

Le *recto tono* dans la récitation collective du Coran dite “lecture du *ḥizb*” : une image sonore d’un espace sacré étendu

Anis Fariji

Centre Jacques Berque-ANR ILM

Une lecture coranique typique du Maghreb

Le Coran se compose de sourates, qui sont autant de chapitres distingués par un titre. Cette répartition du texte sacré de l’islam est irrégulière étant donné que les sourates sont de longueurs formellement inégales. Mais il existe d’autres divisions du Coran qui, elles, le répartissent en fractions à peu près égales en longueur. Le codicologue François Déroche note que cette manière de diviser le Coran date des tout premiers temps de l’islam :

Très tôt (vers la fin du VII^{ème} siècle?), une autre façon de diviser le Coran est introduite. Après avoir établi le total des lettres du texte, des savants déterminent les emplacements des différentes fractions de longueur identique, la coupure effective étant placée à la fin du verset concerné : moitié, tiers, quarts, cinquièmes, etc. jusqu’aux trentièmes et soixantièmes. Certaines de ces divisions sont devenues plus populaires que d’autres, notamment les dernières, trentièmes (*juz’*) et soixantièmes (*ḥizb*). Elles sont généralement signalées dans la marge des exemplaires du Coran, chaque *ḥizb* étant à son tour subdivisé en quarts.¹

De fait, de telles divisions du Coran permettent son déploiement régulier dans le temps. C’est ce dont fait office la “lecture du *ḥizb*” au Maroc, qui représente une pratique bien ancrée dans le paysage culturel du pays, aussi bien rural qu’urbain. Il s’agit proprement de réciter collectivement un seul *ḥizb* à la fois, notamment de manière régulière. Cette pratique est officiellement désignée par “*al-ḥizb a-r-rātib*,”² soit littéralement “section régulière.” Une telle manière de réciter collectivement le Coran semble n’avoir cours que dans le Maghreb, du moins à l’époque actuelle. D’après un article d’Ahmed ar-Radi publié en 1991 dans la revue scientifique de Dār al-Ḥadīth al-Ḥassania,³ la plus ancienne trace historiographique qui peut renvoyer à la récitation collective en tant que pratique *impérative* date du règne du deuxième monarque Almohade Abū Ya’qūb Yūsuf (1139-1184). Celui-ci

1. François Déroche, *Le Coran*, 4^{ème} éd. mise à jour (Paris: PUF, 2014), 30-31.

2. Ministère des Habous et des Affaires Islamiques (Maroc) M.H.A.I., “قراءة الحزب الراتب” [La Lecture Du *Ḥizb a-R-Rātib*],” 2012, <http://www.habous.gov.ma/2012-01-27-14-34-12/131--من-الشعائر-ناذج-من-الشعائر>.
الدينية/1444-قراءة-الحزب-الراتب.html.

3. Dār al-Ḥadīth al-Ḥassania: institut universitaire dédié aux matières religieuses.

aurait été le premier à avoir ordonné de réciter deux *ḥizb*-s par jour dans les mosquées. Le motif fut et demeure le suivant: “Afin que les Maghrébins [*maghāribah*],” écrit ar-Radi, “continuent à garder par cœur le Coran, à le réciter et à le traduire dans leurs actes et mœurs, ils furent obligés de réciter au moins deux *ḥizb*-s par jour; de sorte que ceux qui sont distraits et consacrent leur journée au travail et ne trouvent par conséquent le temps pour le Coran, soient obligés de lire deux *ḥizb*-s par jour. Cela est un seuil minimum auquel on ne peut renoncer.”⁴ Encore faut-il rappeler qu’avant l’époque moderne et la généralisation de l’imprimerie et de l’alphabétisation, la transmission d’un texte aussi impérieux que le Coran était essentiellement assurée par l’oralité et, à plus forte raison, par sa mémorisation; ainsi seule “une minorité arrivait à apprendre le Coran, notent les auteurs d’*Enquête sur les pratiques religieuses au Maroc*, et parmi cette minorité quelques chanceux continuaient leurs études dans des écoles traditionnelles;”⁵ aussi la lecture du Coran “se faisait[-elle] collectivement, à voix haute et dans des lieux de culte (mosquée, confrérie, sanctuaire).”⁶

Encore aujourd’hui, et malgré la démocratisation de l’accès individuel au Coran,⁷ l’institution officielle au Maroc n’en promeut pas moins la récitation collective du *ḥizb* comme marque de fierté nationale, notamment vis-à-vis de l’Orient musulman. Ainsi, on peut lire dans le site officiel du Ministère

4. Ahmed ar-Radi,

أحمد الراضي، “التلاوة المغربية للقرآن الكريم،” مجلة دار الحديث الحسنية، 9 (1991): 160.

[La récitation marocaine (maghrébine) du Saint Coran],” *Revue Dār al-Ḥadīth al-Ḥassania* 9 (1991): 160 (nous traduisons de l’arabe). Voir également les origines de la récitation du Coran de manière collective, son introduction dans l’Occident musulman (avant l’institution de la récitation du *ḥizb* sous les Almohades), et les controverses doctrinales qui s’en sont suivies: Abdelhadi Hmitou,

عبد الهادي حميتو، قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003)، ج. 1، 80-84.

[*La lecture de l’imam Nāfi’ chez les Maghrébins (Magāribah) d’après la transmission de ‘Abī Sa’īd Warsh*], vol. 1 (Rabat: Éditions du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, 2003), 80-84.

5. Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik, and Mohammed Tozy, *L’islam Au Quotidien. Enquête Sur Les Pratiques Religieuses Au Maroc*, Religion et Société 38 (Casablanca: Prologues, 2007), 73.

6. *Ibid.*, 56.

7. “Avec l’alphabétisation, on a commencé à lire le Coran individuellement, à voix basse, voire en pensée. Les lieux de lecture sont aussi significatifs; on commence à lire le Coran, en dehors des lieux culturels, chez soi, dans les trains, les autocars, les lieux de travail, etc. Toutefois, la grande majorité de ceux qui lisent le Coran le font chez eux (94,7%) et 29,9% à la mosquée. La lecture sur les lieux de travail et dans les moyens de transport est une pratique d’une forte minorité de personnes (respectivement 3,9% et 2,7%).” *Ibid.*, Sur l’état de la mémorisation du Coran au Maroc (en 2007), on peut lire par ailleurs: “Seuls 1,4% des enquêtés mémorisent la totalité du Coran, 5,6% en mémorisent quelques ahzâb et 82,1% en mémorisent seulement quelques sourates. 11% de la population déclarent n’en rien mémoriser dont 10,6% figurent parmi les 18-24 ans et 12,5% parmi les 60 ans et plus.” *Ibid.*, 146. Nous renvoyons également aux travaux de l’anthropologue franco-algérienne Fanny Colonna sur les transmetteurs du savoir dans le milieu rural en Algérie; voir par exemple: Fanny Colonna, “La Répétition: les ‘*Tolba*’ dans Une Commune Rurale de l’Aurès,” in *Annuaire de l’Afrique Du Nord* (Paris: Centre de recherches et d’études sur les sociétés méditerranéennes (CRESM), 1980), 187-203.

des Habous et des Affaires Islamiques une telle affirmation: “[la récitation collective] est un des aspects de la forte identité marocaine, et un des piliers nationaux les plus saillants, elle incarne l’identité de la civilisation du Maroc à travers l’histoire de l’islam, tout comme elle conserve le style spécifique du pays et le préserve contre toute assimilation.”⁸ L’État marocain se porte ainsi volontiers à préserver la récitation du *hizb* et incite à la maintenir.⁹ De ce fait, on peut établir que sa transmission se trouve garantie, dans une certaine mesure, par un tel égard étatique.

Il n’en reste pas moins vrai, cependant, que des qualités intrinsèques à cette pratique coranique participent de sa consistance de manière pour ainsi dire immanente. Il s’agit avant tout de la composante sacrée –réciter le Coran–, laquelle implique un certain nombre de conduites aussi bien rituelles que formelles. Aussi la forme vocale que revêt la récitation du *hizb* traduit-elle son caractère hiératique et rituel, tout comme elle s’avère l’expression de sa transmissibilité: le *recto tono*.¹⁰ L’objectif de cet article, qui se propose d’être une ébauche ethnomusicologique sur les récitations collectives du Coran au Maroc, est d’analyser la structure vocale de la récitation du *hizb*, et de montrer le lien étroit qu’elle entretient avec sa dimension sacrée; nous nous référons en cela à notre enquête de terrain à Casablanca, effectuée en sein de quelques mosquées.

C’est donc d’un rapport de *corrélation* qu’il s’agit de montrer entre la dimension sacrée de la récitation du *hizb* et la forme vocale en *recto tono*. Autrement dit, il est question de savoir dans quelle mesure le déploiement de la teneur sacrée de cette pratique coranique détermine sa propre forme vocale, de sorte que celle-ci, en retour, participe de la première et l’assure. Ce faisant, une telle approche entend passer outre deux attitudes méthodologiques. La première: en se limitant aux propos immédiats des pratiquants, on achopperait à quelque chose de contingent, du genre: “nous récitons ainsi [en *recto tono*], car nous avons appris ainsi et pas autrement” – propos que j’ai rencontré à maintes reprises lors de mon enquête. La deuxième: de manière déductive, on part d’un constat sinon universalisant du moins assez général pour en

8. Ministère des Habous et des Affaires Islamiques (Maroc) M.H.A.I, “القراءة الجماعية والحزب والراتب بالمغرب”
–3780 / القرآن حمل [La récitation collective et le *hizb a-r-rātib* au Maroc],” 2013, <http://habous.gov.ma/html.المغرب-في-الراتب-والحزب-والجماعية-والحزب-الراتب-في-المغرب>

9. Il y a tout lieu d’envisager l’attention que porte l’État marocain sur la récitation collective du *hizb* dans le sillage d’une politique plus générale qui vise le renforcement d’un islam spécifiquement marocain, comme c’est le cas de l’édition d’un “Coran marocain,” Anouk Cohen, “Le Coran et ses multiples formes (Casablanca, Maroc),” *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 59 (2012): 80, doi:10.4000/terrain.14952.

10. Littéralement, “*recto tono*” veut dire “ton régulier”; en musique, le *recto tono* renvoie aux formes vocales ayant comme profil mélodique une ligne à hauteur unique ou prépondérante.

inférer, de manière pour le coup abstraite, la pratique particulière. On rappelle qu'il est assez admis en ethnomusicologie que le profil vocal en *recto tono* est caractéristique des récitations religieuses, de manière générale; ainsi l'ethnomusicologue italien Francesco Giannattasio avance le constat suivant:

Dans la plupart des cultures [...], un développement monotonique, bien que présent dans d'autres genres et répertoires (les comptines et contes pour enfant, par exemple), est généralement lié aux impératifs de transcendance de la parole, qui sont le propre des formules magiques ou de dévotion (tels les mantras de l'hindouisme et du bouddhisme populaire) et, plus généralement, de la prière. C'est ainsi qu'on le retrouve dans les liturgies juives, chrétienne et musulmane, où il semble que l'aplatissement du profil intonatif libère d'une certaine manière la prière et le discours religieux des traits émotionnels et référentiels contingents, leur conférant un statisme solennel.¹¹

Les ethnomusicologues auteurs du livret des *Voix du monde* suggèrent le même constat général, renvoyant d'ailleurs à un enregistrement d'une récitation collective du Coran au Maroc: "Entre le parlé et le chanté, les différentes traditions utilisent toutes les possibilités du continuum sonore. Dans un cadre solennel –discours public, prière, incantation– le locuteur se contente rarement de l'intonation quotidienne; il altère sa parole pour la rendre musicale. C'est ainsi que dans un contexte religieux, la récitation peut n'utiliser qu'une seule hauteur– *recto tono*."¹² Plutôt que de s'astreindre à un préalable général ou à la contingence de la transmission, nous tenterons, disions-nous, de comprendre en quoi la forme en *recto tono* serait déterminée *spécifiquement* dans son contexte anthropologique particulier, en quoi elle est, pour ainsi dire, chaque fois réactualisée, fût-ce à l'insu des pratiquants. Notre hypothèse est que la forme vocale en *recto tono* émerge comme résultante du caractère aussi bien sacré et rituel qu'ouvert de la récitation du *hizb*.

La récitation du *hizb* en tant que rituel

La récitation du *hizb* a lieu inmanquablement deux fois par jour au sein de la mosquée, soit immédiatement après les deux prières de l'aube (*ṣubḥ*) et du coucher (*maghrib*). Elle dure 20 minutes en moyenne. D'autres occasions peuvent également donner lieu à cette pratique, notamment avant la grande prière du vendredi, le temps que les fidèles se rassemblent pour écouter le prêche, ainsi que lors de quelques autres cérémonies religieuses.

11. Francesco Giannattasio, "Du parlé au chanté: typologie des relations entre la musique et le texte," in *Musiques: une encyclopédie pour le XXI^{ème} siècle*, vol. 5 (Paris: Actes Sud Cité de la musique, 2007), 1065.

12. Gilles Léothaud, Bernard Lortat-Jacob, et Hugo Zemp, eds., *Les voix du monde: une anthologie des expressions vocales [livret de coffret de disques]*, Musée de l'Homme-CNRS (Arles: Harmonia mundi, 1997), 13, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb38377317p>.

De la sorte, au bout du mois (du calendrier hégire), avec 2 *hizb*-s par jour pendant les 30 (ou 29) jours mensuels, on aura récité pratiquement tout le Coran, soit en effet les 60 *hizb*-s. Ainsi la totalité de la parole sainte épouse le temps cyclique de la communauté des fidèles. La présence sonore du Coran dans son intégralité n’est plus laissée seulement aux aléas de tel rite ou de telle occasion de la vie quotidienne, mais elle est désormais assurée par un tel programme rigoureux. Programme si implacablement ajusté à l’ordre calendaire que si l’on arrive au bout du mois sans qu’on ait achevé le cycle total des 60 *hizb*-s, alors, soit on abandonne les *hizb*-s qui restent, soit on contracte le tout au dernier jour. Comblement temporel donc: l’important est de maintenir synchrones le cycle du Coran avec le cycle mensuel, le cycle du temps communautaire.

L’une des principales vertus qu’avancent les pratiquants et les défenseurs de la récitation du *hizb* réside en ceci qu’elle emplit l’espace de la mosquée, de manière permanente, de la parole de Dieu.¹³ Chaque jour, dans toutes les mosquées du pays, matin et soir, il est alors certain que le Coran est en train de combler les “maisons d’Allah.” Et non seulement que la parole sainte emplisse la mosquée en son intérieur, mais déborde parfois à l’extérieur via des haut-parleurs qui, chaque soir, maintenant, diffusent la récitation au-delà de l’enclos de la mosquée. Comblement spatial cette fois-ci: le Coran recouvre au même moment l’étendue de l’espace communautaire.¹⁴ Recouvrement si intégral que même s’il arrive parfois qu’aucun fidèle ne vienne à la prière –notamment à la prière de l’aube–, et que l’imam se retrouve ainsi seul: “soit! Je récite le *hizb* tout seul dans ce cas,” me confie un imam. L’important est donc que le Coran soit lu à tel moment précis, partout et simultanément.

Comblement spatio-temporel au demeurant, voilà qui confère à la récitation du *hizb* la fonction de garantir la permanence du Coran dans la communauté. Et c’est bien dans cette mesure que l’on peut parler à son propos de rituel, dans le sens d’un cérémonial, à plus forte raison collectif et codifié, dont l’enjeu fondamental consiste à réaliser la jonction entre un au-delà –la parole divine, en l’occurrence– et le présent communautaire.¹⁵

13. M.H.A.I., “القراءة الجماعية والحزب الراتب بالمغرب” [La récitation collective et le *hizb a-r-rātib* au Maroc].”

14. Notons ces deux données statistiques (datant de 2014): le nombre des mosquées au Maroc est (à peu près) de 50 000 dont 37 000 dans le milieu rural; leur capacité globale s’estime à 7 millions personnes (cf. M.H.A.I, 2014).

15. “Il y a lieu de nommer *rituel*, en toute rigueur, le cérémonial dont le protocole a pour fin d’articuler la communication entre acteurs sociaux dont certains sont des êtres de ce monde-ci: les êtres humains, et d’autres, des êtres de l’autre monde, quelle que soit la figure, imposante ou familière, que ces derniers prennent pour apparaître en ce monde-ci,” Jean Cuisenier, *Penser Le Rituel*, Ethnologies (Paris: PUF, 2006), 27.

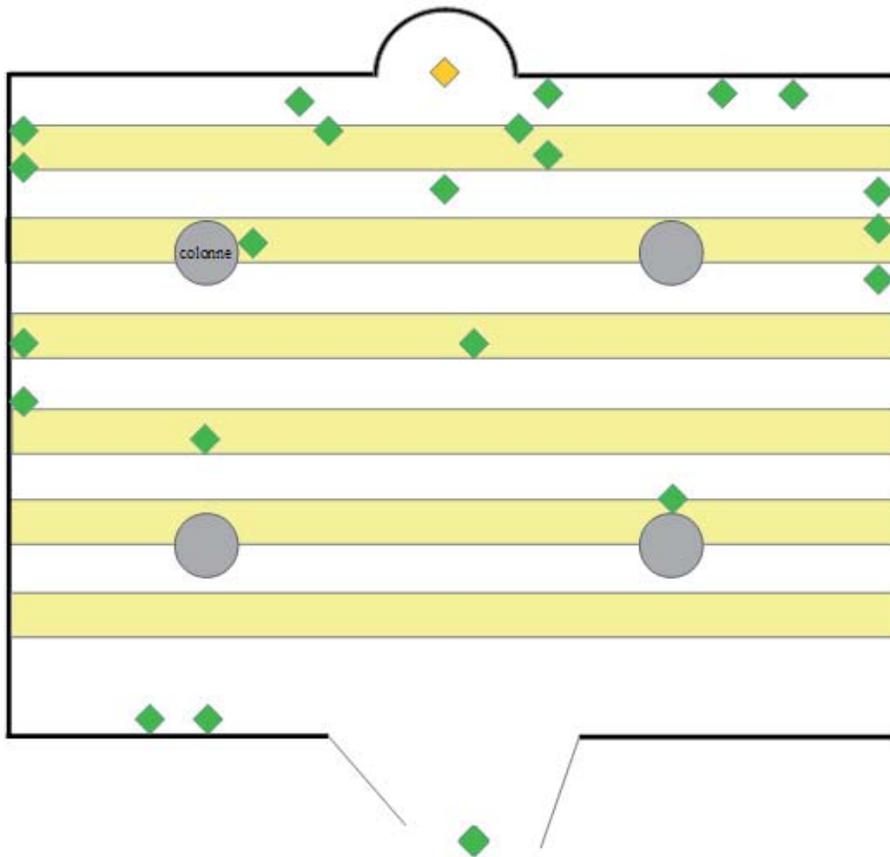
Déroulement d'une séance-type de la récitation du *hizb*

La séance-type qui sera décrite ci-après repose sur des observations enregistrées dans quelques mosquées de Casablanca, de taille plutôt moyenne, situées dans des zones résidentielles. Il s'agit spécifiquement de la récitation subséquente à la prière du coucher.

Sitôt que la prière (à 3 cycles ou *rak'ah*) finit, l'imam amorce la récitation du *hizb*. La position du fidèle à la fin de la prière est d'être agenouillé. Les fidèles, eux, se trouvent tous dirigés vers la *qiblah*, soit concrètement vers le pan au-devant de la salle de prière, là où le *mihrab*¹⁶ est creusé. Seul l'imam, niché au bord de celui-ci, est extrait des rangées des prieurs.

Cependant, dans le très bref intervalle qui sépare l'annonce de la fin de la prière –“*A-s-salām-u 'alaykum*”– et le commencement de la récitation, beaucoup de choses se produisent par rapport à la disposition dans l'espace de la salle. D'abord, on passe de l'ambiance solennelle de la prière à une sorte d'agitation. Une rumeur s'élève à mesure qu'on défait les rangées; on entend toutes sortes d'échanges: salutations, retrouvailles et d'autres paroles plus ou moins ordinaires. Des mouvements vont alors dans des sens différents, bien que dirigés en majorité vers la sortie. La plupart des fidèles quittent la mosquée; d'autres (re)viendront plus tard, à la prière du soir, la dernière. Ceux qui restent sont sensiblement plus nombreux qu'avant la prière du coucher. On se disperse alors dans la salle. Il y en a qui regagnent les endroits un peu plus confortables, là où l'on peut s'adosser, aux murs et colonnes. On constate aussi que ceux qui se sont rapprochés de l'avant, au centre, tout près du *mihrab*, sont maintenant plus nombreux qu'avant la prière: c'est qu'ils ont bien l'intention de participer à la récitation collective, de plus près. On ne manquera pas, du reste, de souligner le fait marquant suivant: il y en a bien qui s'écartent franchement de tout groupement; ceux-ci iront s'isoler bien loin à l'arrière de la salle. En somme, la disposition spatiale à partir de laquelle la texture vocale de la récitation du *hizb* va se tisser se décline comme suit: les fidèles se retrouvent soit 1) un peu plus concentrés autour du *mihrab*, soit 2) adossés au-devant, le long des pans des murs latéraux, soit 3) isolés et dispersés partout dans la salle.

16. Terme désormais français désignant la niche dans laquelle l'imam dirige la prière. Le *mihrab* est obligatoirement dirigé vers la *qiblah*, soit en direction géographique vers la Kaaba, à la Mecque (cf. Académie française, *Dictionnaire de l'Académie française*, 9^{ème} éd (Paris: Impr. nationale, 1992).).



Dessin 1 : Croquis de la disposition spatiale d'une séance-type de la récitation du *ḥizb* dans une mosquée de taille moyenne

Finissant agenouillé au bord du *miḥrab*, par un geste minimal, l'imam se retourne sur place et se met en tailleur. Après un bref intervalle pendant lequel il observe l'ambiance dans la salle, il engage la récitation de manière presque inopinée, sans manifestation ostensible aucune.

Dès que la récitation est amorcée, il devient souvent manifeste qu'il s'est formé autour de l'imam un noyau bien distingué de récitants, car particulièrement plus zélés que tout autres. C'est le noyau central de la récitation du *ḥizb*. Noyau, aussi dans le sens géométrique du terme: ceux qui y adhèrent se mettent souvent sous forme de demi-cercle autour du *miḥrab*. Demi-cercle d'autant plus étroit qu'il s'était agi au fil de mes observations de mosquées de taille petite et moyenne où l'on récite à voix nues, sans microphones. On peut aussi constater que certains de ces étroits accompagnateurs sont souvent là, pour participer à la lecture du *ḥizb*; il s'agit de volontaires “habitués,” tout comme il peut s'agir de récitants engagés et rémunérés spécialement pour ce faire (“*talbah*”), notamment dans de grandes mosquées.

Il y a donc d'abord le noyau central de la récitation du *ḥizb*, celui qui assure la trame principale de la lecture. Ceux qui y participent semblent bien être conscients de cette mission: leurs voix sont bien plus éclatantes et vigoureuses que celles des autres. De fait, l'imam se trouve au centre du noyau. Physiquement, mais aussi sur le plan de la hiérarchie sonore: sa voix, plus énergique, porte nettement par-dessus le groupe; encore qu'il arrive parfois qu'un fidèle mette volontiers plus de zèle dans sa lecture en se distinguant souvent par une voix plus forte ou aiguë – ce peut être le cas aussi des enfants quand ils participent aux séances du *ḥizb*. Mais c'est la voix de l'imam qui demeure le pilier sûr de la récitation. Une telle fonction de "conducteur" est également manifestée par une autre attitude qui distingue l'imam des autres: il n'a de cesse de promener ses regards à l'entour du cercle étroit des récitants, coups d'œil communicationnels comme autant de signes. En effet, la nature signifiante de tels signes se confirme quand, par exemple, pour indiquer l'imminence de la fin du *ḥizb*, les regards de l'imam acquièrent sensiblement beaucoup plus d'acuité, comme une sorte d'insistance. D'ailleurs, c'est peut-être là une raison pour laquelle l'imam est souvent le seul à réciter par cœur, sans recours au livre (*muṣḥaf*): sans doute pour réserver le regard à une telle fonction de veille et de contrôle.

Cependant, la récitation déborde bien le noyau central. Tous ceux qui s'en trouvent éloignés peuvent aussi réciter le *ḥizb*; ceux notamment qui s'adosent aux supports de l'enclos ou ceux qui se trouvent isolés à l'arrière. On en voit qui tiennent le livre entre leurs mains; on en voit également dont les lèvres se meuvent discrètement. Ceux-là ne font bien entendu pas partie du noyau central. Ils n'en subissent pas l'"ordre" de proximité, celui assuré par l'imam; ou du moins le subissent-ils mais indirectement, via la trame sonore "principale." Toujours est-il qu'ils lisent pour eux-mêmes, en quelque sorte. C'est là une attitude quelque peu ambivalente: une introversion individuelle qui s'agrippe néanmoins à une performance collective; la trame individuelle vient s'ajouter à celle collective qui d'entrée de jeu la suscite et la régente.

En réalité, tout un chacun peut activement adhérer à la récitation du *ḥizb*, qui plus est à n'importe quel moment. L'espace de l'enclos de la mosquée coïncide ainsi tout entier avec l'espace performatif de la récitation. S'y élève alors une nébuleuse sonore, ayant potentiellement comme source tout recoin possible de l'enclos; un essaim de trames récitatives qui se rejoignent, se chevauchent et se tressent, générant ainsi une nuée sonore dans la substance de laquelle l'individuel et le collectif s'entrelacent indistinctement.

La question qui se pose alors est de savoir de quelle manière la récitation du *ḥizb* concilie un tel espace aussi ouvert que disparate avec l'intégrité de la "voix coranique." Car il importe de rappeler qu'il est une prescription

doctrinale suivant laquelle le texte coranique doit être soigneusement articulé, ne souffrir aucune corruption sonore.¹⁷ Pour cela, toute une science fut instituée, dès les premiers siècles de l'islam¹⁸ –le *tajwīd*–, qui touche aussi bien à l'orthoépée (la phonétique: *makhārij wa šifā-t l-ḥurūf*, ainsi que la durée syllabique: *mudūd*), qu'au sectionnement du texte en énoncés vocaux distincts (*waqf*).

Analyse de la structure vocale de la récitation du *ḥizb*

La structure rythmique

L'un des paramètres les plus frappants dans la récitation du *ḥizb*, en comparaison de tout autre style de la récitation coranique, c'est le tempo: il est particulièrement sinon excessivement rapide.¹⁹ De ce fait, la récitation du *ḥizb* fait partie de la catégorie du *ḥadr* selon le système du *tajwīd*.²⁰ Certes, on peut aisément constater que le tempo varie d'une récitation à une autre, d'une mosquée à l'autre. La règle générale reste cependant celle d'un tempo remarquablement rapide; si bien qu'on impute à la récitation du *ḥizb* le fait de rendre le texte indiscernable.²¹ Pour donner un ordre d'idée sur la rapidité du tempo, un seul *ḥizb* qui, dans cette pratique, dure à peu près 20 minutes, durerait le double sous la catégorie du tempo moyen dite *tartīl*;²² autrement dit, la récitation du *ḥizb* est doublement plus rapide qu'une récitation canonique à tempo moyen.

Il est clair que plus le tempo de la récitation est rapide, moins le texte se prête à la méditation. C'est comme si ce qui importait dans la récitation du *ḥizb*, nous semble-t-il, était moins de prêter attention à la signification du texte que d'observer en lui-même l'acte rituel de cette pratique, à tel moment déterminé

17. Ainsi lit-on dans le Coran même: "وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا" (Q 73, 4) [trad.: "Et psalmodie le Coran distinctement." Jacques Berque, trans., *Le Coran*, Ed. rév. et corr, La bibliothèque spirituelle (Paris: A. Michel, 1995), 642; "et récite avec soin le Coran," Denise Masson, trans., *Le Coran*, Bibliothèque de la Pléiade 190 (Paris: Gallimard, 1967), 724.].

18. Ghanim Qadduri,

غانم قدوري، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، الطبعة الثانية (عمان-الأردن: دارعمار، 2003)، 18. [*Les études phonologiques chez les théoriciens du tajwīd*], (Amman-Jordanie: Dār 'Ammār, 2003), 18.

19. On notera le cas où l'on change de *tempo* lors de la récitation, afin de rompre son caractère monotone.

20. Cf. Ahmad Tawil,

أحمد الطويل، فن الترتيل وعلومه، (الرياض-المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1999).

[*Art et sciences de la récitation du Coran*] (al-Riad-Arabie Saoudite: Le complexe de Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 1999), 128.

21. Cf. ar-Radi,

الراضي، "التلاوة المغربية"، 165-166.

[La récitation marocaine (maghrébine) du Saint Coran], 165-166.

22. J'ai effectué ce calcul d'après la lecture du récitant égyptien Mahmoud Khalil al-Ḥuṣary, considéré comme une référence éminente dans le style du *tartīl*.

dans le cycle mensuel; comme si la raison rituelle avait fini par supplanter la raison première de la récitation du texte, à savoir la méditation du sens.

Une autre hypothèse qui expliquerait la rapidité particulière du tempo dans la récitation du *hizb* concerne sa fonction pédagogique. Il est dit ouvertement, en effet, que la récitation du *hizb* a pour fonction d'exercer l'apprentissage par cœur du Coran; on récite pour réviser et entretenir ce qu'on a déjà appris, tout comme pour permettre aux fidèles auditeurs d'en mémoriser quelques extraits. D'ailleurs, le caractère collectif même d'une telle pratique coranique n'est pas sans lien avec l'intention d'entretenir l'intégrité de la mémorisation du Coran, dans la mesure où la récitation en groupe permet l'auto-contrôle – ainsi que le constate Idriss Sabi dans le sud du Maroc: “La régularité de la récitation collective tient lieu d'examen indirect pour les récitants qui mémorisent le Coran; car étant donné que tous les récitants sont censés lire à haute voix, toute erreur commise lors de la récitation quotidienne du *hizb* est susceptible d'être repérée par le groupe.”²³ La pratique de la récitation du *hizb* contiendrait ainsi cette dimension performative qui consiste à mettre à l'épreuve l'apprentissage, exercice dont la réussite, à l'instar de ce qui se fait dans les écoles coraniques pour enfants et jeunes apprentis, se mesure souvent à la rapidité de l'exécution.

Pour ce qui concerne le rythme accentuel, il correspond avant tout à celui prosodique du texte. La lecture canonique qu'adopte le Maroc est celle selon Warsh.²⁴ Toutefois, il est une idée assez répandue

23. Idriss Sabi,

إدريس صابي، “التعليم العتيق بتامسلمات: دوره التاريخي ووظائفه التربوية،” ضمن المدارس العتيقة بالمغرب: دور القبائل في التدبير والتمويل، تنسيق محمد أيت حمزة ومبارك أيت عدي، (الرباط: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015)، 88.

[L'enseignement traditionnel à Tamslant: son rôle dans l'histoire et ses fonctions éducatives],” in [Les madrasas au Maroc: Le rôle des tribus dans la gestion et Le financement], ed. Mohamed Aït Hamza et Mbarek Ait Addi (Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2015), 88 (nous traduisons de l'arabe).

24. Il existe un certain nombre de manières de lire le Coran qui sont admises comme canoniques, dont sept principales, et “parmi les “sept,” seules trois sont largement diffusées: celles de ‘Āṣim telle que transmise par Ḥafṣ (mort en 806), d’Abū ‘Amr par al-Dūrī (mort en 860) et de Nāfi’ par Warsh (mort en 813). Cette dernière est pratiquement limitée au Maghreb; la première est indubitablement celle qui connaît la diffusion la plus large, portée comme elle l’est par l’édition égyptienne de 1923,” Déroche, *Le Coran*, 87. Voir aussi: Hmitou:

حميتو، قراءة الإمام نافع، سبق ذكره.

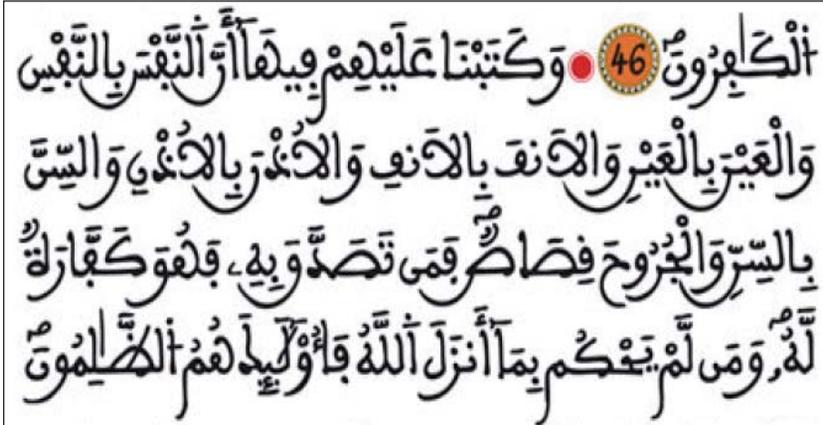
Notons également que les règles du *waqf* dans la récitation du *hizb* correspondent spécifiquement à celles établies par un savant marocain, ‘Abū Jum‘a al-Habfī (XV^{ème} siècle), dont voici la référence commentée et éditée par al-Hassan Waghag:

تقييد وقف القرآن الكريم للشيخ محمد بن أبي جمعة الهبطي، دراسة وتحقيق: الحسن بن أحمد وگگاک، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة 1991).

[La fixation du waqf du Coran selon le sheikh Muḥammad ibn ‘Abī Jumū‘a al-Habfī] (Casablanca: Dār an-Najah El-Jadida, 1991).

–confirmée par ar-Radi²⁵– selon laquelle la récitation du *hizb* enfreint les règles canoniques de la lecture du Coran, ce qu’on lui impute souvent. Même ses partisans admettent une telle dérogation. Cependant, il n’en est pas moins vrai qu’ils la tolèrent, arguant que la récitation du *hizb* n’est pas une affaire de spécialistes,²⁶ mais éminemment ouverte, de sorte qu’on ne saurait garantir une lecture canonique sans exclure les non-connaisseurs. Or telle n’est pas la fonction de la récitation du *hizb*, qui justement vise à toujours rester ouverte à tout fidèle: “Certains imputent à la récitation collective de commettre des erreurs de lecture, me dit en rétorquant un maître-récitant. Mais on peut leur retourner l’objection: le respect des règles ne concerne pas tout le monde. Et si on devait imposer le *tajwīd* à tout le monde, ce devrait être le cas pour ma mère, ma sœur, mon grand-père, ainsi que pour le nouveau converti à l’islam, ce qui veut dire que personne ne pourra réciter le Coran en définitive, tant il n’est pas aisé d’assimiler toutes ces règles.”

Examinons un exemple concret, soit le verset Q 5, 47, (*hizb* 12):²⁷



Wa katabnā ‘alayhim fīhā anna nnaḥḥa bi-nnaḥḥa wa l-‘ayna bi-l-‘ayni wa-l-anfa bi-l-anfi wa l-udhna bi-l-udhni wa ssinna bi-ssinni wa l-jurūḥa qīṣāṣun fa-man taṣaddaqa bihi fa-huwa kaffāratun lahu wa man lam yaḥkum bimā ‘anzala llāhu fa-‘ulā’ika humu zzālimuna

25. Cf. ar-Radi

الراضي، “التلاوة المغربية”، 170.

[La récitation marocaine],” 170.

26. L’argument avancé à ce propos est que le *tajwīd* comme science (“*tajwīd ‘ilmī*”) est considéré “devoir large” (“*farḍ kifāyah*”), à savoir que l’individu peut en être dispensé si le devoir est assumé par un autre, dans le même espace communautaire.

27. La transcription, en calligraphie maghrébine, est tirée de la nouvelle édition marocaine du Coran:

المصحف المحمدي الشريف، (المحمدية: مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف، 2012).
[*Coran-Al-Muṣḥaf al-Muḥammadi al-Sharīf*], (Mohammedia: Institut Mohammed VI Pour la Publication du Sacré Coran, 2012).

Compte tenu des règles du *tajwīd* selon Warsh, la scansion du verset en question donnerait la représentation solfégique suivante:²⁸

wa ka-ta-b(e)nā 'a-lay-him f-hā 'an-na/n - naf-sa bi/n-naf-si wa/l - 'ay-na
 10 bi/l - 'ay-ni wa - l/an-fā bi-l/an - fi wa - l/udh-na wa/s - sin-na
 19 bi/s - sin-ni wa/l ju-rū - ḥa qi - šā - š
 24 fa-man ta-ṣad - da-ka bi-hī kaf - fā - ra-tu/l - lah
 31 wa mā/l - lam yaḥ-kum bi-nā 'an-za-la/l - lā-hu fā-ū - lā - 'i-ka hu-mu/z -
 40 zā - li - mū - n

Exemple 1: Rythme prosodique du verset (Q 5, 47) d'après le *tajwīd* selon Warsh

28. La note en bleu ciel correspond à une *qalqalah* (légère agitation d'une consonne inerte), tandis que les autres notes colorées correspondent à des allongements syllabiques (*mudūd*).

Regardons maintenant la récitation concrète du verset, d’après une séance à la mosquée d’Al-Omaria, à Ain Chock, enregistrée le 29 décembre 2014.²⁹ Voici d’abord la représentation acoustique, de la séquence de la récitation du verset d’après le logiciel *Audacity*:

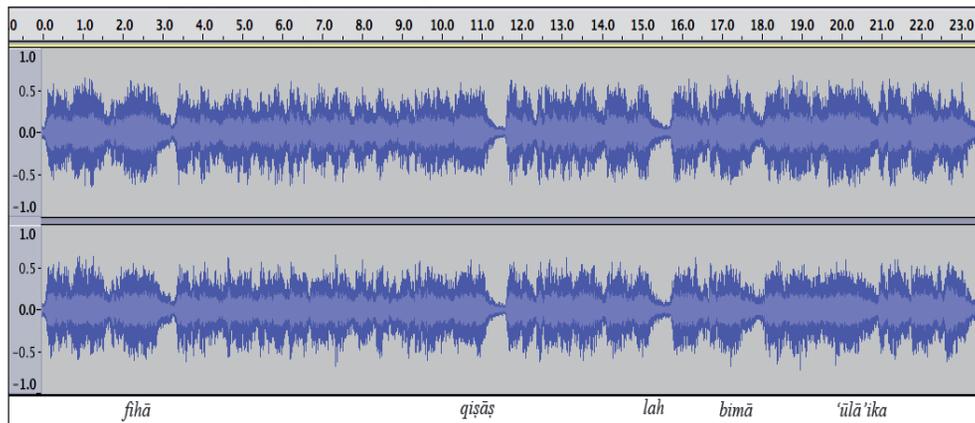


Illustration 1: Spectrogramme de la récitation du verset (Q 5, 47) d’après l’enregistrement d’une séance du hizb à la mosquée d’Al-Omaria – Logiciel Audacity

On remarque bien que les moments d’allongement ou d’arrêt, bien mis en exergue dans le spectrogramme, correspondent à ceux, théoriques, du *tajwīd* – du moins selon la trame bien distinguée de l’imam. En effet, rien qu’à l’écoute, on constate sans ambiguïté que les moments saillants du *tajwīd* (représentés par les deux nuances de la couleur rouge dans l’exemple 1) sont, contrairement à ce qu’on aurait prévu, dûment réalisés, avec emphase en plus. Il en est de même pour le sectionnement du verset, qui est réalisé ici en 3 énoncés, tout à fait conforme donc au *waqf* adopté dans cette pratique (selon al-Habī).³⁰

Curieusement, ce qui déroge à la règle dans cette récitation, c’est non pas tant le respect des moments saillants du *tajwīd* que la manière dont sont articulés les *mudūd* “naturels.” En effet, on constate que la plus importante singularité de cette manière de réciter consiste dans le fait que les syllabes fermées “CvC,” censées être considérées comme longues, soit d’une durée égale à 2 temps (2 croches, ici), sont émises à une durée égale à celle de la voyelle courte, soit 1 temps seulement. Autrement dit, la consonne inerte (la deuxième) de la syllabe “CvC,” se trouve “absorbée” dans le premier

29. Voir l’enregistrement sur ce lien d’archive: http://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2015_038_001_04/; (5’02”).

30. Cf. Weghag,

وگاگ، تقييد وقف القرآن الكريم، 214.

fragment voyellé “Cv.”³¹ Seules les syllabes “CV” sont maintenues comme syllabes longues. Du reste, il semble que, dans le sillage de cette tendance à la rétraction des syllabes naturelles, la règle de la *qalqalah* – devant être appliquée dans l’exemple sur le mot “*katab(e)nā*” – est ignorée.

Voici alors ce que donnerait un canevas rythmique de la séquence enregistrée:

The image shows a musical score for a sequence of Arabic text. It consists of ten staves, each with a series of notes and rests. The text is written below the notes. The staves are numbered 10, 19, 24, 31, and 38. The text includes: 'ay-na, wa/l, bi/n-naf-si, 'an-na/n - naf-sa, f - hā, 'a - lay-him, ka-ta(b) - nā, wa - l/an-fā, bi-l/an-fi, wa - l/udh-na, bi-l/udh-ni, bi/s - sin - ni, wa/l, ju - rū - ḥa, qi - šā - š, fā - man, ta - šad - da, qa - bi - hī, fā - hu - wa, kaf - šā - ra - tu/l - lah, wa, mā/l - lam, yaḥ - kum, bi - mā, 'an - za - la/l - lā - hu, fā - 'ū - lā - hu - nu/z - zā - li - mū - n.

Exemple 3 : Canevas rythmique du verset (Q 5, 47) d’après l’enregistrement d’une séance du *ḥizb* à la mosquée d’Al-Omaria

31. Exemple: la syllabe “*ay*” (CvC), du mot “*ayna*” (“œil”). Tandis que la prosodie naturelle du mot correspond à une longue et une brève (noire et croche), celle selon la récitation du *ḥizb* d’après l’enregistrement analysé ici, correspond à deux brèves (deux croches), le “*ay*” étant ainsi rétracté.

On peut dire que, en ce qui concerne la récitation du *hizb*, s’il y a manquement aux règles de la diction canonique, cela concerne moins les emphases du *tajwīd* et ses principes de sectionnement (*waqf*) que la diction naturelle du texte arabe, celle qui distingue les trois types de syllabes, courte “Cv” et deux longues “CV” et “CvC.”³² C’est peut-être d’ailleurs pour cette raison que la récitation du *hizb* donne l’impression d’un rythme prosodique un peu plus régulier, comme une sorte de “rafale” syllabique; rythme donnant d’autant plus cette impression que le tempo est particulièrement rapide.

D’où vient cette locution particulière qui égalise les durées des syllabes “Cv” et “CvC”? Est-ce le tempo particulièrement rapide de la récitation du *hizb* qui aurait produit ce genre de nivellement syllabique, de régularité rythmique? Ou est-ce que cela viendrait plutôt de la manière dont les peuples amazighs de l’Afrique du Nord ont dû altérer la prononciation “naturelle” de l’arabe, y compris celui de la lecture coranique? Voilà deux hypothèses que des recherches à venir pourraient mener plus loin.

Pour revenir maintenant à la hiérarchie vocale de la récitation du *hizb* (cf. *supra*), c’est bien l’imam qui, par sa voix imposante, garantit la déclamation normative du texte – si l’on excepte le phénomène particulier d’égalisation syllabique. Mais qu’en est-il des autres? Selon les enregistrements effectués, on entend bien des décalages accentuels. On en entend davantage à mesure qu’on s’éloigne du noyau central. Et même pour celui-ci, il arrive à plusieurs moments que les récitants les plus zélés ne soient pas tout à fait synchrones. Pour autant, on ne saurait parler de désordre, encore moins de cacophonie. Loin de là, la récitation n’en reste pas moins unie: une trame unitaire se décante assez facilement de la nébuleuse emmêlée. Souvent cette trame, disions-nous, coïncide avec la déclamation de l’imam. Même plus, quand il arrive que celui-ci prenne sa respiration à certains endroits et même la prolonge assez longuement, la trame unitaire n’en reste pas moins maintenue. Cela est preuve qu’un seuil minimum d’assimilation de la lecture normative est assuré dans l’espace récitatif, notamment parmi les récitants du noyau central. Ainsi, on peut dire que le pendant à l’ouverture requise de l’espace dans la récitation du *hizb* semble être une sorte de cristallisation préalable, plus ou moins tacite, en son sein, cristallisation dont le support fondamental demeure le canon de la lecture coranique –le *tajwīd*–, cette couche formelle intermédiaire que requiert le caractère sacré du Coran entre l’écriture et la voix.

32. Ahmed ar-Radi soulignait déjà ce phénomène de rétraction des *mudūd* “naturels” dans la récitation du *hizb* cf. ar-Radi,

الراضي، “التلاوة المغربية”، 166.

[La récitation marocaine],” 166.

La structure intonative

De même que la scansion prosodique, le rythme verbal, se réalise collectivement suivant un seuil minimal de synchronisation, de même l'aspect intonatif de la nuée sonore de la récitation du *ḥizb* gravite autour d'un profil *déterminé*. Rien ne manifeste l'évidence d'une telle "détermination" plus que la stabilisation d'une (ou plusieurs) hauteur définie. Il n'est pas difficile, en effet, de relever la concordance d'intonation dans notre exemple enregistré du verset Q 5, 47: une note prépondérante, stabilisée, y avoisine un *fa* (diapason 440 Hz). Il s'agit ainsi d'une récitation en *recto tono*.

Il arrive aussi que le profil vocal de la récitation du *ḥizb* soit constitué d'une formule mélodique qu'on réitère tout en l'adaptant à la prosodie des énoncés verbaux. Mais la formule répétitive reste en tout cas assez rudimentaire. La différenciation formelle dans la récitation du *ḥizb* paraît ainsi, dans tous les cas, *comme retenue*, se rapportant au demeurant à un profil droit assez statique.

Mais si un profil déterminé se décante peut-on dire de lui-même et s'impose au cœur d'une émission récitative plurielle, celle-ci n'en est pas moins constituée d'une multitude d'autres profils, différents, émis simultanément. Il arrive même que des voix individuelles s'écartent nettement de la trame principale, bien qu'elles demeurent plutôt incidentes, étant loin d'infléchir la suprématie de la trame principale. En réalité, la pluralité intonative semble être inhérente à l'espace éminemment ouvert de la récitation du *ḥizb*: il existera des différences d'intonation aussi longtemps qu'il reste libre à chacun de venir additionner sa voix à l'ensemble. Pour cela, il n'y a strictement aucun contrôle.

Un profil intonatif prépondérant auquel viennent s'additionner des trames vocales aussi différentes que soient leurs intonations, voilà qui se recoupe avec la définition de l'*hétérophonie*, à savoir: "l'exécution simultanée, mais quelque peu variée, d'une *même référence mélodique*, par deux ou plusieurs sources sonores – voix et/ou instruments(s). Sur le plan du rythme, il en résulte de fréquents décalages, ainsi que de légères variantes sur le plan mélodique."³³ Il importe de noter que le phénomène hétérophonique a sa propre dynamique interne, qui peut être vers plus de divergence, comme lorsque les voix (vocales ou instrumentales) cherchent sciemment à se décaler entre elles, ou vers plus de convergence quand les voix tendent à annuler leurs décalages, incidents alors dans ce cas.³⁴

33. Simha Arom et al., "Typologie des techniques polyphoniques," in *Musiques: une encyclopédie pour le XXI^{ème} siècle*, ed. Jean-Jacques Nattiez, vol. 5 (Paris: Actes Sud Cité de la musique, 2003), 1089.

34. "Dans certains cas, ces décalages [dans l'hétérophonie] sont strictement accidentels et l'intention effective est bien de produire un unisson [...]. Dans d'autres cas cependant, la superposition plus ou

La récitation du *hizb* est inéluctablement hétérophonique, disions-nous, tant qu’elle se déploie dans un espace rituel qui se veut demeurer ouvert. La même question sur l’intégrité de la voix coranique se pose également ici: comment concilier la stylisation intonative de la récitation du Coran –à travers un profil vocal “mélodisé”– avec une diversité vocale aussi hétérogène qu’inéluctable?

Là aussi, la hiérarchie qui sous-tend l’espace de la récitation du *hizb* se donne comme garant d’un tel équilibre intonatif (cf. *supra*). C’est en effet l’imam qui “donne le ton” et qui veille à ce qu’un seuil minimum d’homogénéité intonative soit maintenu: “Quand il y a un groupe de fidèles qui récitent en même temps, m’explique un imam, il est inévitable d’avoir des décalages. Mais, ce qui arrive, c’est que tout le monde essaie de suivre l’imam. Ainsi, même si des initiés se trompent, ils arriveront, en suivant l’imam, à se rattraper en rejoignant la trame de celui-ci. Il faut dire que l’imam a le devoir d’avoir une lecture sûre; il doit aider à ramener à la ligne directrice toute lecture qui se serait égarée.” De ce point de vue, la dynamique de l’hétérophonie dans la récitation du *hizb* s’avère plutôt convergente. L’impératif selon lequel la voix coranique ne doit souffrir aucun brouillage sonore pousse l’hétérogénéité vocale vers un maximum d’égalisation –c’est en dernier ressort la voix de l’imam qui tire vers l’homogénéisation. Aussi le principe prépondérant du *recto tono* dans la récitation du *hizb* se trouve-t-il suscité intrinsèquement par cette même tendance à l’égalisation de la voix sacrée, cela dans la mesure où il s’avère la forme vocale la plus à même de réaliser la synchronie, étant la moins différenciée qui soit. En raison de sa structure intonative radicalement élémentaire, le *recto tono* permet, en effet, à tout un chacun de s’y ajuster. Voilà, du reste, qui fait du *recto tono* l’image sonore d’un espace aussi ouvert qu’unifié– ce qui, par là même, répond à la fonction rituelle de la récitation du *hizb*.

Ajoutons enfin que si dans la récitation du *hizb* une hauteur déterminée occupe la majeure partie du flux récitatif du *hizb* –comme dans notre exemple enregistré–, elle est souvent mise en contraste avec une hauteur auxiliaire; il s’agit souvent d’un intervalle descendant de seconde (instable selon les récitations). Celle-ci intervient inmanquablement en fin de phrases afin de mettre en relief sonore le découpage du flux récitatif en phrases distinctes; c’est là une fonction intonative, par contraste, qu’on retrouve dans nombre

moins coordonnée de lignes mélodiques est pleinement intentionnelle et chaque intervenant cherche à enrichir la mélodie de base par sa propre contribution,” Léotheud, Lortat-Jacob, and Zemp, *Les voix du monde*, 19. Dans le domaine de la musique contemporaine, Pierre Boulez souligne la dynamique interne de l’hétérophonie selon qu’elle est convergente ou divergente: “Selon le degré de différenciation avec l’antécédent, j’appellerai l’hétérophonie: convergente ou divergente,” Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd’hui*, Collection Tel 124 (Paris: Gallimard, 1987), 140.

d'autres traditions vocales.³⁵ Mais elle intervient également au plein cœur d'un même énoncé. Il s'agit systématiquement des syllabes allongées, comme si la voix, lors d'une telle suspension articulatoire, s'étiolait, et alors elle fléchit ponctuellement avant qu'elle ne se redresse en reprenant la hauteur principale.

Compte tenu maintenant d'une telle structure intonative de la récitation du *hizb*, la représentation solfégique de notre exemple du verset Q 5, 47 donne ceci:

Exemple 4: transcription de la récitation du verset (Q 5, 47) d'après l'enregistrement d'une séance du *hizb* à la mosquée d'Al-Omaria

35. Cf. Jacques Viret, *Le chant grégorien et la tradition grégorienne* (Lausanne [Paris]: l'Âge d'homme, 2001), 195.

Conclusion

La récitation du *ḥizb* s’inscrit dans une tradition de lecture coranique spécifique au Maghreb. Le fait qu’elle a toujours bénéficié d’un patronage officiel a dû favoriser son ancrage dans la culture, tout comme la transmission de sa forme. Cependant, la qualité de rituel d’une telle pratique, éminemment déterminée par le sacré, ne participe pas moins de sa consistance. La forme que prend l’aspect vocal de la récitation du *ḥizb*, qui se fait principalement en *recto tono* plus ou moins varié, n’est pas sans lien avec son caractère sacré et rituel. Le *recto tono*, comme principe mélodique, s’avère en effet la forme optimale d’une pratique implacablement régulière qui se veut être aussi collective qu’ouverte; de même qu’il s’avère l’objectivation sonore d’un espace récitatif qui tend à être homogène, car gouverné par la parole sainte.

On peut inférer donc que, dans un sens, le caractère sacré de la pratique de la récitation du *ḥizb* détermine le profil vocal en *recto tono*. Cependant, il convient d’envisager également une autre approche qui, elle, pourrait traiter la question dans le sens inverse, à savoir que certaines qualités de la structure sonore, que nous avons écartées ici, ne correspondraient pas moins, également, à la dimension sacrée d’une telle pratique. On a vu que le caractère sacré du texte pousse, certes, vers l’homogénéisation de l’espace récitatif, en ayant tenu compte du fait que la voix sacrée répugne au brouillage sonore (du moins selon le discours dogmatique). Or n’est-il pas vrai que le phénomène sacré est lui-même ambivalent?³⁶ En ce sens, ne doit-on pas voir dans la nébuleuse sonore emmêlée de la récitation du *ḥizb*, non pas une soi-disant anomalie toujours en passe d’être annulée, mais bien plutôt une composante à part entière de cette même dimension sacrée et rituelle de cette pratique, cultivée au même titre et en même temps, de manière pour le coup ambivalente, que la tendance inverse à l’homogénéisation? Il y aurait tout lieu de considérer une telle hypothèse au regard d’une pratique homologue de la récitation du *ḥizb* dans laquelle chevauchement et articulation sonores y sont sinon extravagants, du moins particulièrement débridés, à savoir: le *tahzzabt*, une même pratique de la lecture collective du *ḥizb*, typique des régions berbérophones du sud du Maroc, bien que non nécessairement liée au rythme régulier des prières.³⁷ Auquel cas, l’hétérophonie serait non seulement

36. Nous renvoyons au deuxième chapitre de *L’homme et le sacré* de Roger Caillois où il est question de L’ambiguïté du sacré,” et plus précisément de la réversibilité du pur et de l’impur: “Identifiés d’un certain point de vue par le monde profane auquel ils s’opposent également, radicalement hostiles l’un à l’autre dans leur sphère propre, le pur et l’impur ont en commun d’être des forces qu’il est loisible d’utiliser. Or, plus la force est intense, plus son efficacité est prometteuse: d’où la tentation de changer les souillures en bénédictions, de faire de l’impur un instrument de purification.” Roger Caillois, *L’Homme et le sacré*, 4^{ème} ed., Les Essais, XLV (Paris: Gallimard, 1950), 58.

37. Voir un enregistrement de *tahzzabt*, réalisé par l’ethnomusicologue Miriam Røvsing Olsen en 1977 dans le Haut-Atlas occidental: http://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_E_1996_013_001_001_017/ (cet enregistrement fait partie du coffret de CD des *Voix du monde*).

- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Second printing. Cairo New York: American University in Cairo Press, 2001.
- Qadduri, Ghanim. *Al-dirāsāt al-ṣawtiya 'inda 'ulamā' al-tajwīd [Les études phonologiques chez les théoriciens du tajwīd]*. 2^{ème} ed. Amman-Jordanie: Dār 'Ammār, 2003.
- ar-Radi, Ahmed. “Al-tilawa l-maghribiya li-l-Qur'ān al-karīm [La récitation marocaine (maghrébine) du Saint Coran].” *Revue Dār al-Ḥadīth al-Ḥassania* 9 (1991): 151-96.
- “Récitation collective du hizb,” archive sonore, terrain anthropologique de Fariji, A. (2014), Casablanca, Maroc: http://archives.crem.cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2015_038_001_04/.
- Sabi, Idriss. “Al-ta'lim al-'atīq bi Tamslāmt: dawruhu al-tārīkhī wa waḏā'ifuhu al-tarbawīya [L'enseignement traditionnel à Tamslamt: son rôle dans L'histoire et ses fonctions éducatives].” In *Al-madāris al-'atīqa bi al-Marghrib: dawr al-qabā'il fī al-tadbīr wa al-tamwīl [Les madrasas au Maroc: Le rôle des tribus dans la gestion et le financement]*, édité par Mohamed Ait Hamza et Mbarek Ait Addi, 81-90. Rabat-Maroc: Institut Royal de la Culture Amazighe, 2015.
- at-Tawil, Ahmad. *Fann al-tartīl wa 'ulūmih [Art et sciences de la récitation du Coran]*. 1^{er} ed. Arabie Saoudite: Le complexe de Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, 1999.
- Viret, Jacques. *Le chant grégorien et la tradition grégorienne*. Lausanne [Paris]: l'Âge d'homme, 2001.
- Weghag, Hassan (ed.). *Taqyīd waqf al-Qur'ān al-karīm li-Shaykh Muḥammad bnu 'Abī Jumū'a al-Habfī [La fixation du waqf du Coran selon le sheikh Muḥammad ibn 'Abī Jumū'a al-Habfī]*. Casablanca: Dār an-Najāḥ El-Jadida, 1991.

ملخص: "الصوت المنبسط" في التلاوة الجماعية للقرآن الكريم، المعروفة بـ "قراءة الحزب": صورة صوتية لفضاء مقدّس ممتدّ

تعدّ التلاوة الجماعية للقرآن الكريم، المعروفة بـ "قراءة الحزب الرّاتب"، ممارسة عريقة في الحقل الدّيني بالبلدان المغاربية كعلامة ثقافية محلية ذات دلالات، تجدها لاتزال تحضى برعاية رسمية من الدولة المغربية. غير أنّ الخصوصية الطّقوسية لهذه الممارسة لا تقلّ أهميّة في تعزيزها. وهكذا يغدو "الصوت المنبسط" الذي يتبنّاه الشكل الصوتي لقراءة الحزب كنتيجة لتلاقي بُعدي المقدّس والفضاء (المفتوح). وترمي هذه الدراسة، المنجزة اعتماداً على بحث ميداني شمل بعض مساجد الدار البيضاء، إلى تبيان علاقة الارتباط بين مبدأ "الصوت المنبسط" والطابع المقدّس في تلاوة الحزب الراتب. الكلمات المفتاحية: قرآن، تلاوة، المغرب، هيتروفونيا، الصوت المنبسط.

Résumé: Le *recto tono* dans la récitation collective du Coran dite "lecture du *hizb*": une image sonore d'un espace sacré étendu

La récitation collective du Coran dans les mosquées, à caractère rituel, représente une pratique typique du Maghreb. Le principe du *recto tono* qu'adopte la forme vocale de la récitation du *hizb* apparaît comme la résultante de la jonction des deux dimensions du sacré et de l'espace (ouvert). Cette étude, réalisée d'après une enquête à Casablanca, tente de rendre compte d'une telle corrélation entre forme vocale et contenu rituel.

Mots clés: Coran, récitation, Maroc, hétérophonie, *recto tono*.

Abstract: The *recto tono* in the collective recitation of the Qur'an called "reading of the *hizb*": a sound image of an extended sacred space

The collective recitation of the Qur'an in mosques, with a ritual character, is a typical Maghreb practice. The principle of the *recto tono* adopted by the vocal form of the recitation of the *hizb* appears as the result of the junction of the two dimensions of the sacred and the (open) space. This study, carried out according to an investigation in Casablanca, attempts to account for such a correlation between vocal form and ritual content.

Keywords: Koran, recitation, Morocco, heterophony, *recto tono*.

Resumen: El tono recto en la recitación colectiva del Corán llamado "Hizb lectura": una imagen de sonido de un espacio sagrado extendida

La recitación colectiva del Corán en las mezquitas, un carácter ritual, es una práctica típica del Magreb. El principio del tono recto adopta la forma de voz de recitar el *Hizb* aparece como el resultado de la unión de las dos dimensiones de la sagrado y el espacio (abierto). Este estudio, de acuerdo con una encuesta en Casablanca, intenta dar cuenta de tal correlación entre forma vocal y el contenido ritual.

Palabras clave: la recitación Corán, Marruecos, tono heterofonía recto.

“Conceptualiser” l’islam: approches d’hier et questions d’aujourd’hui

Abdou Filaly-Ansary

Socrate – [...] dis-moi donc, alors, comment tu définis ce qui est pieux et ce qui est impie?

Euthyphron – Ce qui est pieux, je dis que c’est ce que je suis en train de faire. [...]

Socrate – [...] Essaie d’y répondre plus clairement encore, [...] quand je t’ai demandé en quoi consiste la piété, tu ne me l’as pas suffisamment expliqué. Tu t’es contenté de me dire que ce que tu fais maintenant [...] est pieux.

Rappelle-toi donc: je ne t’ai pas invité à me faire connaître une ou deux de ces nombreuses choses qui sont pieuses, je t’ai demandé quel est précisément le caractère générique qui fait que toutes les choses pieuses sont pieuses. Car tu as déclaré, je crois, qu’il existe bien un caractère unique, par lequel toute chose impie est impie et toute chose pieuse est pieuse.

Euthyphron – [...] ce qui agréé aux dieux est pieux, ce qui ne leur agréé pas est impie.

Socrate – Réfléchis: ce qui est pieux est-il approuvé des dieux comme étant pieux, ou bien cela est-il pieux parce que les dieux l’approuvent [?]

Extraits de Platon: *Euthyphron*, traduction de Maurice Croiset¹

Dans un ouvrage massif (609 pages), un jeune chercheur s’est proposé de passer au crible fin les approches visant à conceptualiser l’islam et, par ce biais, d’aller au fond des *manières de dire* l’islam.² Parmi ses collègues, ceux qui ont suivi de près la réalisation de son projet ont été impressionnés par ses capacités d’apprentissage et de travail. L’auteur leur est paru être en mesure d’embrasser du regard l’immense accumulation de travaux produits sur l’islam au cours du XX^{ème} siècle et être capable de poser des questions de fond, que personne ne pense attaquer de front. La mort qui l’a emporté

1. http://www.artuyuiop.fr/artuyuiop/Platon_-_Euthyphron_files/artuyuiop99-Platon-Euthyphron-trad._Maurice_Croiset.pdf

2. Ahmed Shahab, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2015).

à un jeune âge souligne le caractère héroïque de son entreprise. La question qu'il s'est posée, à laquelle il a voulu apporter une réponse décisive, est tout simplement: qu'est-ce au juste que l'islam?

Les ambitions de l'auteur, les analyses qu'il propose et les conclusions qu'il atteint promettent d'avoir un certain retentissement. Pour en prendre la mesure, il importe d'évoquer rapidement des éléments du contexte où son projet a été conçu avant d'examiner les analyses qu'il propose et de proposer une évaluation des résultats qu'il a atteints.

Discordes passées, divergences récentes

Avant les temps modernes, avant le XVIII^{ème} siècle comme le veut une tradition historique d'aujourd'hui, dans les sociétés où l'islam était la religion dominante, il y avait des clercs, des lettrés (*'ulama', fuqaha'*) qui savaient lire et qui, de ce fait, avaient accès aux sources des traditions religieuses et des normes sociales. Il leur appartenait donc de dire ce qui relève de l'islam et ce qui relève de l'infidélité. A l'époque, il y avait non seulement une distinction entre le "domaine de l'islam" et le "domaine de la guerre" (*Dar al-Islam* et *Dar al-Harb*), mais aussi l'idée que l'islam était un et que l'infidélité était également une, malgré la diversité des formes qu'elle pouvait prendre ("*Millat al-Kufr Wahidah*," disaient les *'ulama'*).

Évidemment derrière cette façade, il y avait bien des discordes au sein des communautés de musulmans. Les discordes tendaient à prendre la forme d'éruptions où des factions proclamaient détenir les vraies formulations et dénonçaient celles des autres comme inacceptables, pour ensuite (souvent) passer à l'action, œuvrer à défaire les défenseurs des conceptions rejetées et prendre le pouvoir pour ramener la société à ce qu'elles considéraient comme la "vraie" forme de l'islam. Il y avait aussi les diverses loges soufies et leurs pratiques qui pouvaient ne pas être du goût des clercs lettrés et qui pouvaient aussi les attirer et les convaincre de les rejoindre. Tout cela fait partie du "tableau" descriptif que l'on retrouve dans la plupart des narrations portant sur les sociétés "musulmanes" pendant les siècles allant du X^{ème} au XVIII^{ème} de l'ère commune.

Malgré ces discordes et ses oppositions, l'idée d'uniformité de la norme n'était pas une illusion, du fait que les conceptions associées à la religion organisaient l'univers mental des populations et offraient des repères relativement stables et pleins de sens pour tout le monde. La religion était une sorte de constitution implicite de la société, une constitution où le sacré et le légitime se combinaient et se renforçaient mutuellement.

Avec l'avènement des temps modernes se produisent de profonds bouleversements. La conception dominante de la nature, de l'homme, de

l’histoire, bref de tout ce qui entoure et englobe l’homme, est profondément perturbée par l’émergence ou par l’arrivée de l’extérieur de conceptions “rivales.” La religion n’est plus, comme l’a souligné Abdelmajid Charfi,³ le cadre global qui offre des clés pour tout interpréter, elle devient elle-même un objet, un héritage, un ensemble de conceptions, de pratiques, de traditions qui peuvent être observées de l’extérieur, analysées, comparées avec d’autres et donc évaluées à partir de repères différents.

“Dire l’islam” n’est plus, dès lors, l’apanage d’une catégorie bien déterminée, celle des gardiens de la norme. Des approches nouvelles apparaissent, notamment par des observateurs étrangers et par de nouvelles générations d’intellectuels musulmans formés à l’école moderne. La multiplicité des approches produit dès lors des oppositions inédites qui ne reproduisent pas les divisions traditionnelles au sein des communautés musulmanes. Dans les évolutions qui se produisent, on peut rapidement identifier, en ce qui concerne la manière de “dire l’islam,” trois moments significatifs:

Le premier voit s’opposer des clercs traditionnels et apologistes d’un côté, aux chercheurs et réformateurs de l’autre: les premiers reprennent, avec plus de force et comme pour faire face aux érosions éventuelles des conceptions traditionnelles, l’idée d’une conception globale, intégrée, cohérente, de l’islam, bref l’idée de pouvoir dire l’islam comme il a été de toute éternité et comme il le sera de toute éternité. Cette prise de position est non seulement réaffirmée et défendue avec force, mais reprise et illustrée par des discours qui continuent à évoquer l’islam à la manière d’une idée platonicienne qu’on peut contempler et dont on peut tirer toutes les conséquences. Dans les cercles concernés, qui comprennent les *‘ulama* traditionnels, des intellectuels formés dans des écoles modernes ralliés au discours apologiste et, récemment, un nombre de prêcheurs autoproclamés utilisant l’internet et divers médias, concentrent leurs propos sur l’“islam” comme une vision dont on peut déduire toutes sortes de principes, règles et manières de voir.

Face à ce discours, une convergence s’est esquissée au cours des dernières décennies entre ceux qui veulent avoir une approche historique, critique, raisonnée à l’héritage des musulmans, soit en tant que chercheurs, soit en tant que réformateurs, soit une combinaison des deux. Bref, des intellectuels qui *prennent l’histoire au sérieux* et par conséquent renoncent à l’apologie invoquant des principes hors du temps et des lieux. Le consensus qui se dégage des travaux de ces cercles a conduit, dans un bon nombre de cas, à remettre en question l’idée d’un moment fondateur de l’islam, à partir

3. Abdelmajid Charfi, *Al-Islam wa al-Ḥadathah (Islam et modernité)* (Tunis: Ad-Dar at-Tunisiya li an-Nashr, 1990).

duquel tout aurait découlé par la suite: celui de la prédication prophétique. La plupart des approches nouvelles soulignent l'importance, voire le rôle fondateur, du moment de l'institutionnalisation qui a lieu un siècle et demi après, et qui a notamment vu la mise en place d'un système social défini par des normes et des régulations élaborées sur la base de la prédication prophétique. L'institutionnalisation est conçue comme un tournant important dans l'histoire des communautés musulmanes, pas simplement comme une mise en œuvre de principes acquis. Pour certains chercheurs, la collecte de hadiths dans le cadre de l'élaboration des systèmes juridiques aurait constitué un moment bien plus important dans la mise en place de l'ordre social qui a prévalu dans les sociétés de musulmans, que les premiers moments fondateurs, invoqués régulièrement pour légitimer toutes sortes de régulations, interprétations et initiatives.

Ce que nous appelons ici un "consensus," est une tendance que l'on retrouve chez un nombre de chercheurs et de réformateurs qui se sont intéressés au parcours historique des communautés musulmans, sans coordination préalable entre eux. À titre d'exemple on peut mentionner le travail d'un chercheur au titre éloquent, celui de George Tarabishi: *De l'islam du Coran à l'islam du Ḥadith, une fondation recommencée*,⁴ ainsi que l'œuvre d'un chercheur-réformateur, Fazlur Rahman (1919-1988), selon lequel les clercs musulmans de l'époque "de la mise à l'écrit" (*ʿAṣr al-Tadwin*) auraient complètement dévié par rapport au message prophétique, en élaborant des systèmes de régulation basés sur l'analogie entre cas particuliers au lieu d'être inspirés par les principes éthiques illustrés par les commandements et prescriptions du Coran et du Hadith. L'idée d'une double fondation, ou d'une fondation en deux temps, se retrouve ainsi chez des chercheurs appartenant aux écoles modernes des sciences humaines et sociales et des penseurs musulmans soucieux de revoir les conceptions dominantes à propos de l'héritage islamique.

L'identification des temps ou des moments varie, parfois substantiellement, d'un auteur à l'autre, mais semble être devenue une thèse principale dans les discours opposés à ceux des défenseurs traditionnels de la norme et des apologistes qui les ont rejoints. Mahmoud Muhammad Taha (1909-1985) propose, par exemple, de situer la démarcation entre les deux "messages" de l'islam au passage entre la période mecquoise et la période médinoise de la prédication du Prophète.⁵ De son côté, Ali Abderraziq (1888-1966) situe le tournant le plus important au moment de la transition entre la communauté dirigée par le Prophète et l'entité politique créée par

4. George Tarabishi: *Min Islām al-Qur'ān ilā Islām al-ḥadīth, De l'islam du Coran à l'islam du Ḥadith, une fondation recommencée* (Beyreuth, Germany: Dar assaki, 2010).

5. Mahmoud Muhammad Taha, *ar-Risāla at-thānia mina al-Islām* (Khartoum: sn, 1969).

ses Compagnons après sa mort (le califat des vertueux ou *al-Khilāfa al-Rashīda*), alors que, comme nous venons de le mentionner, d’autres placent la démarcation la plus significative et la plus lourde de conséquences entre le moment de la prédication et celui où des communautés de musulmans organisent leur vie collective sur la base de régulations déduites du corpus sacré, celui qui voit l’émergence des premières “écoles de jurisprudence.”

Le deuxième moment dans les divergences apparues récemment n’a pas été bien remarqué ni a fortiori signalé par des observateurs. Pourtant l’opposition qu’il manifeste est essentielle pour la manière de dire l’islam, aujourd’hui comme hier. Les deux attitudes en présence sont illustrées par des chercheurs qui ont consacré leur carrière à connaître l’islam à partir d’explorations rigoureuses de formes de vie qui se réclament de lui ou qui se sont réclamés de lui dans le temps et dans l’espace. La première est illustrée par le travail de l’historien Marshall Hodgson, dont l’œuvre n’a rien d’une simple récapitulation de l’histoire des communautés musulmanes, mais constitue plutôt une entreprise de repenser d’une manière radicale les parcours des sociétés de musulmans en les replaçant dans l’histoire mondiale, c’est-à-dire en se donnant un cadre de référence qui permet de voir et de comprendre les évolutions à partir de paramètres liés aux migrations, aux inventions, aux mouvements d’idées et de techniques entre sociétés de cultures diverses, à l’émergence de mouvements religieux et politiques dans divers contextes. L’entreprise, par son ambition de se donner ou de produire une intelligence des changements historiques par la prise en charge de dynamiques culturelles, économiques, politiques et religieuses, signifiait qu’il ne pouvait être question de s’en tenir à la narration plate d’événements et de faits du passé, quelle que soit leur importance, mais à des analyses et des examens qui tentent de comprendre les mécanismes à l’œuvre dans les évolutions rapportés par les historiographes. De telles approches ont des précédents, qui ont marqué les manières de comprendre les sociétés humaines. Parmi ces précédents, le plus notoire est celui de Abderrahman Ibn Khaldun (1332-1406), à qui on a reconnu un rôle important dans l’introduction, dans l’histoire, de perspectives relevant de ce qu’on appelle aujourd’hui des sciences humaines et sociales.

Face aux démarches qui vont au-delà de la narration des faits pour se donner des clés permettant d’interpréter les changements observés, ont émergé des approches qui ont fait de la description, soumise à des règles précises, le moyen de construire des vues satisfaisantes au regard des paramètres scientifiques reconnus. Les données travaillées par les chercheurs de ce courant sont des traditions, des pratiques, des discours qui sont observables pour quiconque s’embarque dans l’étude de sociétés déterminées. La description est la seule démarche jugée légitime lorsqu’il s’agit de cultures,

traditions, religions autres que la sienne propre. Tout au plus, la description peut être “épaisse” ou “dense” (suivant des manières de traduire la formule proposée par Clifford Geertz (1926-2006): *Thick Description*), c’est-à-dire plaçant chaque fait dans le réseau de significations impliquées, invoquées ou présentes à l’esprit des acteurs concernés. Essentiellement, on a une divergence entre deux approches, illustrées respectivement par Marshall Hodgson, le plus “khaldounien” des historiens modernes, et Clifford Geertz, un défenseur éloquent de la description fine.

Force est de constater, près d’un demi-siècle après la publication des travaux de Hodgson et de Geertz, que le modèle proposé par ce dernier semble prévaloir dans le champ des sciences humaines et sociales. Avec le reflux des “grandes narrations” proposées par divers penseurs marxistes, les entreprises qui tentent de lire les passés des communautés humaines par l’application de grilles où figurent des mécanismes économiques et politiques n’occupent plus le devant de la scène et ne sont plus considérées comme des modèles du travail scientifique.

Le troisième moment voit donc une accentuation des tendances manifestées par le moment précédent. L’opposition qu’il révèle se produit entre, d’une part, des adeptes de la description soumise à des règles strictes censées assurer un degré de neutralité dans l’étude des traditions religieuses et culturelles, et, d’autre part, des approches qui invoquent la compréhension, l’immersion dans l’univers symbolique où vivent les adeptes des traditions étudiées, parfois même la “sympathie” ou un certain degré d’identification. Les premiers revendiquent une approche naturaliste, conforme à une définition proposée par S. Preus: “L’approche naturaliste [de la religion] prend au sérieux les interprétations théologiques en tant que composantes des données religieuses mais pas de leur explication. Car, comme le soutenait Occam, les entités explicatives (tels que la “transcendance” ou l’instinct religieux inné) ne doivent pas être multipliées au-delà de ce qui est nécessaire. L’approche naturaliste est à la fois plus modeste et plus ambitieuse que l’approche religieuse: plus modeste parce qu’elle se satisfait d’enquêter sur les causes, les motivations, les significations et les impacts de phénomènes religieux, sans se prononcer sur leur pertinence cosmique pour la destinée de l’homme; ambitieuse du fait que l’étude de la religion œuvre à expliquer la religion et à intégrer la compréhension qui en résulte avec les autres éléments de la culture auxquels elle est liée.”⁶ Selon les adeptes de l’approche naturaliste, lorsqu’un chercheur entreprend de décrire le “vrai” islam pour éviter que cette religion soit associée avec les méfaits de groupuscules d’extrémistes, il

6. (James Samuel Preus), *Explaining religion: criticism and theory from Bodin to Freud* (New Haven: Yale University Press, 1987).

fait œuvre de théologien et non de chercheur au sens qu’on donne aujourd’hui à ce terme. Aucune entreprise ne peut être scientifique si elle traite d’états d’âmes, d’intériorités voire de sentiments ineffables, ce qu’un grand nombre d’universitaires ont entrepris de faire pour, estiment-ils, combler le déficit de connaissance au sujet de l’islam.

Dans une série d’ouvrages traitant de l’état des études islamiques au cours des dernières décennies,⁷ Aaron Hughes a lancé des attaques virulentes contre les manières de traiter l’islam qui se sont répandues dans les universités américaines après les attaques du 11 septembre 2001 et qui œuvraient à défendre cette religion au lieu de prendre au sérieux les diverses formes qui s’en prévalent et d’explorer les traditions, discours et mouvements qui invoquent son nom. Un débat qui a tourné récemment à la polémique sur les attitudes prises par les spécialistes de l’islam, et qui reprend et pousse à d’extrêmes limites le contraste entre perspectives de l’intérieur de la foi ou de la communauté (ou sympathisant avec l’une ou l’autre) et approches de l’extérieur qui s’en tient aux données “observables.”

Le théologien canadien Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) avait bien remarqué que les adeptes d’une religion aiment la décrire en termes de ses idéaux, alors que les observateurs extérieurs préfèrent mettre l’accent sur les faits. La religion qu’on adopte, souligne-t-il, “est piété, foi, obéissance, prière et vision de Dieu. Une religion étrangère est un système de croyances et de rites, abstraits, impersonnels et observables. La religion en tant qu’entité systématique, telle qu’elle s’est imposée au XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, est un concept d’apologétique et de polémique. On parle de la religion des autres comme elles sont; de la sienne comme elle devait être. Les uns et les autres parlent de choses différentes quoiqu’ils utilisent le même terme.”⁸

Sommes-nous encore pris dans le genre de situation, où notre discours traduit tout simplement notre position: ou bien nous sommes dans la foi (ou dans l’identité collective) ou nous sommes à l’extérieur?

Le défi de “conceptualiser” l’islam

Face à des divergences aussi grandes sur les conditions élémentaires d’un discours légitime sur l’islam, et au sentiment que personne n’était parvenu à “conceptualiser” de manière satisfaisante la diversité des formes et expressions qui lui sont associées, Shahab Ahmed s’est proposé de procéder, par une démarche originale, à une refonte radicale des manières de faire.

7. Aaron Hughes, W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline* (Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2008); idem., *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary. Apologetics and Self-Deception* (Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2015).

8. Wilfred Cantwell Smith, *The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind* (New York: Macmillan, 1962), 42.

Il commence par formuler deux avertissements. Le premier est, dans ses propres termes: “Je cherche à utiliser le mot “islam” d’une manière qui exprime le *phénomène historique et humain* qu’est l’Islam dans la plénitude et la complexité de son sens. En conceptualisant l’islam comme phénomène humain et historique, je souhaite en particulier éviter de dire au lecteur ce que l’islam est en tant que commandements divins, et par conséquent éviter de prescrire comment l’islam devrait être suivi en tant que moyen de salut existentiel. Par contre, je cherche à dire au lecteur ce que l’islam a effectivement été en tant que faits humains dans l’histoire, et donc suggère comment l’islam devrait être conceptualisé comme moyen d’atteindre une meilleure compréhension à la fois de l’islam dans l’expérience humaine, et l’expérience humaine dans son ensemble. Si je vise un certain salut, ce serait celui d’une perspective à la fois plus modeste mais non moins difficile à atteindre, celle de la clarté conceptuelle.”⁹

Le second vient un peu plus loin: “Entre le Quinzième et la fin du Dix-neuvième siècles, le *Divan de Hafiz* (env. 1320-1390)¹⁰ a profondément marqué aux plans poétique, conceptuel et lexicographique les discours des musulmans éduqués dans l’immense aire géographique allant des Balkans au Bengale, passant par l’Anatolie, l’Iran, l’Asie Centrale puis, l’Afghanistan et vers le Sud, le nord de l’Inde et la Baie du Bengale, où résidait la majorité absolue des musulmans dans le monde [...] dont la constitution historique a été façonnée par les enseignements des madrasah basés sur *Hidayat al-Hikmah*¹¹ comme manuel philosophique et théologique essentiel. A cette entité temporelle et géographique je me référerai comme le complexe des Balkans au Bengale.”¹²

Le premier avertissement, qui distingue l’islam historique de l’islam en tant que foi religieuse, n’apporte rien de radical. Marshall Hodgson a peut-être mieux formulé la distinction en suggérant d’utiliser deux termes, *Islam* et *Islamdom*, pour bien distinguer ce qui relève de la foi de ce qui appartient à l’histoire, comme on le fait quand on utilise les termes de christianisme et chrétienté. Le second avertissement souligne que l’islam historique dont il est question est situé dans un espace –temps qui serait particulièrement significatif, d’abord parce qu’il représente la concentration la plus dense de musulmans dans le monde, et ensuite en raison de l’influence déterminante, sur toutes les élites éduquées, qu’un texte littéraire majeur et un manuel de

9. Shahab, *What Is Islam?* 5.

10. Shams-ud-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ de Shīrāz, *OEuvres poétiques complètes*, <http://www.iranonline.com/literature/index-hafez.html>.

11. *A guide to philosophy: the Hidayat al-Hikmah* of Athir al-Din al-Mufaddal ibn ‘Umar al-Abhari al-Samarqandi, (Selangor: Pelanduk Publications), 2009.

12. Shahab, *What Is Islam?* 32.

philosophie y ont exercé. L’aire géographique va des Balkans au Bengale et la fenêtre historique du XV^{ème} au XIX^{ème} siècles. Un tel choix devrait surprendre bien des chercheurs et penseurs intéressés aux choses de l’islam, puisqu’il s’éloigne de la fenêtre spatiotemporelle où on situe les faits et évolutions les plus significatifs. L’association entre islam et Arabie, au cours de siècles allant du VIII^{ème} au XIV^{ème}, est presque toujours supposée aller de soi. En fait, S. Ahmed semble vouloir pousser au plus loin des remarques faites par des historiens contemporains, selon lesquelles le “centre de gravité” du monde musulman se serait déplacé tôt dans l’histoire de la région comprenant l’Arabie, la Syrie et l’Irak vers l’Asie centrale.

La diversité à plusieurs niveaux

Que le mot *islam* réfère à des choses différentes, qu’il ait pris des significations multiples, est un fait reconnu pratiquement par tous. La plupart des traités qui introduisent l’islam commencent par inventorier les principales significations attachées au terme et opèrent des distinctions qui, dès le départ, paraissent nécessaires pour pouvoir se représenter les sujets de manière correcte. L’un des tout premiers pas faits dans ce sens consiste à distinguer ce qui relève des croyances et des rituels, en gros ce qu’on appelle aujourd’hui et ce qu’on a souvent appelé religion, de ce qui relève des actes accomplis dans l’histoire, surtout après les moments fondateurs, par des personnes, des groupes ou des institutions qui disent qu’elles agissent au nom de l’islam ou mettent en œuvre des injonctions édictées par l’islam. Une telle distinction paraît évidente, voire “élémentaire” pour un regard “historien,” habitué à considérer les traditions religieuses et culturelles comme des objets d’étude. Dans la réalité des pratiques suivies au sein des communautés religieuses, les choses sont plus complexes. Aux yeux de nombreux croyants dans diverses communautés religieuses, les conceptions et les actions produites au sein de la communauté après les moments fondateurs sont des projections, des réalisations des manières de “dérouter” ou d’expliciter ce qui est contenu dans la vision fondatrice. Ce qui peut paraître comme “confusion” entre des domaines différents est en fait légitimé de diverses manières. Un historien comme Richard Bulliet a pu remarquer que dans toutes les communautés religieuses la tendance à justifier ou légitimer des choix donnés en les rattachant à la vision fondatrice est générale et constituerait la manière “normale” de vivre le changement.¹³ Un réformateur bien au courant des approches modernes, comme Fazlur Rahman, consacre de longs développements à justifier l’attitude de musulmans envers les traditions prophétiques (les

13. Richard Bulliet, “Islamic Reformation or “Big Crunch”?” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009): 7-18.

Hadiths), notamment le fait qu'ils les aient reconnus comme "authentiques" malgré les doutes entretenus de tous temps à leur égard.¹⁴

Un autre réformateur, Ali Abderraziq (1888-1966), a fondé son argument sur la nécessité de distinguer entre l'œuvre prophétique, qui ne serait pas de nature politique ou qui n'aurait pas eu de visée politique, et le choix fait par les Compagnons qui ont pris la direction de la communauté après sa mort, celui de transformer la communauté en entité politique. Nous sommes ainsi renvoyés au contraste entre la vision du croyant et celle de l'observateur extérieur. Le croyant, le plus souvent, ne voit aucune pétition de principe dans l'acte de rattacher à la vision fondatrice des idées, des conceptions et des pratiques qui lui paraissent exprimer des orientations impliquées dans sa foi; en revanche, l'observateur externe peut relever des évolutions, des déplacements, des différences ou des "nuances" apportées par chaque nouvelle interprétation de la vision fondatrice, et donc organiser la relation entre message et histoire d'une manière différente.

Sur un autre plan, il est également admis que les musulmans ont divergé sur certains points essentiels de leur héritage très tôt dans leur histoire. Ces divergences ont perduré, se sont complexifiées et sont devenues un socle sur lequel se sont déposées d'autres divergences. Il y a là donc un autre niveau où la multiplicité, la diversité ou la variation sont reconnues en tant que fait. On pourrait penser aussi aux manières de vivre l'islam et les associations qui sont faites entre ce qui est supposé en être les principes universels et des pratiques locales comme source de variations quasi infinies. Puis viennent les différences d'opinion personnelles. Maintenant que l'accès à l'écrit s'est quasiment généralisé, nombreux sont ceux et celles qui y vont de leurs façons de voir, ce qui donne une multiplicité quasi infinie de points de vue, de formules et de visions qui tous se réclament de l'islam. On a parfois l'impression d'une cacophonie d'où il est difficile de distinguer quelque note claire et stable.

Une alternative radicale?

En rupture avec toutes les approches adoptées jusqu'à présent, Shahab Ahmed a voulu explorer d'autres voies pour faire face à ces profusions. Il propose d'aller en sens contraire à celui que les uns et les autres ont adopté jusqu'à présent. Au lieu de chercher à couper dans la masse des usages, interprétations, variations locales etc., au lieu de vouloir remplacer la nébuleuse par une collection d'objets bien définis, il a souhaité produire une manière de conceptualiser la "chose" qui lui garde son aspect de nébuleuse, reconnaît la nécessité de garder un tel aspect et voit dans les interactions

14. Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979). Voir le chapitre consacré au hadith 43-68.

et tensions entre significations, interprétations, variations, y compris les contradictions évidentes qui peuvent se présenter ici et là, des caractéristiques positives. Il préconise une approche qui les prend pour tels, et qui considère comme positive la profusion, la confusion et la contradiction.

S. Ahmed passe en revue les travaux les plus marquants dans la production académique des dernières décennies, et trouve à chaque fois que la conceptualisation proposée privilégie certains aspects, certains discours, certaines perspectives tout en négligeant d’autres. Revenant constamment à sa question essentielle: pourquoi n’est-on pas arrivé à conceptualiser l’islam d’une manière satisfaisante? Il réitère sa proposition de retenir toutes les formes d’expression que les musulmans ont adoptées et auxquelles ils ont associé leur qualité de musulmans, ou qu’ils ont rattachées d’une façon ou d’une autre à ce qu’ils ressentaient comme étant l’“islam,” bref, de “conceptualiser la cohérence de normes contradictoires dans la réalité “religieuse” vécue des musulmans.”¹⁵ Ceci même si ces formes contredisent les prescriptions formulées par les clercs religieux qui s’attribuent le rôle de gardiens de la norme.

En d’autres termes, au lieu de chercher ce qui est générique, comme le veut la méthode courante de définition, il faudrait prendre l’exemple, ou plutôt les exemples pour ce qu’ils sont, tels qu’ils sont. Au lieu d’essayer de mettre de l’ordre dans les diverses significations attachées au mot *islam*, il convient d’accepter que l’exemple ou les exemples, ainsi que tous les spectres des significations qui leur sont attachées, expriment la nature du phénomène lui-même. Sur ce point, l’auteur se prévaut des critiques adressées par l’anthropologue Talal Asad aux manières de concevoir l’islam qui se sont imposées dans les milieux académiques occidentaux. Faisant écho aux remarques ce dernier a formulées, il insiste que l’islam serait une expérience originale qui n’entre pas dans la catégorie de religion telle que la définissent les approches modernes, qui seraient toutes prisonnières du modèle de religion que représente le christianisme.

L’habitude a été prise, depuis Platon, de rechercher les définitions en essayant de dépasser les particularités des exemples qui nous sont donnés. Chez Platon, cela faisait partie de la démarche qui fait passer des apparences trompeuses que nous donne l’expérience sensible, à la contemplation des idées qui seule nous fait accéder au vrai. Même si le platonisme semble être un héritage lointain, la définition continue à être considérée comme une recherche de ce qui constitue l’essence au-delà des apparences ou des particularités “accidentelles.” Sur ce point Shahab Ahmed a parfaitement

15. Selon l’expression de l’auteur: “conceptualise the coherence of contradictory norms in the lived “religious” reality of Muslims.”

raison de nous “rappeler à l’ordre,” de nous avertir contre les dangers d’un platonisme naïf. L’ordre ici étant celui de la réalité que nous fait connaître la recherche historique. Il est certainement important de dénoncer le platonisme implicite qui sévit dans les esprits au point d’obstruer la vision du réel.

L’islam serait en fin de compte une expérience originale qui n’entre pas dans la catégorie de religion telle que la définissent les approches modernes, toutes emprisonnées dans le modèle de définition hérité de Platon, qui recherche par-dessus tout la cohérence, l’homogénéité, la continuité. Telle est la conclusion de ce travail, que l’auteur martèle tout au long de son exposé. Le sociologue Mohamed Guessous (1938-2014) avait exprimé une idée proche d’une façon plus simple, en disant que l’islam est une sorte de langage au moyen duquel on dit beaucoup de choses différentes, parfois même bien contrastées, et on pense à des objets de natures très diverses.

“L’éléphant dans la chambre”

Arrivés à ce point, de nombreuses questions viennent à l’esprit: dans quelle mesure une redéfinition de l’islam fondée sur un recentrage sur le parcours historique et les discours dominants dans des espaces particuliers, parfois jugés “périphériques,” permet-elle d’avoir une meilleure intelligence du phénomène dans son ensemble? Dans quelle mesure une telle approche est utile pour comprendre l’expérience des musulmans dans le passé et au présent? N’y a-t-il pas un risque de voir cette nouvelle manière de conceptualiser un objet complexe devenir une manière d’accepter, de justifier et d’encourager des confusions répandues?

Il est vrai que les musulmans, pas seulement les élites pour lesquelles le persan était la langue de la culture raffinée, ont adopté un langage religieux pour débattre de questions aussi diverses que celle de la foi, de la politique ou de l’éthique. Les musulmans d’avant le XVIII^{ème} siècle n’ont pas inventé des langages particuliers pour débattre de questions qui relèvent de domaines que nous avons appris à considérer comme distincts, comme la foi, la politique ou l’éthique par exemple. Pour penser les sujets appartenant à ces domaines, ils empruntaient le langage religieux. C’est ainsi que, suivant Bernard Lewis, on a pu considérer qu’il y avait “langage politique de l’islam.”¹⁶

Or on peut constater que, de nos jours, les langages adoptés (à leur tour) sont en train de se différencier et de devenir plus spécialisés et plus fonctionnels. A ce propos, une récapitulation des slogans avancés depuis la révolution constitutionnelle en Iran en 1905 au “Printemps arabe” en 2011 montre clairement une certaine “diglossie”: certaines notions essentielles

16. Bernard Lewis, *Le Langage politique de l’Islam* (Paris: Gallimard, 1988).

sont empruntées à l’héritage alors que d’autres sont le produit de conceptions modernes.

Il est vrai aussi que, soutenir que tous les discours qui se réclament de l’islam doivent être acceptés comme tels et doivent être traités de manière impartiale, permet de relativiser le poids des clercs religieux et leur prétention à définir de façon exclusive la norme, à dire ce que l’islam devrait être, et donc de refuser leur pression pour éliminer tout le reste. Dans la mesure où le but recherché est de décrire les manières particulières suivant lesquelles les musulmans ont “fonctionné,” l’alternative proposée peut se défendre.

Certes, encore une fois, quand il s’agissait de questions relatives à l’identité, l’éthique, le débat sur les valeurs, les musulmans ont eu des manières de combiner des choses qui, aujourd’hui, nous paraissent relever de domaines différents. Mais étaient-ils les seuls à le faire? Si nous prenons l’exemple du rapport du religieux et du politique, il est indéniable que les formules, les configurations envisagées par les musulmans avant les temps modernes n’impliquaient pas de distinction comparable à celle envisagée (mais pas toujours acceptée) de nos jours. Il se trouve que des remarques comparables peuvent être faites à propos de sociétés de traditions différentes. Même dans les contextes où le christianisme était la religion dominante, où une distinction était faite entre l’Eglise et les systèmes de gouvernance, le genre de distinction que nous faisons aujourd’hui n’y était pas présent. Il était, pour reprendre une formule de Mohammed Arkoun, de l’ordre de l’impensé. Il est vrai que les configurations des rapports entre le religieux et le politique et les manières de les représenter étaient différentes d’un contexte à l’autre, et donc étaient, chacune à sa manière, “originales.” Il est important, dans ces conditions, de ne pas utiliser des catégories liées à l’une d’entre elles pour se représenter l’autre. Dans la mesure où le travail de Shahab Ahmed est une manière de “marteler” de telles vérités, on ne peut lui refuser un certain assentiment.

Toutefois, c’est une chose de constater que les débats étaient conduits d’une certaine manière dans le passé, et une autre de dire que pour les musulmans les débats ne peuvent être conduits que de cette façon. Shahab Ahmed ne pousse pas le raisonnement à une conclusion pareille. Il semble vouloir dire quelque chose de différent: tous les discours qui se réclament de l’islam doivent être pris au sérieux. Il faut donc relativiser le poids des clercs, lettrés et juristes et leur prétention à définir de façon exclusive la norme, à dire ce que l’islam devrait être et à rejeter tout ce qui s’en distingue. Il y a lieu de relever cependant que, dire aux musulmans que l’islam a été constamment modelé, façonné, défini par leurs manières de vivre et par leurs discours, ne serait certainement pas accueilli favorablement par la plupart d’entre eux.

Là, nous sommes renvoyés à la question de la conscience historique. Les musulmans ont certes toujours façonné et refaçonné l'islam de la manière qui leur paraissait, en leur temps et leur lieu, la plus adéquate, mais ne sont certainement pas prêts à accepter cela, puisque pour eux ils ne faisaient que formuler, de manière explicite, quelque chose qu'ils voyaient et qui aurait été toujours impliqué dans les enseignements de leur religion.

Mas il y a plus. S. Ahmed a bien mis en lumière un postulat implicite dans les discours du magistère religieux traditionnel musulman. L'islam est en effet considéré comme un domaine qu'on explore par des approches qui relèvent du savoir, qu'on peut en fait explorer par le commentaire de ce qu'il appelle le *pré-texte*, le *texte* et le *contexte*.

A cet égard, on peut remarquer que les clercs religieux dans les contextes musulmans sont appelés aujourd'hui comme ils l'étaient hier, des "savants" (*'ulama'*). D'une certaine manière, les choses étaient plus claires hier qu'aujourd'hui. Avant les temps modernes, le savoir qu'on reconnaissait aux clercs était celui qui leur permettait d'accéder à des textes et aux interprétations qui leur ont été données, et donc de pouvoir répondre à diverses questions que le grand public, généralement pas éduqué ou du moins pas formé à lire et à écrire, se posait au sujet des normes. Le savoir dans ces conditions portait donc sur les normes et les clercs avaient la responsabilité de veiller au respect et à la mise en œuvre des normes autant qu'ils le pouvaient. Avec le temps, la capacité de lire des textes est devenue une capacité de contempler, de lire et d'explorer une grande idée qu'on appelait "islam." Wilfred Cantwell Smith avait bien relevé, au terme d'une étude sur les thèmes travaillés par les lettrés musulmans d'avant le XVIII^{ème} siècle, que l'intérêt avait évolué de questions relatives à la transcendance, au rapport avec le Créateur et aux conséquences qui en découlent, vers des thèmes où l'"islam" est considéré comme un système socio-politique. "[...] on pourrait dire que pour un observateur externe il paraîtrait qu'il s'est produit à travers les siècles et particulièrement dans les temps modernes une tendance selon laquelle la connotation liée à la notion d'islam a progressivement perdu sa relation avec Dieu, dans un premier temps par un passage de la piété personnelle vers un système religieux idéal et, par la suite, par un glissement allant encore plus loin du système religieux vers la civilisation qui en a été l'expression historique."¹⁷ En théologien qu'il était, W. Smith s'est demandé si les musulmans avaient évolué d'une posture marquée par le sentiment de présence du divin à une posture où prédomine l'intérêt pour le système socio-politique qu'ils avaient

17. Wilfred Cantwell Smith, "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development," in *On Understanding Islam: Selected Studies* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1981), 63-64.

mis en place au nom de l’islam. Le savoir des clercs, l’expertise acquise par l’étude des sources est devenue synonyme d’une capacité d’explorer l’idée d’islam comme système politique et social et de dévoiler les conséquences qui pouvaient en être déduites. C’est là certainement un tournant essentiel, dont nous n’avons apparemment pas encore pris la pleine mesure.

L’expression anglaise *The elephant in the room* (l’éléphant dans la chambre) renvoie à une situation où quelque chose de massivement évident n’est même pas remarqué. Les remarques faites par Shahab Ahmed aident à mieux prendre conscience de cette évidence massive qui s’impose à travers une simple écoute des discours tenus actuellement par les clercs traditionnels et leurs alliés parmi ceux qui ont été éduqués dans des institutions modernes.

Nous disions, en évoquant les divergences apparues avec les temps modernes, que les clercs religieux en contextes musulmans, rejoints par des apologistes de divers horizons, continuent de produire des représentations appartenant à des temps révolus. En effet, l’apologétique dominante poursuit le travail sur une conception de l’“islam” comme système total, qui existerait indépendamment de tout observateur, et serait susceptible d’être exploré de diverses manières. Par une inversion remarquable, la norme n’est pas considérée comme produite par des cultures, des civilisations ou des religions mais plutôt comme existant en elles-mêmes, indépendamment de tout, hors du temps et du lieu. La discipline qui permet de l’explorer devient, en conséquence, celle d’un savoir, non pas au sens d’une maîtrise de textes et de capacité d’interprétation, mais au sens de découverte d’une région de l’être qui se situe hors du temps et des lieux. Comme si la révolution apportée par les sciences humaines et sociales, la “révolution copernicienne” qui consiste à restituer les idéaux et les normes à leurs contextes culturels et sociaux, n’avait pas eu lieu. Donc bien au-delà de la question de dire islam, l’apport de cet ouvrage est probablement de nous réveiller à cette réalité immense, cet “éléphant dans la chambre” qui fait que le discours normatif sur les matières de religion continue à se produire sur la base de présupposés inacceptables pour la raison.

Bibliographie

- Bulliet, Richard. "Islamic Reformation or "Big Crunch"?" *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009): 7-18.
- Charfi, Abdelmajid. *Al-Islam wa al-Ḥadathah (Islam et modernité)*. Tunis: ad-Dār at-Tunisiya li an-Nashr, 1990.
- Hafiz, Shams-ud-Dīn Muḥammad. *OEuvres poétiques complètes* <http://www.iranonline.com/literature/index-hafez.html>
- Hughes, Aaron, W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*. Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2008.
- . *Theorising Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction*. Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2012.
- . *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*. Sheffield, Royaume-Uni: Equinox Publishing, 2015.
- Lewis, Bernard. *Le Langage politique de l'Islam*. Paris: Gallimard, 1988.
- Preus, James S. *Explaining religion: criticism and theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Shahab, Ahmed. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2015.
- Smith, Wilfred Cantwell. "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development." In *On Understanding Islam: Selected Studies*, 63-64. (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1981),
- . *The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind*. New York: Macmillan, 1962.
- Taha, Mahmoud Muhammad. *ar-Risāla at-thānia mina al-Islam*. Khartoum: sn, 1969.
- Tarabishi, George. *Min Islām al-Qur'ān ilā Islām al-ḥadīth*. Beyreuth: Germany: Dar assaki, 2010.

ملخص: تحديد مفهوم شامل للإسلام: مقاربات الماضي وتساؤلات الحاضر

في كتاب نشر سنة 2015 قدم شهاب أحمد (1966-2015) أفكاراً جديدة حول وضع مفهوم شامل للإسلام، تلقتها أوساط أكاديمية متخصصة باعتبار وترحيب. يضع هذا المقال تلك الأفكار في سياق المناقشات التي بدأت مع ظهور مقاربات جديدة حول الإسلام في العصر الحديث، كما يبين أن تصورات سائدة في أوساط المسلمين مبنية على فرضيات مبطنة لم يتم التفكير فيها.

الكلمات المفتاحية: التعريف، المفاهيم، الوصف، التفسير (للأشكال الثقافية)، المنهج العلمي (في دراسة الأديان).

Résumé: “Conceptualiser” l’islam: approches d’hier et questions d’aujourd’hui

Dans un livre publié en 2015, des idées nouvelles sur la manière de conceptualiser l’islam ont été avancées par Shahab Ahmed (1966-2015) et ont fortement impressionné des universitaires spécialisés. Dans cet article, les idées en question sont placées dans le contexte de discussions déclenchées par l’apparition de nouvelles approches à l’islam dans les temps modernes. Il est notamment relevé que le modèle de définition adopté implicitement par les spécialistes des études religieuses est remis en question, et qu’en même temps le voile est levé sur des conceptions qui prédominent dans les contextes musulmans sans que leurs conséquences soient pensées.

Mots clés: Définition, conceptualisation, description, interprétation (de formes culturelles), Méthode scientifique (dans l’étude des religions).

Abstract: “Conceptualizing” Islam: Yesterday’s Approaches and Today’s Issues

In a book published in 2015, Shahab Ahmed (1966-2015) suggested new ideas about conceptualising Islam, which impressed several specialist scholars. In this article, these ideas are situated in the context of discussions initiated by the emergence of new approaches to Islam in modern times. It is noted that the model of definition implicitly adopted by scholars in the field of religious studies is being put to question and, at the same time, unexamined conceptions which prevail in Muslim contexts are unveiled.

Keywords: Definition, conceptualization, description, interpretation (of cultural forms), Scientific method (in the study of religions).

Resumen: “La conceptualización de” Islam: ayer Enfoques y a día de Cuestiones

En un libro publicado en 2015, Shahab Ahmed (1966-2015) sugirió nuevas ideas acerca de la conceptualización Islam, qui impresionado Varios académicos especializados. En este artículo, las ideas de tesis se sitúa en el contexto de las discusiones iniciadas por el surgimiento de nuevos enfoques para el Islam en los tiempos modernos. Se observa modelo Que le de la definición implícita adopté por los estudiosos en el campo de los estudios religiosos ser blanco es capaz de emitir y, en el momento Sami, Qui concepciones no examinadas prevalecen en contextos musulmanes se dieron a conocer.

Palabras clave: Definición, conceptualización, descripción, interpretación (de las formas culturales), el método científico (en el estudio de las religiones).