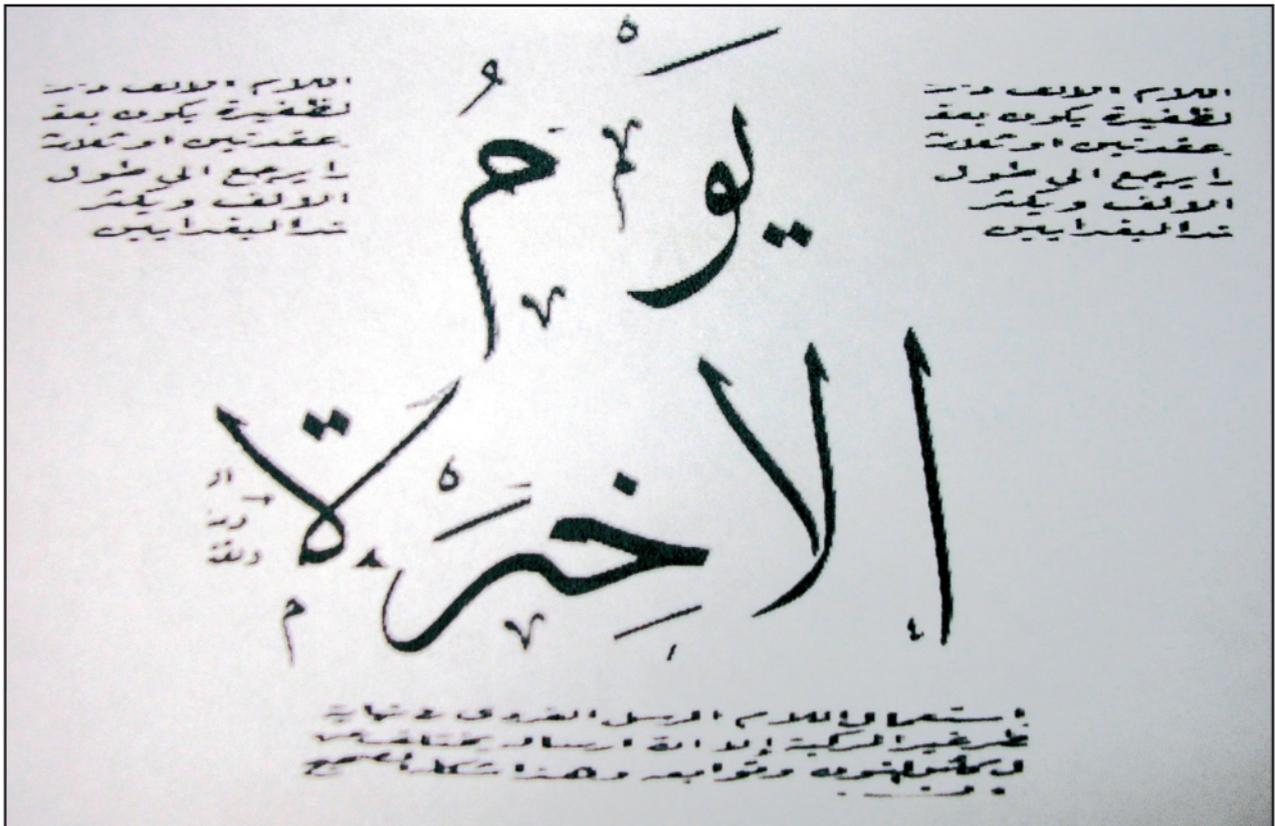


# La représentation de l’Au-delà chez les Arabes de « la Jâhiliyya » et en islam



Abdellah CHADDA







Chadda Abdellah

**La représentation de l'au-delà  
chez les Arabes de « la Jâhiliyya »  
et en Islam**

**Thèse**

Editions EDILIVRE APARIS  
Collection Universitaire  
75008 Paris – 2010



Tous nos livres sont imprimés dans les règles  
environnementales les plus strictes

Il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement la présente publication sans autorisation du Centre Français d'exploitation du droit de Copie (CFC) – 20 rue des Grands-Augustins – 75006 PARIS – Tél. : 01 41 62 14 40 / Fax : 01 41 62 14 50.



© Éditions Edilivre – Collection Universitaire – 2010

ISBN : 978-2-8121-3614-6

Dépôt légal : Juillet 2010

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction,  
intégrale ou partielle réservés pour tous pays





## **DEDICACES**

*A mes parents.*

*A ma chère épouse*

*A mes deux enfants Amine et Yasmine.*

*Et à tous mes amis et particulièrement à celui qui a suscité en moi l'envie et le désir de poursuivre mes études universitaires, feu Hassan Berrada.*



## REMERCIEMENTS

*Ma reconnaissance toute particulière va à Monsieur Edgard Weber, le Directeur de ma thèse, d'avoir accepté d'encadrer mon travail, pour ses relectures et ses remarques dont nous avons profité.*

*Nous remercions particulièrement Monsieur Ali Bouamama d'avoir été mon ancien directeur.*

*Comme nous tenons également à manifester notre profonde gratitude à Monsieur le Professeur Raif Georges Khoury pour ses remarques, sa patience, ses critiques et sa ténacité.*

*Il va de soi qu'il soit remercié ici Monsieur le Professeur Hossein Beikhabghan pour sa gentillesse et ses conseils ainsi que Monsieur Mahmoud Azab et Monsieur Nehmatalah Abi Rached d'avoir accepté d'être membre de jury.*

*Nous remercions très chaleureusement Monsieur Mohammad Chehhar sans l'aide de qui notre travail n'aurait pas connu la tournure actuelle et surtout Monsieur Ahmed Serghini dont l'apport et la contribution étaient déterminante pour mener à bien cette thèse.*

*Comme nous tenons à remercier Mademoiselle Margueritte, Monsieur Laatik Bouaazza, Monsieur Bouchta El-Arkoubi, Madame Compagnon Ghizlaine et Monsieur Houcine Sbaäi, Monsieur Thierry Edmond et Monsieur Hassan El-Habachi.*



## SYSTEME DE TRANSLITTERATION

‘	ء	ط	ṭ
b	ب	ظ	ẓ
t	ت	ع	‘
th	ث	غ	gh
j	ج	ف	f
ḥ	ح	ق	q
kh	خ	ك	k
d	د	ل	l
dh	ذ	م	m
r	ر	ن	n
z	ز	ه هـ	h
s	س	و	w
sh	ش	ي	y
ṣ	ص	ة état absolu a, état construit at.	Voyelles brèves : a, u, i.
ḍ	ض		Voyelles lon- gues : â, û, î.



## SOMMAIRE

DEDICACES.....	9
REMERCIEMENTS .....	11
SYSTEME DE TRANSLITTERATION .....	13
INTRODUCTION.....	17

### PREMIÈRE PARTIE

I. La conception de l'au-delà chez les Arabes avant l'Islam.....	23
1-1. La croyance des Arabes.....	23
1. Le Panthéon arabe et divinités.....	25
A. La triade arabe .....	26
B. Hubal.....	28
C. Allâh.....	29
2. Les offrandes aux divinités.....	30
A. Les sacrifices sanglants.....	30
B. Wa'd al-banât, l'infanticide .....	31
C. Le tha'r.....	32
D. Les sacrifices non sanglants ou les prémices.....	35
2-1. L'univers de l'au-delà à travers les rites du passage.....	36
1. Considération lexicographique sur le terme de la mort.....	37
2. La notion du nafs, âme végétative et ses résidences .....	40
3-1. Les pratiques et rites des Arabes face à la mort .....	43
1. La toilette des morts, al-ghasl.....	44
2. L'enterrement, al-dafn .....	44
3. Les sacrifices .....	45
4. Les Libations .....	47
5. Lamentations .....	47

## DEUXIÈME PARTIE

II. La conception de l’Au-delà dans Les sources principales de L’Islam.	
Le Coran et la sunna.....	55
1-2. L’étape première vers l’au-delà .....	58
1. La Mort et son univers .....	58
A. La notion du nafs et du ruḥ en Islam.....	62
B. Le séjour tombal.....	66
2. Les rites funéraires.....	69
2-2. La fin des temps, al-fanâ’ .....	74
1. Les signes précurseurs .....	74
2. L’Heure dernière, <i>al-Sâ’a</i> et la notion du temps.....	79
3-2. Résurrection et Jugement dernier .....	80
1. La notion du mal et du bien .....	87
2. La notion de responsabilité .....	89
3. La notion de qaḍâ’ et de qadar .....	94
A. Al-qaḍâ’.....	95
B. Al-qadar.....	96
4-2. Paradis et Enfer.....	97
1. Le terme <i>ṣirâṭ</i> .....	101
2. Le Paradis.....	102
3. L’Enfer.....	110

## TROISIÈME PARTIE

III. L’Au-delà dans la pensée religieuse musulmane.....	115
1-3. Le cadre général de la pensée théologique et mystique.....	115
2-3. L’Au-delà dans le discours théologique .....	117
1. L’Au-delà chez les mu’tazilistes.....	117
2. Al-Ash’ariyya .....	120
3-3. L’image de l’Au-delà chez les mystiques.....	121
1. Asad Ibn Mûsâ.....	122
2. Al-Ghazâlî.....	125
3. Ibn ‘Arabî.....	134
CONCLUSION GENERALE.....	141
BIBLIOGRAPHIE GENERALE.....	145
INDEX GENERAL .....	153
Les mots clés.....	157

## INTRODUCTION

Dans sa *Muqaddima*, *Ibn Khaldûn* avance ceci : « L'intellect est une balance juste, qui nous donne des indications correctes, sans erreur.

Mais on ne doit pas s'en servir pour peser des matières telles que l'unité de Dieu, l'au-delà, la vérité du prophétisme, le caractère réel des attributs divins, ou tout ce qui est hors de portée. Ce serait vouloir l'impossible. Ce serait agir comme quelqu'un qui, voyant une balance à peser l'or, voudrait s'en servir pour peser les montagnes : cela n'empêche pas la balance d'être juste. ».

Les propos d'*Ibn Khaldûn* cités précédemment<sup>1</sup> soulignent à la fois la valeur de l'intellect et ses limites et indiquent, d'ores et déjà, le caractère insondable du monde de l'au-delà qu'il serait vain de tenter de le comprendre en ayant uniquement recours à l'intellect. Son approche, au demeurant, sera faite ici, sur la base des textes scripturaires, (le Coran et la Sunna) et culturels.

Le terme de l'au-delà renvoie dans l'inconscient collectif des musulmans à des notions complexes. Entre ces notions existent diverses corrélations, lesquelles constituent ce que nous avons désigné dans le titre de notre travail par la représentation musulmane de l'au-delà. Cette représentation, varie, cependant, selon que l'on se place du côté de la doctrine musulmane classique ou du côté de la pensée spéculative. En règle générale, l'au-delà est souvent apprécié par opposition à l'en-deçà, la vie terrestre.

Le point de départ de notre réflexion sur l'au-delà a été une suggestion de *Louis Gardet* : « On pourrait appeler la croyance commune en ses représentations (de l'au-delà) les plus sobres, telle que l'évoquent les traités de sciences religieuses. »<sup>2</sup> Mais, l'une des questions préliminaires qui nous a préoccupés c'est le passage d'une langue à une autre, voire d'un univers à un autre. Comment traduire, *yawm al-âkhira*, en l'au-delà ?

Il est à rappeler que le terme au-delà n'a été utilisé dans la langue française qu'à partir de 1866, il exprimait : ce qui est après la mort, les réalités supposées êtres après la mort selon les religions et les philosophies<sup>3</sup>. Alors qu'auparavant, on utilisait en latin *de bono mortis* pour signifier l'après la mort. Le terme eschatologie était plus utilisé en langue française. En langue arabe, on a recours plus à *al-âkhira*. Ce dernier terme provient d'*âkhir* qui veut dire le dernier ; *âkhira*, est le féminin d'*âkhir*. On l'associe à *Yawm* dans « *Yawm al-âkhira*, Dernière demeure<sup>4</sup>, par opposition à la vie d'ici-bas, *al-dunyâ*. »

En Islam, ce qui est visé dans cet antagonisme c'est essentiellement la séparation des deux champs par une ligne qui établit une symétrie irréductible. Cette ligne est exprimée en langue arabe par le terme de *Şirât*<sup>5</sup>. Ainsi les deux champs semblent définir deux mondes

---

<sup>1</sup> Traduction Vincent Monteil, Sinbad, Beyrouth, 1967, p. 8.

<sup>2</sup> Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 95.

<sup>3</sup> Dictionnaire culturel en langue française, Robert, p. 636.

<sup>4</sup> E.I<sup>2</sup>, I, 335.

<sup>5</sup> Ce terme se réfère à un univers conceptuel que nous reproduirons plus tard dans le développement de notre travail.

incompatibles, la vie sur terre ou l'en-deçà et la vie après la mort ou l'Au-delà. En fait ceux-ci ne s'appréhendent qu'à partir de l'antagonisme Paradis/Enfer. La mort s'impose aussi comme une ligne de passage indiquant un sens unique, mais aussi une sorte de pont qui permet un passage sans retour de l'en-deçà vers l'Au-delà. Elle délimite ainsi une espèce de vie qui pourrait se retrouver des deux côtés de cette ligne de démarcation.

L'idée de l'Au-delà se trouve, en effet, déjà présente dans les premières prédications de *Muhammad* à la Mekke. Elle y est nommément citée sous la notion arabe de *Yawm al-âkhira*, *Yawm al-dîn* et *Yawm al-ba'th*. D'autres notions coraniques en viennent renforcer le contenu, tels que *Yawm al-ḥisâb*, le Jour du jugement ; *Yawm al-nashr*, *Yawm al-ḥashr*, le Jour de la résurrection, etc. Ainsi formulés, ces notions, donnent, d'ores et déjà, quelques indications, en effet, sommaires, sur l'existence d'un Au-delà dans le credo musulman, et instaurent, de fait, les bases même de la pensée eschatologique musulmane. Une vision claire de Dieu est annoncée dans le Coran, mais les commentateurs, selon leurs écoles et leurs milieux religieux, lui donnent diverses réponses sans pouvoir la définir. Une minorité de musulmans, comme les mystiques par exemple, pense que les descriptions matérielles du paradis sont le symbole d'une félicité spirituelle d'un autre ordre. Quant à la responsabilité de l'homme, elle se trouve nettement, bien qu'implicitement, admise dans les textes sur le jugement.

Les hommes, d'après les sources principales de l'Islam, en l'occurrence le Coran et la Sunna, faits et dires du Prophète, seront jugés selon leurs actions. Le désir du bon musulman est que le poids de bonnes actions l'emporte sur celui des mauvaises dans la balance, *al-Mizân*, du jugement. Le péché irrémédiable, en fait, le seul péché mortel pour la plupart des exégèses de l'Islam, est le *shirk*, le crime d'associer à Dieu d'autres divinités. L'homme qui l'a commis perd le bénéfice de toutes ses bonnes actions qui, de ce fait, n'ont plus de valeur.

La foi en l'Au-delà est à mettre en rapport avec les sentiments familiaux les plus chers. L'Au-delà est évoqué à la mort de tous les parents et amis. Il est profondément enraciné dans les masses musulmanes et s'exprime différemment suivant les contrées, en liaison souvent avec les anciennes traditions locales. En pays arabe et turc, on trouve fréquemment gravée ou peinte sur les tombes, cette inscription :

« *Tout ce qui se trouve sur la terre périra, mais la face de ton Seigneur demeurera, majestueuse et noble* »<sup>6</sup>.

Ce passage du Coran nous oriente déjà sur la valeur que représente la vie d'ici-bas, aux yeux du créateur. Il s'agit d'une demeure éphémère contrairement à la vie de l'au-delà qui est éternelle. Il est formulé dans le Coran ce qui suit : « La vie de ce monde n'est qu'une jouissance éphémère. La vie future est la demeure de la stabilité »<sup>7</sup>.

Ce sera, donc, sur la base des données coraniques et des traditions du Prophète que l'on essaiera de saisir les fondements de la pensée musulmane de l'Au-delà. Il est vrai, compte tenu du caractère général et sporadiques des informations que nous fournissent ces deux sources principales de l'Islam que l'on étende notre recherche à l'ensemble des sources traitant du sujet, aussi bien théologiques que mystiques.

Notre travail s'inscrit dans le cadre d'une analyse thématique et philologique. Il suivra l'étymologie des mots et procédera à des impressions des textes en cherchant à éviter la confusion, mais attachera une attention particulière au milieu socio-historique arabo-islamique.

Notre bibliographie se veut sélective. D'abord, nous avons évité de tomber dans le développement apologétique que présentent de nombreux ouvrages de vulgarisation à caractère théologique.

---

<sup>6</sup> Cor. LV, 26.

<sup>7</sup> Cor, XL, 39, traduction par Denise Masson, Gallimard, Paris, 1980. p. 624.

Pour la période préislamique, les travaux de *Toufic Fahd* sur le « *Panthéon arabe* » et « *La Divination arabe* » restent pour nous incontournables dans l'éclairage et l'interprétation de ce thème. L'ouvrage de *Mohamed Abdesslem*, sur le thème de la mort dans la poésie arabe, présente aussi une aide d'importance pour nous. Par son échantillon de mille sept cents vers présente une bonne matière pour le thème de notre sujet bien qu'il reste plus un travail littéraire qu'une étude complète sur l'Au-delà.

Concernant la période islamique, le livre de *Soubhi El-Saleh* sur la vie future selon le Coran expose les descriptions coraniques des délices et des tourments du Paradis et de l'Enfer. Malgré son intérêt, il ne procède pas à une confrontation systématique des données coraniques. Par ailleurs, nous avons puisé énormément dans le premier chapitre de l'ouvrage d'*Heidi Toellé*, le Coran revisité : le feu, l'eau, l'air et la terre. Il demeure une analyse figurative riche d'abord dans le thème de Paradis et de l'Enfer. Les travaux anglo-saxons de *Raynar Eklund*, de *Jan Idelman Smith* et *Yvonne Yazbeck Haddad*, et surtout *Thomas J. O' Shaughnessy* sur l'Au-delà, l'eschatologie, en Islam restent très utiles pour l'étude détaillée des traités théologiques en général, mis à part celui d'*O' Shaughnessy* sur le Coran. Il est à relever que l'ensemble des travaux a mis plus en relief le thème du Paradis et de l'Enfer et n'ont guère détaillé les phases de l'Au-delà, mis à part la contribution d'*Edgard Weber* sur la notion de résurrection dans le Coran<sup>8</sup>.

La spécificité de notre travail réside dans le fait qu'elle constitue une synthèse qui expose les différentes étapes et les divers itinéraires de la mort à « la vie éternelle ».

L'idée de l'Au-delà n'a pas pu susciter une adhésion complète de la majorité des Anciens Arabes, sachant que dans le milieu préislamique, les textes scripturaires, juifs et chrétiens étaient connus. Avec l'avènement de l'Islam, le Coran et le *Ḥadīth* ont apporté une tonalité particulière à l'Au-delà qui devient le pivot dans la prédication du Prophète. Par la suite, la théologie musulmane, comme d'*al-Ghazālī* et d'autres, l'examinera en détail.

Nous tâcherons dans cette étude de présenter un tableau succinct des croyances des anciens Arabes de la *Jāhiliyya* et spécialement tout ce qui a trait de près ou de loin à la notion de la mort et de l'Au-delà, comme nous montrerons la spécificité de la contribution musulmane relative à l'Au-delà. Nous examinerons d'abord sa nature, son étendue, son épaisseur et sa valeur. Ensuite, nous brosserons un tableau des manières dont l'Islam a évoqué l'Au-delà. Enfin, nous nous arrêterons sur les étapes, les itinéraires, les caractéristiques et les préoccupations. Mais ce qui est caractéristique de l'Islam, c'est l'énumération des acteurs de l'Au-delà, Anges, Djinns, Satan, etc., qui veillent aux divers passages et rites. Notre examen s'inscrit dans un tissage des contours de l'imaginaire, certes, Arabo-islamique, mais véhicule aussi un message universel en intégrant l'héritage des autres civilisations anciennes.

Pour mener à bien notre travail, nous avons esquissé un plan qui s'articulera autour de trois parties distinctes. Dans la première partie nous aborderons la conception de l'au-delà chez les anciens Arabes de la période préislamique. A l'occasion des chapitres que renfermera cette partie, nous parlerons des croyances des Arabes relatives à l'au-delà en relation avec leurs pensées religieuses. Il y sera abordé le thème de la mort et des rites qui l'entourent ainsi que le culte des morts. Nous verrons que l'environnement caractéristique de l'Arabie préislamique, notamment la vie du nomadisme ne pouvait encourager ses usagers à se hisser au-delà de leur quotidien d'ores et déjà semé d'embûches. Leur abord de l'invisible est lié à des nécessités pratiques. Sa dévotion, sa spiritualité, tout ceci, est intimement lié à ses attentes séculaires et quotidiennes. Néanmoins, quelques groupes possédaient du reste une certaine idée de l'au-delà.

Dans la deuxième partie, il sera question d'aborder la conception musulmane de l'au-delà à travers les textes fondateurs qui sont le Coran et la Sunna. Nous suivrons cette thématique et son développement dans le Coran à travers la chronologie du *Tanzīl* ou révélation. Une large

---

<sup>8</sup> Edgard Weber, *Attestation de la notion de résurrection dans le Coran*, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1984.

place sera accordée à la terminologie. Les diverses étapes seront étudiées : le *ṣirâṭ*, littéralement la voie, le chemin, etc., la résurrection, le jugement, le paradis et l'enfer. L'évocation de certains thèmes s'imposait illico : le bien et le mal, la responsabilité ainsi que le *qaḍâ'* et le *qadar* le concept du péché et de la récompense, le *Mizân*, cette fameuse balance cosmique qui servira à peser les actions humaines.

En effet, la place qu'occupe la thématique de l'au-delà dans la pensée théologique et mystique musulmane nous conduira, tout naturellement à nous y intéresser et tout particulièrement à *al-Ghazâlî* et *Ibn 'Arabî*. Le contexte historique qui a engendré cette littérature théologique sera pris en compte lors de cette troisième partie.

# **PREMIÈRE PARTIE**



# I

## La conception de l'au-delà chez les Arabes<sup>9</sup> avant l'Islam

### 1-1. La croyance des Arabes

La vie religieuse en Arabie préislamique, particulièrement au Hijaz et en Arabie centrale qui constitue le berceau de l'Islam, au VI<sup>ème</sup> siècle était très complexe. Les chercheurs ont déjà souligné le caractère idolâtrique du culte des anciens Arabes. Les croyances et les rites qui constituent leur culte semblent appartenir à des phases différentes de l'évolution religieuse. Nous pouvons y distinguer tout d'abord que le monothéisme s'y était déjà implanté. Le culte des pierres dressées (*Al-anṣâb*), la croyance aux djinns et les nombreuses pratiques tels que le port des amulettes ou le recours aux bons offices des sorciers, révèlent un fond ancien de polydémonisme. L'Arabie se sentait entourée de puissances mystérieuses et ne parvenant pas à les comprendre, les craignait et les vénérait. Autour de certains arbres, de certaines sources et de certains rochers se sont constitués des sanctuaires locaux qui marquaient l'accession de l'Arabe au polythéisme. Il paraît que le culte était identique pour tous. Il consistait surtout à faire des offrandes aux dieux et à leur sacrifier des bêtes. Il comportait aussi des circumambulations autour du sanctuaire. Il se caractérisait enfin par le rôle secondaire du *kâhin* qui était plutôt un devin qu'un prêtre. Le fidèle accomplissait lui-même les rites et particulièrement, le sacrifice n'avait besoin d'aucun intermédiaire pour entrer en contact avec la divinité.

La naissance de l'Islam en Arabie nous conduira à nous interroger dans cette partie sur les croyances des Arabes, en général, et sur l'au-delà, en particulier. L'étude de cette partie nous paraît d'une grande importance, car il permet la mise en exergue de la particularité relative à la tonalité de l'Islam concernant l'Au-delà. En effet, l'idée de l'au-delà, chez les Arabes, semble s'arrêter au seuil de la tombe, bien que quelques brèves allusions à une vie après la mort soient soulignées.

Il est à signaler que les Arabes vivaient dans un milieu précaire : « L'Arabie demeure, en effet, un espace peu hospitalier où le nomade est souvent amené à faire face aux innombrables périples et dangers qui le guettent. Dans l'immensité de l'espace du bédouinisme, la vie individuelle en dehors de la tribu est à peine concevable voire impossible, à moins de se grouper en bandes d'individus errants dans le désert, comme fut le cas des *ṣa'âlik*<sup>10</sup>, considéré comme des hors la loi. Une tendance à l'égoïsme et l'individualisme<sup>11</sup> semble caractériser ces nomades »<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Les Arabes dont il est question ici renvoient aux païens d'entre eux.

<sup>10</sup> Selon Ahmed Serghini : « Les *ṣa'âlik* constituent la première opposition politique à l'ordre établi dans l'Arabie préislamique. », *L'Institution judiciaire musulmane, origines et évolutions*, Thèse de doctorat, Strasbourg, 2007, p. 102, 103.

<sup>11</sup> *Joseph Chelhod* dans son ouvrage consacré au droit dans la société bédouine explique l'individualisme qui a souvent distingué le nomade par une sorte de prédéterminisme lié à la nature de l'environnement dans lequel se meut l'habitant du désert. « Si, au départ, dit-il, on trouve chez les adeptes du nomadisme un puissant esprit communautaire suscité par le sentiment de dépendance et le désir de retrouver des visages amis, ce même mode

Cette période est qualifiée en Islam par le vocable de *Jâhiliyya*. Dans l'acception islamique, il renvoie au sens littéral à l'ignorance qui a une liaison avec notre thème de l'Au-delà :

« Ils disent : il n'y a pour nous que notre vie présente : nous vivons et nous mourons. Seul le temps qui passe nous fait périr ». Ils ne détiennent aucune science de tout cela ; ils ne se livrent qu'à des conjectures. »<sup>13</sup>.

D'après *al-Shahrastâni*<sup>14</sup>, ce verset concerne un certain groupe de *Mu'attîla* sur lequel nous reviendrons par la suite.

Il est à signaler que le mot '*ilm* signifie : « connaître les repères du chemin » et que cette science du *dîn* est différente de la connaissance divinatoire qui repose sur *al-'irâfa*, *al-'iyyafa*, *al-zajr*, *al-qiyâfa*, *al-ṭibb* et *al-sihr*. Dans la conception islamique, Dieu connaît l'ensemble de sa créature :

« Dieu a institué la Ka'ba Maison sacrée édifée pour les hommes – le mois sacré, l'offrande, les guirlandes, afin que vous sachiez que Dieu connaît ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre et que Dieu connaît toute chose. »<sup>15</sup>

« Les incrédules disent : l'Heure ne nous surprendra pas » dit : « Bien au contraire, par mon Seigneur, elle viendra sûrement à vous ! » Mon Seigneur connaît le mystère incommunicable : le poids d'un atome ne lui échappe ni dans les cieux, ni sur la terre ; il n'y a rien de plus petit ni plus grand que cela qui ne soit inscrit dans un Livre explicite, afin de récompenser ceux qui auront cru et qui auront accompli des œuvres bonnes. »<sup>16</sup>

Dieu connaît donc la date de la fin du monde. L'Islam insiste sur le fait que Dieu est :

« Le connaisseur du monde invisible et visible » : « '*âlim al-ghayb wa al-shahâda*. »<sup>17</sup>.

Dieu possède la science de la certitude ou savoir certain, '*ilm al-yaqîn* et qu'Il est détenteur de vérité, *ḥaqq al-yaqîn*, donc l'opposition est nette entre '*ilm* science et conjecture, *zan*. L'Islam se prévaut du côté de '*ilm* et qualifie la période de *Jâhiliyya* de conjecture, *zan*. Telle semble la vision qui est derrière le qualificatif de la *Jâhiliyya*, mais il demeure que les croyances des Arabes sont à étudier en rapport étroit avec leur milieu naturel qui est l'espace du bédouinisme. Il est à exclure, d'emblée, l'existence d'une forme quelconque de prosélytisme religieux chez les Arabes. L'absence de dévouement des Arabes au divin est déjà mis en exergue par le Coran, lorsqu'il cite : « Les bédouins, *a'râb*, sont les plus enclin à la mécréance et à l'hypocrisie. ». Chez ces bédouins des déserts, le sens du divin y est, donc, absent, et ce qui domine n'est pas un polythéisme, mais ce qu'on pourrait appeler, polydémonisme. Le bédouin ne croit pas en telle ou telle divinité qui serait maîtresse de la foudre ou du vent, ou qui veillerait sur le destin des hommes de la tribu ; il craint les puissances supérieures qui l'entourent,

---

d'existence favorise aussi le morcellement de la tribu par cela même qu'il l'oblige à se disperser pour trouver de quoi nourrir ses troupeaux. Quel que soit le degré de cohésion entre ses membres, ajoute *Chelhod*, celle-ci est constamment tenue en échec par les inévitables différents et les éternelles disputes à propos des pâturages et des points d'eau. ». *Joseph Chelhod*, cité par *Ahmed Serghini*, Ibid. p. 50. Le nomadisme, insiste à dire *Chelhod* : « bien que cela semble évident, condamne donc ses adeptes à vivre plus ou moins en solitaires. Cet isolement, à la fois physique et moral, trempe leurs caractères et leur apprend à ne compter d'abord que sur eux-mêmes. Mais il développe en même temps chez eux un individualisme farouche qui se refuse aux concessions et ne recule que lorsque les intérêts supérieurs du groupe sont directement menacés. ». Ibid. p. 50. « Dans cette étendue espace du bédouinisme, il est vrai, la dualité entre solidarité et individualité, rivalité et union consanguine, morcellement et cohésion devient une réalité récurrente et nécessaire pour la survie des individus et des groupements. Toute l'organisation du bédouinisme est construite autour de cette ambivalence. ». Ibid. p. 50.

<sup>12</sup> Ibid. p. 50.

<sup>13</sup> Cor. XCIV, 24.

<sup>14</sup> *Al-milal wa al-nihal*, II, 433.

<sup>15</sup> Cor. IV, 97.

<sup>16</sup> Cor. XXXIV, 3,4.

<sup>17</sup> Cor. IX, 94.

les démons. La grande pierre semble tenir une place prépondérante, au point d'être devenue un sanctuaire et non pas seulement un lieu sacré. C'est une pierre de forme cubique que Ptolémée décrit dans sa *Géographie*, au II siècle de notre ère, sous le nom de *macoraba*. Le texte de Ptolémée laisse à penser qu'il y avait alors, près de la *Mekke*, ville étape sur la route des aromates, un sanctuaire où l'on adorait un ou plusieurs dieux et, vraisemblablement, une pierre sacrée. La fameuse Pierre Noire de la *Mekke*, qu'on appelle aussi la *Ka'ba*, était un bétyle de forme cubique, isolé ou encastré dans la maçonnerie d'un sanctuaire primitif où l'on adorait non seulement la divinité tutélaire de la *Mekke* au III siècle, à savoir *Hubal*, mais aussi bien d'autres idoles, dont les bétyles entouraient le sanctuaire. A propos de la Pierre Noire *Ibn Hishâm* cite : « Dans chaque maison, les habitants prenaient une idole, *şanam*, qu'ils adoraient. Toutes les fois qu'un homme entre eux partait en voyage, la dernière chose qu'il faisait avant son départ et la première à son retour était de la toucher... On prétend que le culte des pierres parmi les fils d'*Isma'îl* doit son origine au fait qu'on quittant définitivement la *Mekke*, devenue étroite pour eux, cherchant à être au large dans les pays, chaque famille emportait avec elle une pierre de *haram*, en signe d'attachement au culte de ce dernier. Là où ils échouaient, ses membres posaient cette pierre et accomplissaient autour d'elle les processions, comme cela se faisait à la *Ka'ba*. Cet usage évolua chez eux de telle sorte qu'avec la succession des générations, ils étaient parvenus au point d'adorer les pierres qu'ils trouvaient belles et qui leur plaisaient ; ils oublièrent ainsi leur passé et échangèrent la religion d'Abraham et d'*Ismâ'il* contre le culte des idoles, *awthân*, en adoptant les erreurs des peuples qui les avaient précédés. Ils conservèrent, cependant, quelques pratiques du temps d'*Abraham*, tel que le culte de la Pierre Noire. »<sup>18</sup>

Selon la tradition, il y aurait eu trois cent soixante idoles autour de la *Ka'ba* et, parmi elles, *Hubal* ainsi que des divinités citées dans le Coran : *al-'Uzza*, *al-Lât*, *manât*. Les travaux de *Toufic Fahd*<sup>19</sup> demeurent la référence dans l'étude de ces divinités. Dans ce chapitre, nous étudierons, les trois divinités féminines célèbres à côté de *Hubal*, tout comme, nous retiendrons l'étude sur *Allâh* qui reste un concept assez ambiguë dans l'inconscient collectif des Arabes.

## 1. Le Panthéon arabe et divinités<sup>20</sup>

Nous avons porté le choix sur quelques figures de ce panthéon en raison de l'idée avancée par *Toufic Fahd* : « Les Arabes semblent avoir perçu la nature de leurs dieux par la « voie physiologique » beaucoup plus par la voie mythique... Les dieux de ce panthéon sont sortis des réalités de l'existence et non de l'imagination affabulatrice des poètes et des prêtres. Ils sont des manifestations du divin et non le divin lui-même au visage voilé et toujours inaccessibles. »<sup>21</sup>. Il semble que leur polythéisme a substitué au culte de la divinité celui de

<sup>18</sup> Cité par *Toufic Fahd*, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*, Paul Geuthner, 1968, p. 27.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> *Francisco Gabrieli*, en parlant de la croyance des Arabes dit que : « Les Arabes païens adoraient des divinités qui formaient un vaste panthéon et auxquelles était subordonnée une légion de démons et de génies bons ou mauvais, *jinn*, divinités dont les traits étaient à peine esquissés. Certaines, surtout chez les Arabes méridionaux et en général dans tout le territoire possédaient une nature astrale, par exemple *Allât*, *l'Ahlât* d'Hérodote, divinité féminine du soleil et d'*al-'Uzza*, litt. La Très Glorieuse. D'autres divinités personnifiaient des idées abstraites, comme *Manât*, déesse du mauvais destin et de la mort, ou *Wadd*, dieu de l'Amour. D'autres encore avaient une importance exclusivement locale, telles ces idoles adorées dans la *Ka'ba* à La *Mekke* et que surpassait *Hubal* le vénéré. ». *Ed Pocoke* commentait un extrait de la chronique de la *Barbaresque* considérait de nombreuses tribus arabes comme des astrolâtres, comme par exemple la tribu « *Himyar* » adorait le soleil, « *Kinâna* » la lune, « *Thaqif* » adorait la planète Venus « *Allât* ». D. Nielsen a étendu ce caractère astral à toutes les religions sémitiques dont les aspects fondamentaux se reflètent dans les religions arabes. Mais pour lui les astres divinisés se limitent à trois : la lune, le soleil et venus. Ils forment la famille céleste, le père étant la lune, la mère, le soleil, et le fils, Venus. Le culte des bétyles et des arbres renvoie à des noms de lieux et à des arbres consacrés.

<sup>21</sup> *Le Panthéon*, op.cit. 252.

ses noms et attributs. Il est à signaler que la figure de *Dû al-Khalâsa* a été exploitée dans l'eschatologie musulmane, c'est ainsi qu'on donne au « Jour de la parousie » de l'Antichrist, le jour du *yawm al-khalâs*. D'autre part un *ḥadith* avance que *Dû al-Khalâsa* sera adoré à nouveau à la fin du temps<sup>22</sup>.

Nous avons retenu cinq idoles qui étaient vénérés et largement connus dans l'Arabie centrale, même si les Arabes pratiquaient l'hénothéisme à savoir que chaque tribu adorait son idole locale. Cette matérialité avait comme conséquence une proximité.

Le Panthéon arabe est l'ensemble des divinités et de cultes. Leur multiplicité et l'incertitude qui plane encore sur leur nature, leur origine, leur signification ou leur rôle, ne permettent pas encore de les présenter d'une manière exacte. Les auteurs qui les ont étudiées partent souvent eux-mêmes d'observations qui les conduisent à formuler des hypothèses. Ce qui demeure, toutefois, important, c'est la représentation de ces divinités par les Arabes eux-mêmes, quant aux aspirations investies dans leur signification et dans leur rôle, car la divinité est avant tout pour eux, la réponse immédiate à une demande précise. Ces divinités obéissent donc à une classification et surtout à certaines exigences fondamentales qui constituent leurs caractéristiques générales, telles que l'endroit où elles se trouvent, ses fonctions au sein de la tribu et son rang par rapport aux autres divinités. Cela explique le nom de certaines divinités liées souvent au caractère physique de la localité ou de la région mais aussi à un regroupement fort d'un certain nombre de tribus menacées par leurs ennemis. : *Al-'Uzza*, une des plus importantes déesses de la triade féminine arabe, semble porter le nom d'une montagne. De la même manière, *Hubal*, autre dieu prééminent a vu son culte se développer d'une manière importante à la *Mekke* surtout parce qu'il scellait l'union tribale conclue entre les *Qurayshites* et les *Kinâna*.

### A. La triade arabe

#### – Allât

*Allât* semble se distinguer par son antériorité et la grandeur du territoire arabe où elle était adorée. Elle est avant tout l'idole de *Thaqîf*, à *Ta'if*, une ville à trois journées de marche de la *Mekke*, sur la route du Yémen. C'était la déesse des pasteurs et des caravaniers du *Najd*, mais aussi celle de la fertilité et de la jalousie. *Allât* à *al-Tâ'if* était représentée par une pierre blanche par opposition à la Pierre Noire de la *Mekke*. Jadis *Allât* était mère des dieux, *rabba* et divinité prépondérante de l'Arabie mais devant l'ascension économique de la *Mekke* et le déclin de la ville d'*al-Tâ'if*, *Allât* perdit sa prépondérance. Le rôle d'*Allât* semble émerger des diverses étymologies qui lui ont été attribuées (étymologies plus légendaires que réelles). Son origine sémitique paraît comme certaine. Elle est présentée comme la fille de *ba'la*, déesse de la fertilité épouse de *ba'l'*<sup>23</sup>. *Wellhausen* parle d'une forme « *al-ilâhât* » ou *Ilâha*, terme attribué généralement au soleil, car les Arabes, dit-il, *Allât* » comme « *rabba* » ou encore « la mère de Dieu »<sup>24</sup> par contre *Ibn al-kalbî* la considère comme la fille d'*Allâh*, mais : « les auteurs arabes sont unanimes à en faire dériver le nom de latta « mélanger, pétrir, en parlant du *sawîq*, farine d'orge surtout, rarement de froment, ou orge décortiqué et grillé, dans *sawîq* il y a de plus l'idée de « pétrir avec du beurre » ; ce qui laisse entendre, dit *Fahd*, qu'il s'agissait d'une sorte de gâteaux qui était fabriqué et distribué auprès du rochet carré représentant la divinité, laquelle, comme c'est fréquemment le cas n'était pas connu par son vrai nom. »<sup>25</sup>. La même légende est reprise par *Ibn al-Kalbî* selon laquelle *Allât* était tout simplement une pierre carrée auprès de laquelle on préparait des gâteaux pour les pèlerins<sup>26</sup>. La troisième légende renvoie à

<sup>22</sup> Ibid. p. 64.

<sup>23</sup> T. Fahd. op. cit. p. 111.

<sup>24</sup> Ibid. p. 119.

<sup>25</sup> *Le Panthéon de l'Arabie*, op. cit. p. 111, 112.

<sup>26</sup> Ibid, p. 111, 112.

l'auteur de la réorganisation de Panthéon arabe, 'Amr Ibn Luḥayy, le maître incontesté de *Thaqîf*. *Allât* était apparemment un homme de cette tribu. A sa mort, 'Amr prétendait qu'il était toujours vivant. Il ordonna alors la construction d'un sanctuaire autour du défunt qui prit alors le nom d'*Al-lât*.

#### – Al-'Uzza

Elle était principalement la déesse des *qurayshites*. La place exceptionnelle de la *Mekke*, due aux *Qurayshites*, a fait d'*al-'Uzza*, divinité tutélaire de cette ville avec *Hubal*, la principale divinité arabe à l'époque préislamique. Son nom signifie, la puissante, et son sanctuaire était situé à *Nakhla*, sur la route qui mène de la *Mekke* à *al-Ṭâ'if*, elle était aussi vénérée par les *Lakhmides*, une tribu arabe du Nord. *Al-'Uzza* disputait la prédominance régionale à *Allât*. Elle s'imposait comme étant la « mère des dieux », assimilée à la terre mère garantie de la continuité tribale. Le terme d'*al-'Uzza* représentait la même valeur que celui d'*Allâh* dans le sanctuaire *mekkois*. Mais son importance provenait surtout de sa qualité de vierge. En effet, plusieurs divinités portaient le nom de vierge, synonyme de pureté. Elles étaient appelées les filles d'*Allâh*. *Zuhayr Ibn al-Jannâb* désignait la *ka'ba* comme la fille d'*Allâh*. Le même terme évoque également l'idée d'union et de foule. Les termes « *al-jum'* » et « *jm'* » symbolisent la femme en tant que vierge, intacte, non déflorée<sup>27</sup>, faite pour assurer une union familiale et sociale basée sur la pureté et l'intégrité. Toutes ces significations semblent affectées, comme dans le cas d'*Allât*, par des origines légendaires. Selon *Ibn 'Abbas* rapporté par *Ibn al-Kalbî*, *al-'Uzza* n'était en réalité qu'un *jinn* femme qui se transformait trois fois par jour à l'intérieur d'un palmier. *Yaḳût* parle simplement d'un arbre<sup>28</sup>. *Fahd* propose le nom d'une montagne en se basant sur le fait que plusieurs divinités portaient le nom de régions ou de montagnes.

#### – Manât

Les *Yathribains*, les habitants de Médine, adoraient *Manât*, une très vieille divinité sémitique que l'on considère comme une variante onomastique de la déesse *Astarté*, *'Ishtâr*, déesse de la fortune et du destin, elle avait son sanctuaire à une quinzaine de kilomètres de *Yathrib*. Les *Yathribains* considéraient comme inachevé le pèlerinage à la *Mekke* tant qu'il n'était pas allé se raser la tête devant la Pierre d'*al-Manât*. Elle était, par excellence, la déesse des Arabes du Nord. *Manât* possédait son site sacré à *al-Mushallal* à *Qudayḍ*. Rappelons ici que la notoriété de *Manât*, comme celle d'*Allât*, et due à la réforme religieuse de « 'Amr Ibn Luḥayy qui remplaça le culte des bétyles par celui des idoles. Il semble que c'est lui qui a importé cette statue du Nord d'Arabie. 'Amr Ibn Luḥayy était le fondateur de la tribu de *khuzâ'a*, qui aurait régné sur la *Mekke* avant l'Islam. 'Amr Ibn Luḥayy, selon les écrits ultérieurs, aurait perverti la religion d'Abraham, c'est-à-dire, le monothéisme et installé des idoles autour de la *Ka'ba*, dont *Hubal*.

L'origine de *Manât* semble provenir de deux noms portés par la déesse *Ishtar* ou « *Menû-tum* » devenue en arabe « *Manât* » ou « *Mana(w)ât* ». Par ailleurs, la racine « *m. n. w* » ou « *m. n. w. y* » indique la signification de cette déesse. Dans l'ensemble des langues sémitiques, cette racine renvoie au sens de sort ou destin. *Manât* signifierait alors *maniyya*, « compter les jours de la vie et donner à chacun sa part » vitale.

Comme les deux premiers de la triade, *Manât* portait aussi le titre de *Rabba* et *Ṭaghiya*. Cette importance faisait que le pèlerinage était considéré comme incomplet pour ses partisans tant que le dernier culte ne lui soit rendu. Les pèlerins fatigués par l'épreuve du pèlerinage venaient se reposer auprès d'elle, accomplissaient leurs toilettes et se rasaient tout particulièrement la tête en signe de vénération pour elle. Il est possible qu'*al-'Uzza* était une montagne d'après *Fahd*<sup>29</sup>. Le sens d'*al-'Uzza* semble provenir de sa virginité. C'est l'image de la pudeur et de la pureté

<sup>27</sup> Dans la *Jâhiliyya*, ce jour s'appelait *al-'uruba*, du syriaque '*arubt*, traduction du syriaque rapprochée de *jum'*.

<sup>28</sup> Cité par *Fahd*, *Le Panthéon*, op. cit. p. 165.

<sup>29</sup> Op. cit. p. 172.

(femme pure). Un autre détail va dans ce sens : le terme *jum'* qui a donné le terme *al-jumu'a*, le jour du vendredi, désigne « femme vierge, intacte, non déflorée » qui s'appliquerait en l'occurrence, à Vénus. L'expansion du culte de Vénus chez les Arabes est un fait largement attesté par les auteurs syriaques et byzantins depuis le Vème siècle. En fait, la *Ka'ba* était nommée *bunayya*, jeune fille, fillette. Le sens donné à la *Ka'ba* par *Zuhayr Ibn Janâb* produit la même signification « sans notre générosité, vous ne seriez retournés à une vierge que j'ai nommé la pudeur ». Pour *Fahd*, la pudeur signifie abondance, pluie. La deuxième partie du vers signifie alors aller « vers une vierge dont le privilège est de donner « l'abondance ou la pluie ». Cette explication semble se rapporter à Vénus dont le rôle, chez les arabes comme chez les Grecs, indique le changement de saison et de la température, c'est-à-dire la maîtresse du temps. Comment *Fahd* arrive à cette interprétation ? Cet auteur dit : « Ce qui confère une certaine probabilité à notre interprétation, c'est que les trois épiphanies de Vénus, à savoir *Allât*, *al-'Uzza* et *Manât* étaient appelées *banât Allâh*. D'après *Ibn Al-Kalbî*, *Allât* et *Manât* sont dites « les deux filles » qui prédominaient alors et le nom de « vierge » donné à la *Ka'ba* par *Zuhayr Ibn Janâb* comme nous venons de le voir. Il faut souligner et interpréter le rôle de la vierge en tant que fantasmes indispensables dans la qualité d'une divinité. C'est une projection qui nécessite un retour. *Allât* joue à la fois un rôle moral utilitaire.

La signification de la triade féminine arabe représentant les trois faces de Vénus. Vénus est d'abord l'étoile du soir qui joue le rôle de guide des nomades et des caravanes et correspond à *Al-'Uzza*. Titre le plus élogieux de la déesse et non loin de la « mère des dieux ». On peut l'assimiler à la terre mère qui commande la fécondité et le phénomène de la génération. Vénus est aussi l'étoile du matin présidant aux changements des saisons et dispensatrice de la pluie et de la fertilité. Vénus : jouant le rôle de fortune, sort et avenir. Explication issue des spéculations astronomiques sur les effets fastes et néfastes des deux premières faces. Cette face correspond à *Manât*, déesse universelle du sort et protectrice des cités. Aussi, conformément à l'opinion qui se dégage des écrits syriaques et byzantins touchant le paganisme arabe, le culte de Vénus prédominait en Arabie centrale. Il n'était pas le seul. *Al-'Uzza*, déesse, tutélaire de *Quraysh*, avait son sanctuaire à *Hurad*, le long de la route menant de La Mekke à l'Irak. Autour de l'arbre où résidait l'idole, on avait aménagé une enceinte sacrée appelé *Suqâm*<sup>30</sup>. *Manât*, rocher vénéré par les *Aws* et les *khazraj* avait son sanctuaire à *Qudayd* entre La Mekke et Médine<sup>31</sup> et *Allât*, pierre carrée, idole des *Thaqîf* à *Tâ'if*.

## B. Hubal

On attribue généralement, l'introduction de *Hubal* à la Mekke, à *'Amr Ibn Luḥayy*, comme il a été signalé plus haut, vers le III siècle de notre ère. *Hubal* occupait le premier rang parmi les divinités de la *Ka'ba*<sup>32</sup>. C'est le dieu du regroupement tribal de *Kinâna* et *Quraysh* et garant de leur union sur le territoire *Mekkois*. Son étymologie provient de « *Habil* » selon *Ibn Durayd* et *Yaqût*. D'après ce dernier, ce dernier terme revêt trois sens : un sens physique indiquant une idée de santé parfaite, une séparation, et un profit. *Hubal* est présenté d'abord physiquement avec son corps, plantureux : il est « Bien pourvu de chair et de graisse ». Le terme *Habil* désigne chez les Arabes un chameau ou un mouton âgé et charnu « *Muhabal* » signifie aussi « joufflu ». *Hubal* indique aussi une idée d'enrichissement. Il désigne celui qui cherche un profit ou un gain. Globalement, la signification de *Hubal* implique une richesse matérielle ou sanitaire. Mais au-delà de ces qualifications, l'étymologie renvoie à un sens tragique qui paraît comme la fonction véritable de Dieu *Hubal*. Le terme *Habil* recouvre également l'idée de malédiction et de mort violente que l'on retrouve aussi bien dans l'hébreu, dans le syriaque

<sup>30</sup> Ibn Al-Kalbî, cité par Toufic Fahd, op. cit. p. 164.

<sup>31</sup> Ibid, p.123. Affirmation attribuée par Yâqût, cité par Toufic Fahd, Ibid. p.123.

<sup>32</sup> Ibn Al-Kalbî, *Kitâb Al-asnâm*, cité par Toufic Fahd, Ibid. pp.96-101.

et dans l'Arabe. La formule arabe « *Habilata* » marque une inimitié à l'égard d'une personne détestée : « que ta mère te perde ». Finalement, *Hubal* apparaît comme le dieu de la mort et le symbole de tous ceux qui vont se sacrifier pour une bonne cause.

### C. *Allâh*

Les Arabes admettaient à cette époque un dieu créateur supérieur auquel un certain nombre de divinités secondaires étaient associées. En s'insurgeant contre le polythéisme, l'Islam s'en prendra tout particulièrement au péché d'associer, *shirk*, à Dieu d'autres divinités. A la question que *Muhammad* posait aux païens, à savoir pourquoi adoraient-ils, à côté du Dieu suprême, d'autres divinités ? A ceci, ils répondirent : « Mais nous ne les adorons que pour qu'ils nous rapprochent de lui en niveau »<sup>33</sup>. *Allâh*, Dieu unique en arabe est : un mot composé de « *al* », l'article arabe et, *ilâh*, divinité, Dieu qui exclut toute autre divinité. Le symbole d'*Allâh* a un caractère général de la divinité qui est opposée à *Ilâh* qui a un caractère personnel ou individuel. Selon *Al-Tibrîzi* rapporté par *Fahd* dit qu'*Allâh* est un synonyme qu'*al-Ilâh*. Ce dernier est d'usage rare, il signifie « Celui à qui le culte est dû. »<sup>34</sup>. Le terme *Allâh* semble provenir de l'étymologie araméenne. Il est la forme primitive qu'on trouve dans les langues sémitiques comme l'araméen, l'hébreu et l'arabe. Cette forme primitive correspond à *Il* ou *El*, qui signifient divinités. « Sous cette forme, ce nom divin est totalement impersonnel. Or, elle en est la forme primitive correspondant à *Il* ou *El*, noms divins chez tous les sémites, aussi impersonnel, qu'*Ilâh*, qui n'en est qu'une forme étoffée, courante, en araméen, hébreu et arabe. »<sup>35</sup>. Il peut également s'agir d'une étymologie accadienne. Il s'agit d'une formation analogue à celle d'*il-um* ou *il-m*, en accadien, désignant le « dieu » au singulier, ou bien d'un pluriel comme *lm* et *lhm*, en ougaritique, et *Elohim*, en hébreu. »<sup>36</sup>. Dans les deux cas, la désinence finale aurait une portée emphatique, si tant est qu'elle avait toujours existé. *Abû al-Baqâ' al-Kaffawî* dans son Encyclopédie des Sciences, *Kulliyât al-'ulûm*, dit que la racine de la Majesté est « *al-hâ'* », qui est le pronom de la troisième personne. « La racine du nom de la Majesté est *al-hâ'*, qui est, dit-il, le pronom de la troisième personne, car, quand ils (les hommes) réalisèrent le vrai, loué soit-il !, par leur intelligence, ils le désignèrent par le *hâ'*, puis, quand ils ont appris qu'Il est le très haut créateur des choses (existantes) et qu'Il en est le possesseur, ils ajoutèrent au *hâ'*, le *lâm* de possession ; son nom est devenu alors *Allâh*. »<sup>37</sup>. Mais en guise de preuve supplémentaire du caractère générique reconnu de ce nom, citons enfin l'interprétation que donne *Abd al-Rahmân Ibn Mahdî* du *hadith* « Ne blasphémez pas contre *al-Dahr*. »<sup>38</sup>.

A propos du panthéon arabe, nous pouvons faire certaines observations. Les Arabes semblent avoir perçu la nature de leur dieu par « la voie physiologique » beaucoup plus que par « la voie mythique »<sup>39</sup>. Les dieux de ce panthéon arabe sont sortis des réalités de l'existence et non de l'imagination. Ils sont des manifestations du divin et non le divin lui-même au visage voilé et toujours inaccessible. Il s'agit souvent d'antiques divinités, venues parfois de bien loin. La nature de ces dieux fût ainsi sujette à de constant changement d'autant plus que le divin, en terre sémitique, n'a point eu de vrai visage. Voir la « face » de la divinité fût toujours le désir inassouvi de la piété et de la mystique. Il suffit de considérer ce panthéon confus et désordonné du chaos duquel allait émerger avec l'Islam la plus primitive des désignations

<sup>33</sup> Cor. XXXIX, 3.

<sup>34</sup> *Hamâsa*, cité par Toufic Fahd, op. cit. p.116.

<sup>35</sup> L'accadien, lui, semble connaître cette forme, en effet, *Al-la*, *Al-la-a* et *Al-la-a-a* (*Allâ'â*) sont attestés dans les noms Théophores assyriens, cité par Toufic Fahd, op. cit. p.41.

<sup>36</sup> Fahd, Ibid. p.42.

<sup>37</sup> Ibid. p. 42.

<sup>38</sup> *Abû-Al-Baqâ'*, cité par Toufic Fahd, Ibid. p.43.

<sup>39</sup> Fahd. op. cit. pp.96-99.

de la divinité, à savoir *Il, EL, Elohim, Allah*. Car, à travers cette multiplicité des symboles divins, l'Arabe a toujours invoqué Allah comme étant le dénominateur commun entre toutes les divinités du panthéon.

## 2. Les offrandes aux divinités

### A. Les sacrifices sanglants

Qu'est-ce que le sacrifice ? Le sacrifice est-il une action rituelle ? *Joseph Chelhod* propose les réponses suivantes : « Le sacrifice, dit-il, serait constitué essentiellement par un ensemble de gestes auxquels il devrait toute son efficacité. C'est un rite tardif qui supposerait derrière lui la croyance aux dieux et impliquerait non seulement la pratique de la consécration, mais celle du don rituel. »<sup>40</sup>.

Le sacrifice serait un repas dont les convives sont les dieux et les hommes<sup>41</sup>. Selon certains auteurs<sup>42</sup> le sacrifice serait un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale. Qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse. En langue arabe le verbe *hadâ*, vient à signifier, offrir, faire un présent, sens d'ailleurs retenu par les juristes et les lexicographes arabes. Mais ce verbe signifie aussi mettre sur le droit chemin. Tout sacrifice est nécessairement sanglant, inversement toute immolation est considérée comme sacrifice, tuer une bête, a fortiori un être humain, est une chose grave. *Lods* prétend que : « L'animal en général était pour les sémites comme pour les primitifs, beaucoup plus voisin de l'homme que l'admet la pensée moderne. L'animal, dit-il, est une âme, sa vengeance est redoutable : aussi quand on tue une bête faut-il couvrir son sang comme on le fait pour celui de l'homme. »<sup>43</sup>. On rapporte que chez les anciens Arabes, au moment de l'immolation, on invoquait le nom de la divinité ; laquelle ainsi alertée, vient assister au sacrifice offert.

Il semblerait qu'il existait deux catégories de sacrifice : les obligations et les offrandes, selon qu'ils ont été déterminés par un vœu, une infraction morale. Des *hadiths* attestent que ces sacrifices étaient connus dès les débuts de la période hégirienne<sup>44</sup>. D'autres sacrifices périodiques limités dans le temps semblent avoir également existés chez les anciens Arabes. Il s'agit des '*atâ'ir* ou sacrifices du mois de *Rajab*. Les sacrifices se rapportent à la vie religieuse, et ceux relatifs à la vie sociale. Les animaux de grande fécondité étaient également consacrés aux divinités et broutaient sans entraves dans les champs. On voit que ce rite sacrificiel n'est pas très éloigné de celui des prémices, puisque dans l'un et l'autre cas l'homme ne se croit pas autorisé à user sans réserve des biens qui lui sont prodigués comme le signale *Lagrange*<sup>45</sup>. Néanmoins, il nous paraît évident que les Arabes avant l'Islam avaient sacrifié des enfants à leurs divinités soit sous forme de vœu, soit sous forme d'offrande. D'après *Porphyre*, « Les Arabes de *Duma*, chaque année sacrifiaient un enfant et l'enterraient au pied du cippe qui leur servait de simulacre divin. »<sup>46</sup>. Cela nous conduit à parler du *wa'd al-banât* dont fait mention le Coran à travers une dizaine de versets.

---

<sup>40</sup> Joseph Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, PUF, Paris, 1955, p. 16.

<sup>41</sup> Ibid. p. 36.

<sup>42</sup> Ibid. p. 48.

<sup>43</sup> Ibid. p. 181.

<sup>44</sup> Bukhârî, *Sahîh*, VIII, 309, 310, Ibn Sa'd, *Tabaqât*, II, VI, p. 29.

<sup>45</sup> Lagrange, *Religions sémitiques*, p.225, Cité par Fahd, op. cit. p. 7.

<sup>46</sup> F. Lenormant, *Les Betyles*, p. 37.

## B. *Wa'd al-banât, l'infanticide*

Cette pratique consiste à enterrer les filles vivantes. Le manque de la documentation historique et les études scientifiques qu'ont évoqué ce phénomène de la *Jâhiliyya*, rend une telle précision du terme difficile. C'est pour cette raison que nous allons consacrer cette partie de notre étude pour dévoiler ce rite à travers plusieurs références. Afin d'éclairer le lecteur sur les origines et les finalités de cet acte et de comprendre les raisons qui poussaient les Arabes à pratiquer ce genre de rites. Nous pouvons faire une étude documentaire et comparative, prenant en considération le point de vue religieux d'une part et d'autre part celui des autres commentateurs.

Le Coran demeure, en effet, notre source de documentation principale au sujet de cet infanticide. Il y est surtout évoqué les raisons qui ont poussé à la réalisation d'un tel acte ignoble et inhumain. D'après le Coran, la raison qu'il postule et celle acceptée par beaucoup de fidèles est d'ordre économique, principalement la crainte de tomber dans la pauvreté et le déshonneur. Un passage coranique est clair : « Ne tuez pas vos enfants par crainte de pauvreté. C'est Nous qui leur accordons leur subsistance comme à vous. Les tuer serait en vérité un forfait énorme. »<sup>47</sup>. A partir de ce verset, le motif principal de cet infanticide, le *wa'd*, est la crainte de la pauvreté et le but de ce passage n'est pas de dévoiler la situation mais de rassurer les Arabes qu'ils sont capables de garder leurs enfants et surtout de ne pas faire la discrimination entre les sexes. Le Coran qualifie aussi ceux qui ont ce type de raisonnement par l'ignorance on leur disant : « ils sont perdus, ceux qui tuent leurs enfants par folie, par ignorance ceux qui interdisent ce que Dieu leur a attribué »<sup>48</sup>. La raison du déshonneur est également avancée dans le Coran qui dit que : « Lorsqu'on annonce à l'un d'eux la naissance d'une fille, son visage s'assombrit, il suffoque. Il se tient à l'écart des gens à cause du malheur qu'on lui a annoncé. Va-t-il la garder malgré le déshonneur ou l'ensevelir dans la terre ? Leur jugement n'est-il pas détestable ? »<sup>49</sup>. La crainte du déshonneur qui peut être causée par la femme, trouve son appui dans l'anecdote de *Qays Ibn 'Ašim*. Celui-ci a été « délaissé par sa fille ou petite nièce qui avait été tombée dans les mains de son ennemi qu'elle a épousée après »<sup>50</sup>. Le déshonneur de *Qays Ibn 'Ašim* était double parce que sa fille a suivi son ennemi, et que celle-ci par sa condition physique est tombée dans le *saby*, captivité, un autre type de déshonneur pour la tribu entière.

Un argument qui donne appui à l'hypothèse de la pauvreté est celui du surnom *muhyi al-maw'ûdât*, c'est à dire celui qui sauve la vie des filles enterrées vivantes. Ce surnom a été attribué à *Zayd Ibn 'Amru Ibn Nufayl*. Ce dernier dit au père de la fille à enterrer : « ne la tue pas, je la mets à ma charge, lorsqu'elle atteindra l'âge de la puberté soit tu la prends ou qu'elle reste sous mon engagement. »<sup>51</sup>. La même légende est citée par *Toufic Fahd* mais cette fois-ci avec le surnom est attribué à *Ša'ša'a*, aïeul du célèbre poète arabe *Frazdaq*<sup>52</sup>. Il existe également une autre hypothèse, tellement différente de la précédente, celle-ci est basée sur un principe qui trouve ses racines dans l'ancien culte arabe. Le *wa'd* selon cette vision est un rite pour s'approcher de la divinité. Généralement cet acte se fait par un accord préalable entre les parents, d'une part, et la fille qui s'engage pour ce sacrifice d'une autre part. Dans ce cadre, nous faisons référence à un *ḥadith* du Prophète de l'Islam qui dit : « Celle qui fit cet enterrement *wâ'ida*, ainsi que l'enterrée *maw'ûda* étaient dans le feu. »<sup>53</sup>. D'après ce *ḥadith*, nous pouvons

<sup>47</sup> Cor. XVII, 31.

<sup>48</sup> Cor. VI, 140.

<sup>49</sup> Cor, XV 58, 59.

<sup>50</sup> Toufic Fahd, op. cit. p. 7

<sup>51</sup> *Kitâb al-manâqib*, Cd-rom, ḥadith, éd. 1.21, 1997

<sup>52</sup> Toufic Fahd, op. cit. p. 7

<sup>53</sup> Ibû Dâwûd, *Sunan*, hadit n° 4094, *Kitâb al-sunna*, Cd-rom hadit ed.1,21,1997

déduire que la fille enterrée est aussi complice dans l'acte que Dieu a déclaré illicite, donc elle mérite le châtement de Dieu. Pour *Toufic Fahd* : « dans ce jugement du prophète, la condamnation de cet acte de piété que croyait accomplir la mère, est aisément compréhensible, mais celle de la victime le serait moins bien si on ne la considérait pas comme un sacrifice fait aux Dieux »<sup>54</sup>.

Selon l'hypothèse de *Toufic Fahd*, le *wa'd al-banât* serait plutôt une survivance d'une coutume mésopotamienne qui vouait les enfants aux sacrifices. Les raisons avançaient par les sources principales de l'Islam, à propos du *wa'd*, ne paraissent pas satisfaire *Fahd*. *Ahmed Serghini*<sup>55</sup> avance l'hypothèse selon laquelle le phénomène du *Wa'd al-banât* serait concomitant à une situation socio-économique et politique dans laquelle se trouvait reléguée la société arabe préislamique à la veille de l'Islam et dont les familles d'origines modestes se trouvaient contraintes pour des raisons financières à sacrifier le membre le plus fragile de la famille en l'occurrence la fille en bas-âge. Toutefois, le caractère sacrificiel du *wa'd* paraît justifié. Cela ressort de certains versets du Coran<sup>56</sup>, où il paraît que le meurtre d'enfant a été destiné, comme offrandes aux divinités. *Al-Bayḍawī* de préciser que leur mise à mort s'effectuait par *Wa'd* ou par égorgement, en vue de rendre hommage aux dieux<sup>57</sup>. *Al-Ṭabārī*<sup>58</sup> parle également de *Wa'd* et de *Qatl*, sans en préciser le but. Selon les dires de *Joseph Chelhod* : « L'Arabe ne croyait pas jouir librement de ses propres enfants sans offrir son premier-né, garçon ou fille aux dieux. Cette coutume, ajoute-il, avait perdu de son intensité. Car l'adoucissement des mœurs rendait hideux aux esprits de telles barbaries. »<sup>59</sup>.

Une pratique, considérée par *Joseph Chelhod*, comme une forme voilée de sacrifice humain est le *Tha'r*, ou vengeance du sang. Bien que nous ne conviendrons pas nécessairement avec le point de vue de *Joseph Chelhod*, qui voit dans le *tha'r* nécessairement un acte sacrificiel. Nous penchons plus pour son rôle plutôt de régulateur de comportements au sein de la société préislamique, mais cela n'empêche pas de nous intéresser à son contenu.

Cette pratique du *tha'r*, en effet, occupe une place prépondérante dans les coutumes arabes préislamiques.

### C. Le *tha'r*<sup>60</sup>

La vengeance privée est, en effet, la grande loi en matière de meurtre ; c'est ce qu'on appelle le *tha'r*, الثأر, d'où *mawthûr*, le vengeur. Le vengeur légal ou officiel est également appelé *wâlî*, rôle qui revient régulièrement au plus proche parent ou allié.<sup>61</sup> Le préposé du sang, en l'absence d'un proche parent, peut être n'importe quel membre faisant partie de la tribu de la victime. La vengeance est essentiellement exercée surtout par le parent le plus proche, d'âge adulte, mais il est soutenu par son clan ou sa tribu. Bien qu'il soit préférable de faire supporter le châtement à la personne qui est responsable du crime ou de la blessure, celle-ci peut être remplacée par n'importe quel membre de la tribu ou du clan. En vertu des liens de sang qui les unissent, tous les membres de la même descendance, deviennent solidaires, jusqu'au cinquième degré, face à la vengeance privée. « Si l'un d'entre eux, dit *Joseph Chelhod*, commettait un crime, tous seraient exposés aux représailles au même titre que le meurtrier. Il leur appartient aussi de venger le sang d'un des leurs, bien que cette tâche incombe particulièrement au plus proche

<sup>54</sup> Ibid, p : 8

<sup>55</sup> op. cit. p. 42.

<sup>56</sup> Cor. VI, 137 et 140.

<sup>57</sup> Bayḍawī, *Tafsîr*, I, 404.

<sup>58</sup> Ibid, VIII, 30.

<sup>59</sup> Op. cit. p. 99, 100.

<sup>60</sup> Nous sommes référés dans cette étude au travail de thèse d'Ahmed Serghini, op. cit. p. 73-81.

<sup>61</sup> Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Rome, 1914, p. 182.