erreur en assumant qu'al-Ġāhiliyya n'était ni plus ni moins qu'un terme se référant à une période chronologique passée. C'est alors que j'ai commencé à déconstruire la notion de tradition, à dépasser le sens univoque conféré à la Ġāhiliyya pour rendre compte de l'existence d'une pluralité de discours islamiques sur ce concept. Cette approche m'a permis de saisir la complexité de sociétés sophistiquées, en perpétuel changement. En comprenant qu'il était impossible de réduire la Ġāhiliyya à un passé préislamique infâmant, j'ai pu enfin rendre compte de la richesse des interprétations plurielles qui ont été construites à travers le temps pour lui donner du sens. En m'intéressant aux dynamiques sociales, politiques et culturelles des sociétés de la période classique, j'ai pris connaissance des multiples définitions et fonctions de la Ġāhiliyya : période chronologique du passé, du présent, du futur, répertoire de valeurs, marqueur identitaire, générateur d'altérité, système politicoreligieux. Il m'a ensuite été difficile de rendre compte de toute cette diversité, de saisir les moments de convergence et de divergence entre toutes ces approches. Le concept de mémoire culturelle m'a permis de dépasser cet obstacle. Il m'a également amené à complètement redéfinir mon approche. J'ai trouvé dans les considérations épistémologiques de Pollock les encouragements nécessaires pour concrétiser le croisement entre les données que j'ai récolté sur al-Ġāhiliyya avec la théorie d'Assmann. Ce mémoire, initialement consacré à l'appréhension du passé préislamique dans les sociétés islamiques, s'est transformé en une étude dédiée aux nombreux redéploiements des univers de sens associés à la Ġāhiliyya.

A travers la mobilisation du cadre théorique de mémoire culturelle, j'ai été en mesure de concilier ma passion pour l'histoire de l'islam et du monde arabe avec mon background en sociologie et anthropologie. En appréhendant la mémoire comme la construction d'un lien entre le passé et le présent, j'ai non seulement pu comprendre l'aspect temporel de la Ġāhiliyya, si souvent décrite comme une époque du passé, mais également rendre compte du complexe processus de transmission de ce concept à travers le temps. Ce faisant, une grande partie de mon travail a consisté à identifier les points de ruptures dans les exercices de remémoration du passé et de transmission des mémoires, souvent initiés par des périodes de reconfiguration de l'ordre social. L'autre exercice qui a occupé la majeure partie de mon temps a consisté à identifier les agents de la mémoire, leurs perspectives dans la réinterprétation de la Ġāhiliyya ainsi que l'analyse de la configuration du champ du savoir en islam classique dans lequel ces acteurs évoluaient. Cette accentuation sur les mécanismes de transmission du concept de Ġāhiliyya m'a semblé essentiel pour échapper au piège du sens équivoque et de la vérité absolue. Cette dernière s'incarne dans les deux pôles extrêmes et antagonistes que sont la tradition islamique sous sa forme dogmatique, et l'épistémologie archaïsante de la philologie du début du XX^e siècle qui n'accorde de valeurs qu'aux textes les plus anciens. En tentant de me soustraire aux biais de ces deux perspectives et en m'intéressant à la structuration du champ du savoir, j'en suis arrivé à la conclusion que le monde académique ne peut échapper à sa propre historicité et que ses acteurs sont, d'une certaine manière, partie prenante dans le processus de transmission de mémoires. C'est pourquoi je me suis permis de critiquer les biais et les perspectives de mes prédécesseurs, notamment la manière dont l'environnement nationaliste et colonialiste dans lequel ils ont baignés en Europe a profondément impacté notre compréhension des sociétés islamiques médiévales, encore à ce jour. Cependant, critiquer ces brillants chercheurs sans énoncer mes propres biais reviendrait à faire preuve de malhonnêteté intellectuelle. Ces académiques ont participé à une représentation statique et immobile de « l'Orient ancien », et à la réification des identités et mémoires de sociétés qui composent cette espace. Dans quelle mesure ma propre socialisation dans un environnement profondément marqué par l'expérience collective de la globalisation n'a-t-elle pas affecté mon appréhension de la Ġāhiliyya, en plaçant l'étude de cette dernière sous les signes de l'hybridité et de la flexibilité ?

Bibliographie

- J. Ashtiany, T.M. Johnstone, J.D. Latham, R.B. Serjeant, "Abbassid Belles-Lettres" Cambridge University Press, 2012.
- Jan Assmann, "Cultural memory and Early Civilization", Cambridge University Press, 2012.
- Athamina, Khalil. "Al-Qasas : Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society." *Studia Islamica* 76 (1989).
- Herbert Berg, "the Isnad and the Production of Cultural Memory: Ibn 'Abbas as a case Study", *Numen*, Vol. 58, No. 2/3, 2011.
- M. Bonner, *The waning of empire*, New Cambridge History of Islam, Cambridge University Press, 2010.
- C. E. Bosworth, *The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections With the Past*, Iranian Studies, Volume XI, 1978.
- C.E. Bosworth, *Ṣanawbarī's elegy on the Pilgrims Slain in the Carmathian attack on Mecca (317/930): A Literary-Historical Study*, Arabica, T. 19, Fasc. 3 (Oct., 1972), Brill
- Sarah Bowen Savant, Helena de Felipe, "Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past", Edinburgh University Press, 2014.
- Brunner, Rainer. 2005. "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'i History." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30.
- Nadia Maria el-Cheikh, "Women, Islam, and Abbasid Identity", Harvard University Press, 2015.
- F. Daftary, *Ismaili Heritage, Ismailis in Medieval Muslim Societies : A Historical Introduction to an Islamic Community*, London, US: I.B.Tauris, 27 May 2014.
- Rina Drory, "The Abbasid Construction of the Jāhiliyya: Cultural Authority in the Making," *Studia Islamica* 83 (1996).
- Al-Fārābī, cité par al-Suyūṭī, dans *al-Munzhir*, édition du Caire, I
- Greg Fisher, "Arabs and Empires before Islam", Oxford University Press, 2015.
- Gilliot, Claude. 1985. "Portrait 'mythique' d'Ibn Abbas." *Arabica* 32.
- Claude Gilliot, « ORIGINES ET FIXATION DU TEXTE CORANIQUE », S.E.R. | Études 2008/12 Tome 409.
- Claude Gilliot, Lawrence I. Conrad, "Education and Learning in the Early Islamic World", *THE FORMATION OF THE CLASSICAL ISLAMIC WORLD*, Vol. 43, 2012
- Claude Gilliot, "Seeking Knowledge" Meri (Joseph W.). *Medieval Islamic Civilization. An encyclopedia (MIC)*, II, Routledge, New York, pp.714-717, 2006, Routledge Encyclopedias of the Middle Ages.

- Geneviève Gobillot, "La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans", Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2000.
- Mathieu Guidère, " LES CRITÈRES D'UNE POÉTICITÉ EXEMPLAIRE CHEZ LES CRITIQUES ARABES ANCIENS "Bulletin d'études orientales, T. 49 (1997).
- E.J. Hobsbawm, *Bandits*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969
- Robert Hoyland, "Arabia and the Arabs", London, Routledge, 2001.
- Ahmad al-Jallad, "An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscription, Leiden-Boston, Brill (« Studies in Semitic Languages and Linguistics », 80), 2015.
- Nico J.G. Kaptein, « A TAQRIZ FOR A NINETEENTH CENTURY INDONESIAN MANUSCRIPT », *Heritage of Nusantara, International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol. 4, No. 1, 2015.
- Albert Kazimirsky de Biberstein, *Dictionnaire arabe*.
- Sayed Khatab, "The Political Thoughts of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah", Routledge, 2006.
- Nobuaki KONDO, "Shi'i 'Ulama and Ijaza during the Nineteenth Century" *Orient* 44, 2009.
- J. Kraemer, *History of al-Tabari, Volume 34 : Incipient Decline: The Caliphates of al-Wathiq, al-Mutawakkil, and al-Muntasir A.D. 841-863/A.H. 227-248*, Albany: State University of New York Press 05 October 1989.
- E. Landeau-Tasseran, *Arabia, New Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, 2010.
- Ira Marvin Lapidus, "Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Fulfilment in Islam", University of California Press, 1984.
- Pierre Larcher, *LES ORIGINES DE LA GRAMMAIRE ARABE, SELON LA TRADITION : DESCRIPTION, INTERPRÉTATION, DISCUSSION*. Université de Provence (Aix-en-Provence, France), 2007.
- G. Lazard, *Rise of the new Persian language*, Cambridge History of Iran Vol. 4 edited by R.N. Frye, Cambridge University Press, 1975
- Viviane Liati, « COMMENT LIRE LE CORAN ? », *Le Français aujourd'hui*, 2006/4 n° 155.
- Madelung, W., "Ḳarmaṭī", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrich. First published online 2012.
- Miskawaih *Kitāb taḡārib al-umam*.
- R. P. Mottahedeh, *The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7, No. 2, Cambridge University Press, 1976.

- Eretz Naaman, *Literature and the Islamic Court: Cultural Life Under Al-Sahib Ibn 'abbad*, Culture and Civilization in the Middle East, Routledge, 2016.
- Sheldon Pollock, "Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World", *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 4, *The Fate of Disciplines* Edited by James Chandler and Arnold I. Davidson (Summer 2009), The University of Chicago Press.
- Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman, and Ku-ming Kevin Chang "World Philology", Harvard University Press, 2015.
- Alfred-Louis de PREMARE, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Théraèdre, 2004.
- al-Rashid, Saad A. and Young, M. J. L., "Darb Zubayda", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. First published online 2012.
- L. Richter-Bernburg, *Linguistic Shu'ūbiya and Early Neo-Persian Prose*, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 94, No. 1, 1974,
- Christian Robin et Salim Tayran, « Soixante-dix ans avant l'islam, l'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien », *comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Durand : Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris, 2012.
- C. Robin, *Yémen et Arabie Sa'ūdite: l'histoire nationale commence-t-elle avant l'islam ?* In A. Jaussens, *sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Presses de l'ifpo, Beyrouth, 1999.
- Christian Robin, "L'Arabie Antique de Karib'il à Muhammad", Edisud, 1992.
- Christian Robin, « Himyar et Israël », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* Vol. 148, No.2, 2004.
- C. Robin, *l'Arabie dans le coran*, *Les origines du Coran*, le Coran des origines, Actes du Colloque International, F. Déroche, C. Robin et M. Zink éd., Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2015.
- C. Robin, *Du polythéisme au christianisme*, In J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet et C. Robin, *Juifs et Chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles: regards croisés sur les sources*, Collège de France- CNRS, Centre de recherché d'histoire et civilisation de Byzance, monographies 32, 2010.
- U. Rubin, *Ḥanīfiyya and Ka'ba: An inquiry into the Arabian pre-Islamic background of dīn Ibrāhīm*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* No. 13, The Hebrew University of Jerusalem, Institute of Asian and African studies, 1990.
- André Roman, « L'origine et l'organisation de la langue arabe d'après le Ṣāhibī d'ibn Fāris », *Arabica*, T. 35, Fasc. 1 1988
- PETRA M. SIJPESTEIJN AND LENNART SUNDELIN, "PAPYROLOGY AND THE HISTORY OF EARLY ISLAMIC EGYPT", Brill, Leiden, 2004.
- Stefan Sperl, "Man's Hollow Core: Ethics and Aesthetics in Hadith literature and Classical Arabic Adab", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 70, Issue 03, 2007.

- Franz Rosenthal, "The Technique and Approach of Muslim Scholarship", *Analecta Orientalia* 24, Pontificum Institutum Biblicum, Roma, 1947.
- Franz Rosenthal, "Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam", Brill, Leiden-Boston, 2007.
- Frans Rosenthal, "a History of Muslim Historiography", Brill, Leiden, 1968.
- F. Rosenthal, *History of al-Tabari, Volume 38 : The Return of the Caliphate to Baghdad: The Caliphates of al-Mu'tadid, al-Muktafi and al-Muqtadir A.D. 892-915/A.H. 279-302*, Albany: State University of New York Press, 15 October 1985
- Everett K. Rowson, "Religion and Politics in the Carreer of Badi' al-Zaman al-Hamadani", *Journal of the America Oriental Society*, Vol. 107, No. 4, 1987.
- Mustafa Shah, « Classical Islamic Discourse on the Origins of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy », *Numen*, Vol. 58, No. 2/3, *Cultural Memory and Islam* (2011),
- Al-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes II*, traduction avec introduction et notes par J. Jolivet et G Monnot, Peeters/unesco, 1993.
- Muhammad al-Sharkawi, *History and Development of the Arabic Language*, Routledge, 2017.
- Ibn Abī Šayba, « al-muṣannaf ».
- William E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of "Jāhiliyya"", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 35, No. 4 (Nov., 2003), Cambridge University Press.
- Jérémie Schiettecatte, « À la veille de l'islam : effondrement ou transformation du monde antique? » Ch. Robin & J. Schiettecatte (éd.). *Les préludes de l'islam. Ruptures et continuités des civilisations du Proche-Orient, de l'Afrique orientale, de l'Arabie et de l'Inde à la veille de l'Islam*, De Boccard, 2013, *Orient et Méditerranée*, 11.
- Jérémie Schiettecatte « La population des villes sudarabiques préislamiques: entre 'asabiyya' et 'hadari' », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, N°. 121-122, 2007.
- Hans-Thomas Tillschneider, "Les Asbāb an-nuzūl: une branche de la tradition prophétique", *Studia Islamica* ,Vol. 108, No. 2 (2013).
- D.G. Tor, "Historical Representation of Ya'qub b. al-Layth: a Reappraisal", *Journal of the Royal Asiatic Society Third Series*, Vol. 12, No. 3 (Nov., 2002).
- van Donzel, Gibb, Bosworth, Lewis, *Encyclopédie de l'Islam / Etablie avec le concours des principaux orientalistes par P. J. Bearman e.a. ; sous le patronage de l'Union académique internationale*, Brill, Leiden, 1960-2009.
- Mostafa Vaziri, "Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity", Gorgias Press, 2013.
- P. Von Sievers, *Military, Merchants and Nomads: The Social Evolution of the Syrian Cities and Countryside During the Classical Period*, *Der Islam*, 1979, Vol.56(2), Walter de Gruyter, Berlin / New York.

- D. Waines, *The Third Century Internal Crisis of the Abbasids*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 20, No. 3 (Oct., 1977).
- Peter Webb, “Al-Jāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings”, *Der Islam* 2014; 91(1), De Gruyter.
- Peter Webb, “Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam”, Edinburgh University Press, 2016.
- Wen-Chin Ouyang, “Literary Criticism in Medieval Arabic Islamic Culture: The Making of a Tradition”, Edinburgh University Press, 1997.
- Michel Younès, « Révélation(s) et Parole(s) », PISAI, 2008.
- Al-Zağğāgī, *Kitāb al-Īdāḥ fī ‘ilal al-naḥw*, édition Māzin Mubārak, Beyrouth, 1973 (1^{ère} édition 1969)
- Reza Zia-Ebrahimi, “Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the “Aryan” Discourse in Iran”, *Iranian Studies* 44:4, Routledge, 2011.
- Reza Zia-Ebrahimi, “Arab invasion’ and decline, or the import of European racial thought by Iranian nationalists”, *Ethnic and Racial Studies*, 37:6, 2014.
- Reza Zia-Ebrahimi, “Better a Warm Hug than a Cold Bath: Nationalist Memory and the Failures of Iranian Historiography”, *Iranian Studies*, 49:5, 2016.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial