

# **Hichem Djait**

Itinéraire d'un universitaire  
Et Intellectuel tunisien





King Faisal  
PRIZE

INSTITUT  
DU MONDE  
ARABE  
معهد العالم  
العربي  
كروني المعهد

# Hichem Djait

Itinéraire d'un universitaire  
Et Intellectuel tunisien

## Hayat Ammamou



CENTRE CULTUREL DU LIVRE  
Édition & Distribution



## SOMMAIRE

### **Chapitre 1: *La vie de H. Djait et son parcours scientifique***

- 1) Qui est Hichem Djait ?
  - a) Son milieu familial
  - b) Son éducation et les étapes de sa formation
- 2) H. Djait enseignant chercheur à l'université
- 3) Le rayonnement de H. Djait
- 4) Les œuvres sélectionnées de H. Djait
  - 1) L'Europe et l'Islam
  - 2) La Grande Discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines
  - 3) La vie de MUHAMMAD: le parcours du prophète à Médine et le triomphe de l'islam
  - 4) La fondation du Maghreb islamique

### **Chapitre 2: *Extraits des écrits de H. Djait***

- 1) La personnalité et le devenir arabo-islamique
- 2) Al-Kûfa: Naissance de la ville islamique
- 3) La crise de la culture islamique
- 4) La vie de Muhammad I: Révélation et Prophétie
- 5) La vie de Muhammad II: la prédication prophétique à la Mecque

### **Chapitre 3: *Les écrits sur Djait***

### **Chapitre 4: Bibliographie**



## INTRODUCTION

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en ce cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président de la Fondation du Prix International du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.



## **Chapitre 1: La vie de H. Djait et son parcours scientifique**

### **1) Qui est Hichem Djait ?**

#### ***a) Son milieu familial:***

H. Djait est né le 6 décembre 1935, à Tunis. Il est issu d'une famille tunisienne qui appartient à la grande notabilité tunisoise. La descendance de cette famille compte de brillants savants religieux: enseignants (mudarris), notaires ('udul), et muftis, mais aussi des commerçants et des propriétaires fonciers. A propos de cette famille Mohamed El-Aziz Ben Achour écrit « c'est une famille qui a acquis

Sa légitimité au sein des meilleures familles tunisoises par sa régularité dans les activités typiquement citadines, sa fidélité sans failles aux traditions urbaines et la richesse tempérée d'austérité propre à la bonne société *baldie*»<sup>(1)</sup>. Certains des membres de cette famille se trouvent dans l'administration beylicale comme secrétaire beylical, ministre ou caïd gouverneur. C'est H. Djait qui a souligné que son arrière-grand-père (Youssef Djait) fut Premier Ministre sous Nasser Bey, et son grand-oncle (Mohamed Abdelaziz), qui était

---

(1) Mohamed El-Aziz Ben Achour, *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXème siècle*, Institut National d'Archéologie et d'Art, Tunis, 1989, p. 193.

*cheikh-el-islam* malékite à la Zitouna fut ministre de la justice, tout en insistant que «le premier avait reçu une éducation zitounienne, ce n'était pas un homme de *Makhzen*, c'était un faqih qui s'occupait de chancellerie qui appartenait à la classe des scribes...»<sup>(1)</sup>. Contrairement à H. Djait, M. A. Ben Achour mentionne « Et même lorsque Youssef Djait accéda en 1907 à la dignité de bâch kateb, puis en 1908 à celle du premier ministre, les Djait avaient déjà une situation bien établie. Cette «effraction» prestigieuse dans le monde makhzen d'un Djait ajouta certes des «lettres de noblesse» à la famille sans pour autant bouleverser son rythme ancestral et conservateur»<sup>(2)</sup>. Malgré cette divergence entre les deux avis susmentionnés, on peut dire que la famille Djait doit sa notoriété, depuis le XVIIIème siècle à ses oulémas formés à la Zitouna ayant accompli des fonctions essentiellement religieuses.

Comme sa famille paternelle, la famille maternelle de H. Djait qui s'appelle Bayram appartient elle aussi à la notabilité tunisoise et dont les membres s'illustrent dans les sciences religieuses à l'époque husseinite. Elle descend de Bayram al-Turki officier dans l'armée ottomane, venu en Tunisie en 1574 à l'époque de Sinân Pachâ. Parmi ses descendants entre la deuxième moitié du XVIIIème et le début du XXème siècle, se trouvent des lettrés et des savants religieux: bach-mufti (devenu Cheikh al-Islam après les réformes de 1840), muftis, cadis hanéfites et notaires. Le premier à avoir occupé des fonctions religieuses a été Mohamed Bayram (1820- 1898)<sup>(3)</sup>.

---

(1) «Entretien avec Hichem Djait», propos recueillis par Hassan Arfaoui, *Monde Arabe dans la Recherche Scientifique*, Mars, n° 7, automne, 1996, p. 27

(2) Mohamed El-Aziz Ben Achour, *op. cit.*, p. 193.

(3) C'est le grand père maternel de H. Djait voir Entretien avec Hichem Djait, *op. cit.*

Son fils hérita de ses oncles maternels Chérifs la fonction de Naqîb al-Achrâfs, descendants du prophète Mohamed. Outre la famille maternelle de H. Djait, toutes les autres alliances matrimoniales de sa famille paternelle ont été entretenues depuis le XVIIIème siècle avec des membres de famille ayant un statut analogue comme les Ben Dhiaf<sup>(1)</sup>, ‘Uwîg, Bûkrâ’, Ben Yahya, al’Asram, Ben al-Khûja, Ben Jaafar, al-Kîlânî, al-Baccûche, al-Kahia, al-Masmûdî, Ben al-Amine, al-Nayffar, al-Qassâr, al-Wazîr... Au sein de cette famille la consanguinité reste faible sauf quelques cas très rares, ainsi que pour la monogamie qui reste générale sauf pour le cas de Youssef Djait qui épousa Douja Ben al-Khûja puis Habîba Ben Jaafar<sup>(2)</sup>.

H. Djait a été donc éduqué dans «une famille d’oulémas, et peu d’entre eux ont reçu une éducation les habilitant à entrer dans le petit groupe des scribes, qui avaient du prestige social et pouvaient monter haut dans la hiérarchie de l’Etat»<sup>(3)</sup>.

### ***b) Son éducation et les étapes de sa formation:***

#### *- L’influence de la famille*

H. Djait a vécu dans un milieu de culture, et les personnes qui l’ont le plus influencé c’étaient son père et son grand père. «Ce dernier, hautement cultivé, fut un scribe de la chancellerie –un *adîb*- ayant des lumières sur tout, profondément religieux, mystique, à la personnalité rayonnante<sup>(4)</sup>. Son père quand à lui était cheikh de la grande mosquée, mais il n’est pas monté très haut dans la hiérarchie comme c’était le cas pour son arrière-

---

(1) L’arrière grand père de H. Djait était le neveu de cheikh Ben Dhiaf qui a fait son éducation, voir Entretien avec Hichem Djait, *op. cit.* p. 27

(2) Mohamed El-Aziz Ben Achour, *op. cit.*, p. 194.

(3) Entretien avec Hichem Djait, *op. cit.* p. 27.

(4) *Ibid*, p. 27

grand-père, son grand-oncle et son grand-père maternel. Son père était un homme ouvert et presque un cheikh moderne de l'époque qui a précédé l'indépendance. C'était lui qui achetait les journaux, les revues et les livres qui avaient permis à son fils Hichem de connaître la production égyptienne synonyme de modernité dans le monde arabe de l'époque. Outre la lecture de toute cette production égyptienne et surtout les revues qui rentraient alors en Tunisie beaucoup plus facilement qu'à l'époque bourguibienne qui a été marquée par une rupture avec le Machrek<sup>(1)</sup>, l'esprit de l'enfant et de l'adolescent Hichem Djait retenait tout ce que lui racontait son père à propos des mouvements nationaux du Machrek, de Saad Zaghloul, de Abdou, d'al-Afghanî... mais aussi du théâtre égyptien, de la littérature, et de la pensée religieuse moderne, il retenait également ce que lui racontait à propos de cheikh Thaâlbî quand il était revenu du Machrek. H. Djait profitait de la bibliothèque familiale qui ne comportait que des livres en langue arabe pour lire les plus modernes. Personne dans sa famille ne parlait français, ce qui lui a causé un lourd handicap jusqu'à l'âge de 13 ou 14 ans par rapport à ses camarades.

En gros, l'influence de sa famille sur sa formation a été indirecte et limitée. L'influence du collègue Sadiki entre 16 et 18 ans a été déterminante.

❖ *Le rôle du collègue Sadiki dans la formation de H.Djait:*

H. Djait a pu dépasser l'influence familiale de sa formation marquée surtout par la domination de la langue arabe, quand il avait accédé au collège Sadiki. C'est grâce à la bibliothèque de ce collège, à la bibliothèque nationale et à

---

(1) *Ibid*, p. 27

quelques mètres français, que H. Djait est devenu un grand dévoreur de livres en langue française après l'âge de 15 ans<sup>(1)</sup>, c'est ainsi que notre auteur avait pu surmonter le handicap de cette langue et arriver à la maîtriser pour écrire des œuvres académiques et des essais aussi éloquents que les grands auteurs français. Le collège Sadiki n'a pas été déterminant dans la formation de H. Djait dans la langue française seulement, mais il a été d'un grand apport dans sa formation dans toutes les sciences modernes comme la philosophie et la méthodologie scientifique dont essentiellement l'esprit critique nécessaire pour continuer sa formation à l'université à Paris.

#### ❖ **H. Djait étudiant à Paris:**

A partir de l'indépendance H. Djait était parti à Paris pour poursuivre des études supérieures en histoire. Il avait soutenu au milieu de 1960 un mémoire sur le livre *les dispositions du marché de l'imam Abû Zakariyâ l'andalou* pour l'obtention d'un diplôme d'études supérieures pour la présentation au concours d'agrégation. Ce mémoire a été dirigé par Claude Cahen. En 1962, il obtient son agrégation en histoire de l'école normale supérieure à Paris. En 1981, H. Djait obtient un doctorat es lettres et sciences humaines de la Sorbonne qui a été dirigée par Claude Cahen.

## **2) H. Djait enseignant chercheur à l'université:**

Après avoir eu son agrégation en histoire, H. Djait est revenu en Tunisie pour être nommé à la nouvelle *Zitouna* rénovée en 1961 comme une simple faculté de théologie. Le retour de H. Djait en Tunisie en 1962 était doublement douloureux pour lui. Tout d'abord parce qu'il a vu la situation

---

(1) *Ibid*, p. 28.

sociale de sa famille s'est dégradée, en effet après l'indépendance, il y a eut destruction d'un univers entier, qui n'est pas relié seulement à la disparition de la *Zitouna*, mais c'est dû aussi au fait que le milieu social dont son père est issu, de type aristocratique, qui était considéré avant l'indépendance par la royauté beylicale et la France, a perdu sa position sociale<sup>(1)</sup>. Le père de H. Djait, comme tous les cheikhs petits ou grands, ont essayé soit de s'adapter, soit se sont calfeutrés dans leur demeure. Son père qui était enseignant à la *Zitouna*, ressentait la dépréciation mais manifestait la volonté de remonter la pente, en entrant dans le nouveau système, par le biais de ses enfants comme toutes les classes aristocratiques, partout dans le tiers monde<sup>(2)</sup>. H. Djait choqué par la politique d'après l'indépendance caractérisée par le culte du chef et les masses hurlantes, refusait catégoriquement les vœux de sa famille de quitter l'enseignement et la recherche pour s'engager dans la politique et retrouver ainsi un prestige social qui récompense le prestige perdu. La deuxième origine de douleur ressentie par H. Djait, après son retour en Tunisie était personnelle, puisqu'il considère qu'il a été l'objet pendant cinq ans d'une sorte d'ostracisme par le ministère tunisien de l'éducation. Quoique H. Djait ait été le premier tunisien agrégé d'histoire, il préférerait nommer des coopérants plutôt que lui. Il a vécu cela comme une volonté de marginalisation anormale, comme une injustice douloureusement ressentie. Beaucoup de gens, même dans le régime, n'étaient pas d'accord de le voir ainsi ostracisé<sup>(3)</sup>. Bien

---

(1) Entretien avec Hichem Djait, *op. cit.* p. 28

(2) *Ibid.* p. 28

(3) *Ibid.* p. 29.

qu'il soit marqué par cette nomination, H. Djait a essayé de trouver un certain équilibre dans sa vie professionnelle, il enseignait l'histoire des religions, et en même temps il profitait de petit horaire qu'il assurait à l'université *Zitouna* pour lire énormément à gauche et à droite, et réfléchir. Ces lectures et réflexions lui ont permis d'accumuler une culture qui lui a servi de nourrir plus tard son livre sur *la personnalité arabo-islamique*, et pour publier des études dans des revues spécialisées de renommée internationale comme *Studia Islamica*, *Annales Economies Sociétés Civilisations*, *Cahiers de Tunisie*... ou des chapitres dans des livres collectifs comme *Histoire de la Tunisie* ou *l'Histoire générale de l'Afrique*.

Pendant l'année universitaire 1966- 1967, H. Djait s'était imposé à l'attention de Bourguiba il aurait pu «réussir» politiquement alors, comme plus tard à plusieurs reprises selon ses dires<sup>(1)</sup>, mais il s'est contenté de quitter l'université *Zitouna* et rejoindre la *faculté des lettres et sciences humaines*. H. Djait était le seul universitaire de sa génération qui ne s'était pas mêlé du politique, il n'avait assuré ni des fonctions administratives, ni des responsabilités au sein du parti du régime, il explique cette position comme suit «je ne comprenais ni le jeu politique, ni n'étais malin et il y avait certainement en moi une force qui sabotait toute réalisation extérieure, de l'orgueil, de la contradiction. J'ai été aussi persécuté. Mais pour être honnête il est sûr que je n'aurais pas supporté les magouilles du monde politique, ni la position du serviteur, ni de faillir à mes idéaux de vérité et d'humanisme»<sup>(2)</sup>.

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

A partir de 1966- 1967, H. Djait commença à enseigner à la *faculté des lettres et sciences humaines* (l'unique institution universitaire à enseigner l'histoire en Tunisie) l'histoire du Moyen Âge, et en même temps commença à apparaître ses études académiques sur l'Islam et le «Maghreb». Les premières de ces études sont éditées à *Studia Islamica*<sup>(1)</sup>, éminente revue dirigée à l'époque par deux grands savants orientalistes qui sont Robert Brunschvig et Josef Schacht. D'autres études sont ou bien éditées dans des ouvrages collectifs comme *l'Histoire de la Tunisie*<sup>(2)</sup> ou *l'Histoire Générale de l'Afrique*, ou dans d'autres éminentes revues dirigées à l'époque par des grands savants occidentaux comme Fernand Braudel, Marc Ferro, Georges Friedmann, Jaques Le Goff, Emanuel Le Roy Ladurie et Charles Morazé<sup>(3)</sup>.

Cette période de la fin des années soixante et le début des années soixante-dix était caractérisée par la parution de plusieurs études savantes de H. Djait, avait coïncidé aussi avec son départ à Paris là où il va acquérir une réputation scientifique internationale égale à la réputation des grands savants internationaux grâce à la parution de ses deux livres très célèbres sur *la personnalité et le devenir arabo-islamique*<sup>(4)</sup> et *l'Europe et l'Islam*<sup>(5)</sup>.

- 
- (1) H. Djait, «La wilâya d'Ifriqiya au IIème/ VIIIème siècle : Etude institutionnelle», *Studia Islamica*, n° XVII, 1967, pp. 77- 121; et n° XVIII, 1968, pp. 79- 107.
  - (2) *Histoire Générale de la Tunisie*, t. II, *Le Moyen Âge*, Société Tunisienne de Diffusion (STD), 1965 (réimprimé Tunis Sud Editions, 2005).
  - (3) H. Djait, «L'Afrique arabe au VIIIème siècle (86- 184H./ 705- 800)», *Annales ESC*, 28ème année, N°3, Mai- Juin 1973, pp. 601- 621.
  - (4) H. Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, collection Esprit, éd. Du Seuil, Paris, 1974, 302 pages.
  - (5) H. Djait, *L'Europe et l'Islam*, Editions du Seuil, 1978, 190 pages.



Après un séjour fructueux sur le plan scientifique en France, H. Djait retourna en Tunisie pour intégrer l'*Ecole Normale Supérieure* devenue institution autonome de la *faculté des lettres et sciences humaines*. C'est à l'ENS de Tunis, que H. Djait donnait des cours sur l'Islam des origines et en parallèle préparait une thèse de doctorat d'Etat sous la direction de Claude Cahen sur la Naissance de Kûfa et l'urbanisme islamique. Cette thèse va être soutenue à la Sorbonne (Paris I) en 1981. Devenu docteur es-lettres et sciences humaines, H. Djait muta à la *faculté des lettres et sciences humaines*, suite au transfert de l'ENS de Tunis vers Bizerte puis Sousse en 1982. Les cours que donnait Djait à cette faculté ont fait un grand écho, et on peut dire qu'ils ont donné un rayonnement remarquable à la faculté ainsi qu'à l'enseignement de l'histoire. Les thèmes traités sont nombreux: l'urbanisme islamique, la grande discorde, la biographie du prophète, l'histoire des religions, l'histoire de l'Arabie préislamique, le commerce préislamique, l'histoire des omayyades en l'orient... Tous les cours présentés par H. Djait entre 1982- 1996 se sont transformés en livres de renommée inégalable à commencer par *Al-kûfa: naissance de la ville islamique* éditée par Maisonneuve et Larose à Paris, collection Islam d'hier et aujourd'hui, 1986, 340 p. Ensuite paraît son livre sur *La Grande Discorde: Religion et Politique dans l'Islam des origines*, édité par Gallimard à Paris, collection Bibliothèque des Histoires en 1989, 421 p. En 1999, fut édité le premier tome de la biographie de Mohamed sous le titre de *Révélation et Prophétie* par Dâr Talîa à Beyrouth en 144 p., c'est pour la première fois que H. Djait compose un livre en langue arabe. Avant d'éditer le deuxième tome de la biographie du prophète Mohamed, notre auteur éditait deux autres livres, le premier ayant pour titre *La crise de la culture islamique* chez Dâr Talîa

à Beyrouth en 2000, en 200 p. C'est le deuxième livre de l'auteur écrit en langue arabe. Le deuxième livre s'intitule *La fondation du Maghreb islamique* qui a été édité par Amal Editions à Sfax (Tunisie), 2004, 221 p. *La vie de Muhammad tome 2, la prédication prophétique à la Mecque* fut éditée en 2007 par Dâr Talîa à Beyrouth en langue arabe aussi, il compte 352 p. *La vie de Muhammad: le parcours du prophète à Médine et le triomphe de l'islam* constitue le troisième tome de la triade que H; Djait a consacré pour la biographie du prophète, ce livre a été édité en 2012 par la librairie Arthème Fayard, dans la collection d'Islam et d'Ailleurs, il contient 314 p.

### **3) Le rayonnement de H. Djait:**

Contrairement aux universitaires de sa génération, dont la réputation était basée essentiellement sur les fonctions politiques et administratives, H. Djait a su acquérir une réputation qui a dépassé l'université et le monde universitaire pour intéresser un public plus large sur le plan international et national par sa production scientifique diversifiée. A commencer tout d'abord par ses livres de pensée et d'histoire sur l'Islam des origines édités entre 1974 et 2012, écrits avec un style élégant, une méthodologie rigoureuse, et des idées controversées qui rompent avec tout ce qui est préconçue dans l'histoire et la civilisation arabo-musulmane. Ces différents livres se sont très vite propagés dans le monde musulman ainsi qu'occidental, ce qui s'est traduit pour certains de ses livres comme *la personnalité et le devenir arabo-musulman, l'Europe et l'Islam, al-Kûfa: naissance de la ville islamique, la Grande Discorde: Religion et Politique dans l'Islam des origines ou la crise de culture islamique* d'être édités plusieurs fois et traduits en plusieurs langues comme l'Arabe, le Français, l'Anglais, l'espagnol, le perse, le russe...

Outre la pensée et l'histoire, H. Djait a écrit énormément dans des revues et journaux Arabes et Français sur beaucoup de problèmes qui préoccupent l'opinion publique et surtout parmi les arabo-musulmans. Il a écrit sur la situation actuelle des musulmans en le comparant avec les autres peuples et civilisations, sur la religion et la politique, sur les intellectuels et leur rôle dans les sociétés arabo-islamique, la pensée arabo-musulmane et les lumières... Ces articles parus dans plusieurs journaux arabes comme al-Zamân irakienne publié à Londres ou al-Yam al-sâba' publié à Paris et français comme Esprit, Revue de deux mondes... constituent selon les dires de H. Djait un travail pédagogique qui vise la propagation de sa pensée chez un public averti qui n'est pas forcément académique. Il a écrit aussi plusieurs articles d'opinion sur l'actualité politique dans plusieurs autres journaux comme al-Quds al-Arabi ou al-'Arab qui sont publiés à Londres sur les mutations à l'Est et le monde arabe, l'Islam religieux et l'Islam politique, sur les répercussions de la guerre du golfe sur la culture politique arabe..., H. Djait a écrit aussi dans la Presse tunisienne dont l'article le plus célèbre est l'éditorial intitulé *«Points d'ombre»*, paru dans *Réalités* en décembre 1988, un an après la prise du pouvoir par Ben 'Alî en Tunisie. Cet article critique du régime Ben 'Alî a entraîné la saisie du journal des kiosques et un procès à l'encontre du journal et de l'auteur de l'article. Cette réaction de la part du régime Ben 'Alî était cruciale parce qu'elle a mis fin aux promesses mensongères du régime Ben 'Alî qui a plaidé pour la liberté d'expression dans son fameux manifeste de 7 novembre 1987.

H. Djait n'a pas brillé sur la scène publique par ses articles de presse et de vulgarisation de sa pensée sur l'entrée du monde arabo-musulman dans la modernité, mais il a brillé également par la multitude des conférences qu'il a donné dans

plusieurs capitales arabes comme Beyrouth, Baghdâd, le Caire, 'Amman, Riadh, Doha... et à l'Institut du Monde Arabe à Paris. Il a meublé aussi la seine culturelle de la Tunisie pendant les années 90 et les deux premières décennies du XXIème siècle par la présentation de ses livres ou les conférences qu'il donne dans la maison de culture Ibn Khadûn ou dans quelques hôtels de Tunis, Sousse et Sfax.

Actuellement H. Djait est très sollicité par les médias écrits et audio-visuels, dans la mesure où plusieurs journalistes arabes et occidentaux l'interviewent sur ses écrits, ses approches et les orientalistes, sur l'université tunisienne et les universitaires, sur l'élite et son rôle dans l'actualité du monde arabe, sur son opinion sur ce qui se passe dans le monde arabe, sur l'avenir des musulmans et essentiellement les arabes, les relations entre les arabes et le monde occidentale...

C'est vrai que H. Djait n'a pu émerger en tant qu'intellectuel dans le monde arabo-musulman qu'au milieu des années 80 et surtout pendant les années 90 à travers la traduction de ses livres par dâr al-talî'a, mais il a émergé avant en tant qu'éminent penseur et historien dans le monde occidental. C'est ainsi, qu'il a été désigné comme Professeur invité dans plusieurs universités américaines et européennes dont l'université de Mc Gill et à l'URAM (Montréal), Berkeley (Californie), l'université de Naples- Frédéric II, le collège de France et l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales EHESS (Paris). Ce qui témoigne de la place incontestable de H. Djait dans le milieu académique français des années 70, est la préface qu'il a dédié au livre de Maurice Lombard (1904- 1965)<sup>(1)</sup>. Fernand

---

(1) M. Lombard (Préface Hichem Djait), *L'islam pendant sa première grandeur :VIII- XIème siècle*, Paris, Flamarion, coll. «Champs Historique», (n° 59), 1980, 280p.

Braudel (1902- 1985) disait que M. Lombard «était le plus brillant historien de notre génération, le seul qui fût incontestablement de la classe de Marc Bloch (1886- 1944)».

H. Djait a été aussi Professeur invité à plusieurs reprises par les universités marocaines comme l'université Mohamed V à Rabat et Hassan II à Casa Blanca.

H. Djait qui est Professeur émérite à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales Université de Tunis, est membres de plusieurs commissions internationales, ce qui lui a permis de décerner de multiples distinctions nationales et internationales, qui lui ont été octroyées comme suit:

- ❖ **1989:** le prix tunisien des sciences humaines
- ❖ **2007:** le prix Sultan Ibn 'Alî 'Uwais pour la critique littéraire
- ❖ **2015:** le blason d'or de l'association tuniso-méditerranéenne des études historiques, sociales et économiques
- ❖ **2015** (8 décembre), il est désigné personnalité culturelle arabe de l'année 2016 par la fondation arabe des études et de l'édition de Beyrouth.
- ❖ **2016:** le Comar d'or de la création littéraire.

Plusieurs institutions universitaires et scientifiques lui ont rendu hommage dont le dernier fût organisé le 4 avril 2018 par l'Institut du Monde Arabe à Paris et l'Université de Tunis à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales.

En guise de conclusion sur la biographie de H. Djait dans ses différents aspects, on peut dire qu'il a reçu une éducation à double piliers, d'une part le milieu aristocratique dans lequel il a vécu son enfance et reçu une formation traditionnelle en

langue arabe, alimentée par une certaine modernité venue d'une abondante Production culturelle égyptienne, d'autre part, la fréquentation du collègue Sadiki, ses nombreuses lectures à la bibliothèque nationale et l'influence de quelques maîtres français lui ont permis de perfectionner sa formation en sciences humaines d'une façon générale et en langues étrangères et surtout le français.

Grâce à cette solide double formation, le jeune H. Djait avait pu poursuivre ses études à Paris pour avoir le diplôme d'agrégation et surtout pour approfondir sa formation en philosophie (Hegel), en psychanalyse (Freud, Alder, Kardiner...), en économie et sociologie (Max Weber). Le premier séjour de H. Djait à Paris lui a permis aussi d'approfondir son savoir méthodologique. La formation multidisciplinaire et la maîtrise de la méthodologie scientifique ont permis à H. Djait dès ses premiers écrits de «révolutionner» la connaissance des arabomusulmans sur l'histoire de l'Islam, et la place des arabomusulmans nouvellement décolonisés par rapport à l'occident et surtout l'Europe.

#### **4) Les œuvres sélectionnées de H. Djait:**

Bien que les écrits de H. Djait sont très nombreux et de multiple genres, ses neuf livres édités entre 1974 et 2012, dont certains ont récupéré l'essentiel de ses articles d'histoire et de pensée publiés initialement dans des prestigieuses revues comme *Studia Islamica*, *Annales Economie Sociétés et Civilisations*, *JESHO*, *le Débat...* restent l'œuvre principale par la quelle H. Djait s'est distingué en tant qu'historien, penseur et intellectuel de son temps. Et puisque le cadre de ce projet ne permet pas de présenter la totalité de cette œuvre, on va se focaliser sur quatre livres tout en essayant de justifier ce choix au fur et à mesure de la présentation de chaque livre.

Toutefois il faut signaler que ce choix n'est pas toujours tout à fait objectif.

### 1) **L'Europe et l'Islam:**

Ce livre a été édité pour la première fois en français en 1978, dans la collection Esprit/Seuil en 190 pages. Il a été traduit en arabes et dans plusieurs langues européennes et autres, il a été aussi réédité plusieurs fois. C'est un livre toujours d'un grand intérêt dans le contexte actuel. Il intéresse à la fois un public européen pour ne pas dire occidental aussi bien qu'un public musulman répandu partout dans le monde.

Outre l'introduction et la conclusion, ce livre est divisé en deux parties.

Pour introduire son livre, H. Djait à commencer par poser la question «comment peut se justifier une étude comparée entre une notion à l'origine purement géographique, et une autre, à l'origine purement religieuse?»<sup>(1)</sup>. Et pour sortir de cette impasse qui vise à comparer deux notions ayant deux champs à identification incomparables, l'auteur essaye de donner un sens à une comparaison entre une Europe qui s'est actuellement répandue hors de son espace matriciel vers l'Amérique, l'Australie voire la Russie; et l'Islam de deux premiers siècles qui couvrait des grands espaces en dehors de la péninsule arabe lieu de son émergence. Il oppose donc entre deux idées de la civilisation humaine: l'Europe, d'un côté, après avoir dominé le monde militairement avec les armes et symboliquement à travers les idées adoptées par d'autres peuples ; et l'Islam de l'autre, en tant que concept culturel et civilisationnel, qui s'est répandu par l'épée et l'adoption pour

---

(1) H. Djait, *L'Europe et l'Islam*, Collections Esprit/ Seuil, éd. du Seuil, Paris, 1978, 190 p.

devenir un mode typique de la vie en dehors de son dogme. Pour étudier et analyser tous ces aspects de la comparaison, l'auteur va se concentrer sur le monde arabe et l'Europe occidentale et surtout la France comme le fait montrer la majorité de chapitres du livre. Ce dernier est divisé en deux parties.

❖ Dans la première partie du livre intitulée LE REGARD DE L'AUTRE, l'auteur va partir tout d'abord *De la vision médiévale aux visions modernes*, pour traiter ensuite *les intellectuels français et l'Islam*, et *la science européenne et l'Islam*, pour finir avec *la pensée allemande et l'Islam*. Dans le premier chapitre de la première partie, H. Djait décrit et analyse la perception de l'Islam par les chrétiens d'Orient à l'époque médiévale, qui, bien qu'elle soit méconnue au début de l'Islam, «certaines chroniques orientales du VIIème siècle laissent entrevoir une position plutôt favorable. Sébéos admet par exemple les fondements abrahamiques de l'Islam et irait presque jusqu'à reconnaître une certaine authenticité à la prophétie muhammadienne. Mais un Abû Qurra qui écrivait au milieu du VIIIème siècle avait une connaissance grossière de la doctrine islamique, cependant que le chapitre relatif à l'Islam du *de Heresibus* de Jean damascène, qui voudrait assimiler la nouvelle religion à une hérésie arianiste, semble bien être une interpolation du IXème siècle»<sup>(1)</sup>. Quant à la perception des chrétiens de l'Occident au Moyen Âge de cet Islam, n'a commencé à se tramer qu'à partir de XIIème, sauf pour l'Espagne qui crut deviner dans Muhammad le personnage de l'Antéchrist au IXème siècle, et les Carolingiens dont les relations étaient bonnes avec les musulmans. La vision des intellectuels de la chrétienté occidentale «part d'une vision

---

(1) *Ibid.* p. 15 et 16.



d'une vaste colère contre le prophète qui par sa «pseudo-prophétie», a stoppé net l'évolution de l'humanité vers la christianisation générale. Qu'il ait été un faux prophète, imposteur et hypocrite, le doute ne semble pas permis à des hommes aussi divers que Raymond Martin, Riccolo, Marc de Tolède et Roger Bacon. Son message est un message humain, dicté par les noirs desseins d'intérêts terrestres et personnels et le Coran n'est qu'un ensemble de fables empruntés à la Bible et déformées»<sup>(1)</sup>. Les mêmes propos ont été pratiquement repris aux XIIIème et XIVème siècles, pour se prolonger jusqu'au XVIIIème siècle. L'Islam dans l'Europe moderne, «n'est plus perçu comme adversaire théologique –controversé mais par là même pris au sérieux-, mais comme une religion élémentaire à rejeter du courant spirituel central de l'humanité. C'est ainsi que, durant toute l'époque moderne, le christianisme incarnera le plus fortement en Occident la tendance hostile à l'Islam»<sup>(2)</sup>. Dans le deuxième chapitre de la première partie, H. Djait choisit de nous tracer la perception de l'Islam chez le philosophe du XVIIIème siècle, l'écrivain voyageur romantique et l'intellectuel engagé des années cinquante. Pour les philosophes des lumières, il a choisi Voltaire et Volney. « Dans une première phase avec *Mohamed et le Fanatisme*, Voltaire s'attaque à l'Islam en tant que religion en général et le christianisme officiel en particulier, son jugement sur l'Islam identifié avec la mission prophétique était dépréciatif voire hostile. Plus tard, avec *l'Essai sur les mœurs*, le ton se fait plus nuancé et plus serein, mais le jugement d'ensemble reste sévère. Il est important de relever que c'est précisément l'Islam qu'il a choisi comme symbole du fanatisme, de l'antihumanisme et de

---

(1) *Ibid.* p. 18 et 19.

(2) *Ibid.* p. 22 et 23.

la volonté de puissance»<sup>(1)</sup>. Volney, idéologue de premier ordre de la fin du XVIIIème siècle et du début du XIXème, étoffait un grand ouvrage, *les Ruines*, dans lequel il écrit ««Mahomet sut se composer un empire politique et théologique aux dépens de ceux de Moïse et des vicaires de Jésus»; ou encore, faisant parler un imâm «de la loi de Mahomet»: «Dieu a établi Mahomet son ministre sur la terre ; il lui a livré le monde pour soumettre par le *sabre* celui qui refuse de croire à sa loi. » Il dénonce cet apôtre d'un Dieu clément qui ne prêche que meurtre et carnage»»<sup>(2)</sup>. La perception des voyageurs romantiques de l'Islam n'est pas homogène comme celle conçue par les philosophes des lumières comme Voltaire, Montesquieu, Volney et d'autres. En effet pour Chateaubriand, cette perception n'est pas moins sombre que celle décrite par Voltaire et Volney. Pour ce voyageur romantique «cruauté, despotisme, servilité, fanatisme se rejoignent chez les peuples musulmans qui, par toute la structure de leur histoire «appartiennent essentiellement à l'épée»»<sup>(3)</sup>. Quand à Lamartine qui n'est pas un «chrétien orthodoxe mais un esprit libre et néanmoins religieux –n'aura vu de l'Orient que ce que l'Orient aura voulu lui montrer de lui-même... Il y aura vu également ce que son inconscient y a projeté et ce que précisément il est venu chercher. «peuple de philosophes», «sagesse», «silence et inertie», piété partout présente, palpable, évidente, à la vérité oui ou non»<sup>(4)</sup>. Gérard de Nerval est aussi «de la même famille d'esprit, quoique par certains côtés plus compréhensif et plus précis et par d'autres évoluant dans les sphères d'un syncrétisme mystique et déjà morbide»<sup>(5)</sup>.

---

(1) *Ibid.* p. 27 et 28.

(2) *Ibid.* p. 30.

(3) *Ibid.* p. 35

(4) *Ibid.* p. 37 et 36.

(5) *Ibid.* p. 38.

L. Massignon réduit le problème de Gérard de Nerval et de l'Islam à «l'influence de l'imaginaire musulman sur l'imaginaire occidental»<sup>(1)</sup>. Et pour finir avec la perception de l'Islam par le romantisme français, Djait constate qu'il y a une constante chez les écrivains et artistes romantiques qui au «contact de l'Occident avec le monde arabe, ne mettent en valeur que l'archaïque, le pittoresque, et prêtent attention uniquement aux forces du passé vues à travers l'expérience populaire»<sup>(2)</sup>. L'intellectuel engagé constitue le dernier point de la vision des intellectuels français de l'Islam. Certes cet intellectuel (Sartre) éprouve une certaine sympathie pour les mouvements d'indépendance qui ont abouti à tisser des réseaux d'amitié de part et d'autre, «aujourd'hui, l'attitude est plus calme, plus sereine. Et, toute façon, dans la mesure où l'Islam représente une religion d'ex-dominés, l'intellectuel engagé ne l'attaque pas frontalement par délicatesse de la conscience, à moins que ce ne soit fait de concert avec des musulmans malades de l'Islam...»<sup>(3)</sup>. Le troisième chapitre de la première partie, H. Djait, l'introduit par étudier la vision de l'historien idéologue Renan, dont «les idées sur l'Islam n'ont pas évolué au cours de sa carrière,... l'Islam l'intéresse uniquement du point de vue de l'histoire de l'esprit humain, considérée comme axe de l'histoire en général. En lui-même, «ce monde dégradé» ne mérite pas qu'on lui apporte soin «les mêmes soins qu'aux nobles restes du génie de la Grèce, de l'Inde antique, de la Judée», mais il fait partie de la tradition de l'homme dont «les plus tristes pages demandent aussi des interprètes»<sup>(4)</sup>. Le deuxième point traité par l'auteur, dans ce deuxième chapitre,

---

(1) *Ibid.* p. 39.

(2) *Ibid.* p. 40.

(3) *Ibid.* p. 46 et 47.

(4) *Ibid.* p. 48 et 49.

porte sur la psychologie de l'orientalisme, qui, reste selon lui «une grande entreprise de l'esprit occidental. Oppressive et impérialiste, la civilisation européenne fût néanmoins capable d'ouvrir sa curiosité aux dimensions de toute l'humanité, de même qu'elle eut le mérite de mettre en cause son propre impérialisme...»<sup>(1)</sup>. Pour finir avec le troisième chapitre de la première partie, Djait évoque le regard ethnologique de l'Islam. Tout en soulignant que le regard ethnologique est susceptible de s'appliquer à toutes les sociétés, y compris la société occidentale. Il juge que l'ethnologie islamisante moderne, est à prétention scientifique dans la mesure où elle fait appel, entre autre choses, à des catégories déterminées. Mais elle reste, tout comme l'orientalisme par rapport à l'histoire, une branche marginale de l'ethnologie européenne et américaine, jamais inventive toujours à la traîne»<sup>(2)</sup>. Le dernier chapitre de la fin de la première partie, est réservé pour *la pensée allemande et l'Islam*. En décrivant les rapports germano-arabes, l'auteur, se réfère à deux philosophes pour mettre en valeur l'originalité de leur pensée vis-à-vis de l'Islam et des Arabes par rapport à ce qui a dominé dans ce sens en Europe latine. Il commence cette perspective par Hegel philosophe allemand du début du XIXème siècle, qui présente l'Islam comme la *Révolution de l'Orient*. «Au niveau de la culture, l'Islam, pour Hegel, ne s'est occupé que de Dieu. Fondamentale-

Ment, il s'est orienté vers le transcendant comme objet privilégié du savoir, non vers le monde historique ou le monde naturel. L'honneur de la science est de s'attacher au sacré, alors qu'en Europe, le déplacement d'objet a fixé toute l'énergie sur la connaissance du monde. Sur le plan politique, Hegel a

---

(1) *Ibid.* p. 64.

(2) *Ibid.* p. 71.

identifié la faille du système islamique dans l'absence de règle stable de succession. Alors que l'Europe a connu continuité et stabilité, par la sacralisation d'un principe primitif, celui du sang»<sup>(1)</sup>.

Le deuxième philosophe allemand, choisi par Djait, pour étudier *la pensée allemande et l'Islam*, est Oswald Spengler dont la pensée a marqué le début du XXème siècle. Si Hegel a détaché l'Islam de l'Orient pour l'inclure dans la tranche médiévale comme un corps étranger; Spengler le considère comme le phénomène centrale d'une histoire orientale. Djait décrit et analyse la pensée de Spengler longuement, à travers trois thèmes, le premier thème consiste à identifier les cultures «formant le noyau de l'histoire universelle qui sont l'antique, l'arabe et l'occidental qu'il appelle *apollinienne, magique et faustienne*»<sup>(2)</sup>. La culture magique arabe n'est pas pour ce philosophe «la culture arabe communément comprise mais de l'identification d'un Orient central arabo-perso-araméen dont la réalité et la personnalité se sont définies sur les décombres de l'Orient ancien, dont l'espace géographique sera exactement recouvert plus tard par la conquête arabe»<sup>(3)</sup>. Au niveau du deuxième thème, Djait définit et analyse la théorie de la *pseudomorphose* de la culture «arabe» développée par Spengler comme suit: «Quand une culture jeune veut s'exprimer et qu'elle ne réussit à le faire qu'à travers des formes empruntées à l'étranger, qui défigurent son âme et étouffent son élan, alors il y a *pseudomorphose* mais l'âme enfouie sous les décombres d'une fausse expressivité, est prête, au moindre appel à se libérer de ses chaînes, plus que toute autre, la «culture arabe»,

---

(1) *Ibid.* p. 88 et 89.

(2) *Ibid.* p. 93.

(3) *Ibid.* p. 94.

entre le III<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ et l'apparition de l'Islam, a connu cet enchaînement du génie intérieur dans la forme antique...C'est seulement à son *époque tardive* que la culture arabe fût sauvée et récupérée par l'Islam qui lui restitua son être et lui permit de se retrouver...»<sup>(1)</sup>. Le troisième thème analysé par Djait est celui de l'Occident et son déclin parce que «la culture s'oppose à la civilisation... la première exprime l'élan créateur, la grandeur d'un projet et puise sa force dans une âme ardente et éveillée. La seconde représente la retombée du souffle, ce moment où les réalisations extérieures ne correspondent plus à rien d'intérieur.»<sup>(2)</sup>

❖ Dans la deuxième partie de *L'Europe et l'Islam* qui s'intitule L'ISLAM, L'EUROPE: DEUX STRUCTURES HISTORIQUES, H. Djait s'intéresse successivement à *La dynamique historique*, ensuite *l'Islam: civilisation, culture, politique*, et enfin *l'Europe dans sa spécificité*. Dans le premier chapitre, l'auteur analyse tout d'abord l'idée de l'Europe et l'Université pour dire que cette Europe n'est pas universelle par son industrie, mais plutôt par sa pensée scientifique, philosophique et esthétique qui considère l'homme comme suprême valeur, or à l'épreuve des faits, tout cela n'est qu'une prétention, car son universalisme pour la plus part des cas n'est qu'un impérialisme triomphant qui lui fait «assumer des dominations banales, voire violentes, niant elle-même sa propre notion de l'homme»<sup>(3)</sup>. Ensuite et en parlant de l'Europe contre l'Europe, l'auteur démontre empiriquement que «les quelques centaines d'hommes qui ont élaboré les concepts de sa pensée scientifique et philosophique, qui ont défini les

---

(1) *Ibid.* p. 95 et 96.

(2) *Ibid.* p. 97 et 98.

(3) *Ibid.* p. 109.

valeurs du monde moderne ou son esthétique, *ne sont pas une illustration de l'histoire européenne, mais c'est l'histoire de l'Europe qui devient le cadre et le support de son activité*. Si l'Europe industrielle peut être qualifiée de modèle, l'Europe des bases conceptuelles, celle de l'intelligence, de la raison, de l'esthétique nouvelle – dans ses deux moments de la Renaissance et du XVIIIème- doit être qualifiée à la fois de fondatrice de l'universel moderne et de moment de l'histoire universelle<sup>(1)</sup>». Pour enchaîner avec le point précédent, H. Djait émet une thèse qualifiant l'Islam comme agent universalisant, historisant et médiateur, pour lui *«l'Europe moderne a été le dernier moment, peut être pour cela le plus décisif, d'une ère historique capitale de l'incubation dans l'histoire de m'humanité, inaugurée par la naissance et l'expansion de l'Islam. Pourquoi l'Islam ? parce qu'il se révèle à l'analyse comme l'axe autour duquel allait tourner le système mondial.... D'ailleurs, presque partout, les peuples connus s'éveillèrent à eux-mêmes ou firent leur entrée dans l'histoire par un contact quelconque avec l'Islam»*<sup>(2)</sup>. Cette place qu'a trouvée Djait pour l'Islam comme universalisant, historisant et médiateur, l'a amenée à relire l'histoire du monde en «rejetant l'occidentalo centrisme, restituant au temps historique réel son épaisseur et son effectivité, révisant enfin la vision arabocentriste de l'Islam fixé sur l'époque du grand califat arabe»<sup>(3)</sup>. Dans le deuxième chapitre de la deuxième partie, Djait différencie entre l'Islam universalisant et l'Islam centré sur son intériorité, c'est dans cette logique qu'il décrit et analyse la civilisation islamique sur la longue durée et les différents espaces qu'elle a occupée.

---

(1) *Ibid.* p. 112.

(2) *Ibid.* p. 114 et 117.

(3) *Ibid.* p. 118.

«Cette civilisation a émergée de point de vue temporel quand l'Empire s'est désagrégé (IIIème- IVème siècle) comme réalité... Si l'Islam survécut, ce fût précisément par son appel civilisateur, et plus encore, par l'universalité de son message proprement spirituel. Mais la civilisation islamique sortait de la crise, diminuée, remaniée et déjà différente»<sup>(1)</sup>. La culture islamique est le deuxième volet étudiée dans ce deuxième chapitre. En effet, pour l'auteur, «la culture islamique fût celle qui posséda le plus fortement le sens de Dieu, de toutes les hautes cultures religieuses»<sup>(2)</sup>. Elle n'était incarnée ni par le courant juridique, ni par le rationalisme de la *falsafa*. Par sa langue culturelle commune et par l'horizon ineffaçable de la révélation, cette culture islamique traversait les espaces géographiques et mentaux<sup>(3)</sup>. Selon Djait, ce sont «des orientalistes du XIXème siècle qui ont sensibilisé l'opinion occidentale à l'idée de religion politique à une structure telle que religion et politique se combinent pour faire de l'Islam une force agressive, polémique, explosive»<sup>(4)</sup>. Or pour l'auteur «il convient de briser la liaison: l'Islam ne s'est universalisé - en tant qu'une vraie religion, divine, éthique, culturelle- qu'après que la particularité du politique se fut effacée. Mais parce que la période primitive a su faire la jonction entre l'appel passionné pour Dieu et l'auto-affirmation d'une communauté, il en est resté une prédisposition, un langage, un accent»<sup>(5)</sup>. H. Djait continue à étudier et analyser les différents aspects et mécanismes qui marquent l'Islam actuel par rapport à son passé comme la continuité et la discontinuité dans la mesure où

---

(1) *Ibid.* p. 121 et 125.

(2) *Ibid.* p. 126.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.* p.127 et 128.

(5) *Ibid.* p.127.



face du premier Islam qui était total et compact ; il y a le second Islam qui se caractérise par la multipolarité, qui émane de ses métamorphoses ou ses synthèses avec les cultures locales. Il a traité aussi le problème de l'aliénation dans le quel était condamné l'intellectuel islamique traditionnel comme le laïciste moderne ou le libéral de l'époque colonial, c'est une double aliénation: une aliénation dans le passé, une autre dans l'avenir<sup>(1)</sup>. L'auteur réserve le dernier point du deuxième chapitre de la dernière partie du livre à la genèse et développement de la nation arabe. Pour commencer Djait confirme que *Umma 'arabīyya* et nation arabe ne sont pas identique, puisque les mots sont chargés d'une expérience historique différente. il synthétise cette idée en disant «jusqu'à l'instauration des régimes coloniaux, il n'y avait ni conscience arabe unitaire couvrant l'ensemble du domaine linguistique arabe, ni conscience arabe partielle, ni même vraiment une conscience patriotique généralisée dans les Etats évolués. Mais, phénomène remarquable, avec le XXème siècle naissent simultanément et le sentiment unitaire et la conscience patriotique restreinte non pas dans l'opposition de l'un à l'autre, mais dans la complémentarité<sup>(2)</sup>». C'est la *Nahdha* qui a préparé le développement de la conscience unitaire et le développement de la conscience patriotique, en reconstruisant le patrimoine arabe, en réinstaurant les liens avec la phase de splendeur classique, et en diffusant un souffle et une idéologie de renaissance<sup>(3)</sup>. *L'Europe dans sa spécificité* constitue le dernier chapitre de la dernière partie du livre, dans le quel Djait analyse plusieurs aspects de cette spécificité comme l'être

---

(1) *Ibid.* p. 136.

(2) *Ibid.* p. 143 et 144.

(3) *Ibid.* p. 144.

historique européen, l'être et la civilisation, l'histoire et la civilisation et le nouveau visage du déclin de la culture. Son analyse pour l'essence de la culture occidentale, et culture et modernité devient plus profonde, mais qui se prête à une plus grande polémique.

❖ Dans ce livre, H. Djait a exposé le problème de la trilogie: **Islam, Occident, Modernité**. Cette trilogie alimentait et alimente toujours les débats et suscitent les polémiques de tout bord. Toutefois, il faut reconnaître que l'auteur de **L'EUROPE ET L'ISLAM**, a pu –à travers une approche comparatiste profonde et transversale de dissiper plusieurs stéréotypes comme le fait de considérer que la civilisation arabe n'était qu'une parenthèse dans l'histoire de l'humanité et que l'Occident représente un phénomène exceptionnelle dans cette même histoire. Le mérite de cette approche consiste à revisiter la perception de l'eurocentrisme qui a concrétisé sa supériorité par rapport à l'infériorité de l'Islam. Le mérite de Djait consiste aussi dans la déconstruction de la dualité Islam-Europe, qui ne constitue pas deux blocs homogènes dans la mesure où il existe plusieurs Islam et plusieurs Europe.

## 2) **La Grande Discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines**

C'est le livre le plus répandu et le plus connu de toute l'œuvre de H. Djait. Editée pour la première fois en langue française en 1989 par Gallimard en 421 pages<sup>(1)</sup>, la grande discorde a été très rapidement traduite en Arabe<sup>(2)</sup>, puis en

---

(1) H. Djait, *La Grande Discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*, Bibliothèque des Histoires, éd. Gallimard, Paris, 1989, 421p.

(2) H. Djait, *al-Fitna : jadaliyat al-dîn wa as-siyâssah fi al-Islâm al-mubakkir*, traduit par Khalîl Ahmad Khalîl, Dâr al-Talî'a, Beyrouth, 1991. 380 pages

plusieurs autres langues occidentales et orientales. Ce livre a été réédité plusieurs fois en français (8) et en arabe (7).

**Ce livre est constitué en :**

❖ Une introduction (5 pages), dans la quelle l'auteur a condensé les différentes problématiques qu'il va traiter.

❖ Une première partie (54 pages) qui s'intitule: L'EPOQUE FONDATRICE qui se divise en trois chapitres le premier ayant pour titre *la religion seule* qui traite dans un premier temps la *jâhiliyya*, ensuite l'appel à Dieu et la naissance d'une religion.

En adoptant une approche anthropologique, H. Djait nous a brossé un tableau sur la péninsule arabique à la veille de l'islam appelé par le *Qur'ân* la *Jahiliyya*. Il a commencé par diviser cette péninsule en régions distinguées selon les modes de vie et de production, le degré de civilisation en rapport avec les royautes et les empires voisins et l'impact économique et culturel sur son environnement. A ce propos, H. Djait écrit «le Nord fût la zone civilisatrice, en rapport constant avec royautes et empires sédentaires ; il irriguait le Yémen de son flux, par-dessus l'Arabie tribale d'entre deux. De lui irradiaient les schémas urbains, étatiques, sociaux et culturels»<sup>(1)</sup>. Et ajoute «en dehors du tronçonnement par aires –celle du Nord, celle du Centre, celle du Sud- le monde arabique peut être articulé en deux zones, celle de la sédentarité et celle du nomadisme»<sup>(2)</sup>. Il a analysé aussi le phénomène tribal, la ville et la vie citadine, le nomadisme et le sédentarisme, tout en montrant que «l'Islam ne vint ni de ce monde ni de l'autre, mais de deux synthétisés par la tribu de Quraysh, tribu de nomades sédentarisés d'Arabie du Centre Ouest»<sup>(3)</sup>. Le dernier point sur la *Jahiliyya* traité par

---

(1) H. Djait, *La Grande Discorde*, op. cit. p. 20.

(2) *Ibid.* p. 20.

(3) *Ibid.* 20 et 21.

H. Djait concerne la Mecque terre sacrée et son évolution au tour de la Ka'aba grâce à Quraysh, tribu considérée elle aussi par les arabes comme sacrée. A ce propos, l'auteur écrit «Et la Mecque se trouve être au centre du *haram*, ou territoire sacré, le plus important d'Arabie autant que siège d'un pèlerinage où se manifeste avec éclat la symbiose cité-tribu»<sup>(1)</sup> pour ajouter un peu plus loin «Et la tribu de Quraysh en corps doit être considérée à son tour comme la tribu sacrée des Arabes, constituant une vaste aristocratie religieuse qui s'oppose aux aristocratie guerrières des tribus nomades. Pour vivre, nous dit-on, elle ne recourait pas aux attaques guerrières contre d'autres tribus, y ayant renoncé définitivement. Elle disposait du *haram*, s'appelait *ahl al-haram* et *ahl Allah*, c'est-à-dire l'enclave sacrée et gens de Dieu, et pratiquait le *hums*, c'est-à-dire la sévérité en matière de religion. Tout ce qui était hors de cette enclave était considéré comme terre profane, tout ce qui était à l'intérieur était saint et dispensait la sécurité aux hommes, aux animaux, aux plantes. Toute violence était bannie. Le *haram* était nécessaire au pèlerinage mais aussi à la vie et au développement de la cité. Il l'était aussi à son commerce. Le *hums* était intimement lié au *haram*»<sup>(2)</sup>.

De la *Jahiliyya*, H. Djait est passé à l'Appel à Dieu et la naissance d'une religion, dans le quel il fait une analyse fine et pertinente sur le prophète, son milieu et sa révélation pendant la période mecquoise, tout en mettant l'accent sur sa divergence sur la nature de la mission prophétique pendant ce moment et la particularité de l'islam en tant que religion par rapport aux autres religions monothéistes et autres. L'appartenance du prophète à Quraysh est selon H. Djait et

---

(1) *Ibid.* p. 23.

(2) *Ibid.* p. 26.

plus précisément «à un de deux clans sacrés de Quraysh (c'est-à-dire Hâshim et 'Abd Shams), qui avaient en partage le service des pèlerins et le commandement militaire. Quoique l'expansion du commerce, qui était un phénomène de fraîche date, ait créé une différenciation sociale mettant en valeur des clans qui ne descendaient pas de Qusayy comme les Makhzûm, ou bien le sou-clan de 'Abd Shams au détriment de celui de Hâshim, tous les deux descendants de 'Abd Manâf, le clan de 'Abd Manâf n'en conservait pas moins une situation institutionnellement privilégiée et représentait dans la pratique le *bayt de Quraysh*, c'est-à-dire la Maison de Quraysh par excellence. Ceci est de la plus extrême importance pour comprendre la levée prophétique de Muhammad et son succès ultérieur à Médine et parmi les tribus arabes. En dépit de son appauvrissement comme de celui de son oncle protecteur Abû Tâlib, ne descendait pas de n'importe qui, mais de Qusayy et de 'Abd Manâf et, à ce titre, il pouvait paraître aux yeux des Arabes comme éminemment représentatif de Quraysh. Et c'est sans doute à cela qu'il dut d'avoir d'emblée une position d'arbitrage à Médine. C'est cela aussi qui lui permit d'ériger Médine en *haram*, c'est-à-dire en enclave sacrée inviolable. Dans une certaine mesure, l'Etat islamique qu'il fonda tirait son existence et son statut de la notion de *haram*, tout en étant d'un autre côté une création due à la dynamique prophétique et islamique. Il y a donc là une large part de **continuité** par rapport au legs qurayshite. Un homme issu de la maison religieuse et dirigeante de Quraysh, elle-même considérée comme la tribu religieuse par excellence des Arabes, tel était Muhammad, soit un homme habilité plus que d'autres à parler en matière de religion et politique»<sup>(1)</sup>. A ce niveau H. Djait

---

(1) *Ibid.* p.28 et 30.

ouvre un débat approfondi avec plusieurs orientalistes comme Rodinson, qui croit que Muhammad avait fondé une secte, tandis que Djait conçoit que «le prophète avait bien fondé une nouvelle religion avec des adeptes fervents qui dépassait à peine la centaine, une espèce d'Eglise qui ressemble à l'Eglise juive primitive de Jérusalem»<sup>(1)</sup>. A Crone et Cook... qui prétendent «que la prédication muhammadienne pendant les treize ans de la Mecque avait des buts politiques, soit la domination de la cité»<sup>(2)</sup>, notre auteur répond qu'il «faut absolument séparer la prédication religieuse de Muhammad pendant treize ans, à la Mecque même, l'élan purement religieux qui a donné naissance à l'islam de la synthèse future à Médine entre Etat et religion. Le premier élément est le produit d'une vocation profonde et il s'inscrit dans la longue durée du développement de la spiritualité monothéiste comme dans le large espace sémitique et oriental, le second est le fruit du hasard et répondait au besoin de dépasser une marginalité locale, celle de l'Arabie en y introduisant le principe de l'Etat»<sup>(3)</sup>. Pour finir avec l'appel à Dieu et la naissance d'une religion qui s'inscrit dans le chapitre de *la religion seule*, H. Djait a posé la question suivante «quel fût l'apport de l'islam dans la tradition monothéiste?», et pour répondre à cette, et après avoir comparé les trois religions, il a donné la réponse qui consiste au fait que «l'islam avait presque d'emblée posé son existence comme celle d'une religion autonome, comme la vraie religion aussi. Jamais le Dieu unique n'a été aussi cerné que par le *Qur'ân*, avec ses quatre-vingt-dix-neuf noms, attributs éternels du Dieu qui parachève son dévoilement à l'homme»<sup>(4)</sup>.

---

(1) *Ibid*, p. 30.

(2) *Ibid*, p. 31.

(3) *Ibid*, p. 30.

(4) *Ibid*, p. 34 et 35.

Le deuxième chapitre de la première partie est intitulée *la construction de l'Etat prophétique*. En se basant sur la *Sîra* d'Ibn Ishâq, H. Djait étudie les trois étapes de la construction de l'Etat islamique, la première se situe au moment de l'hégire, la seconde après le siège de Médine ou la Bataille de *Khandaq*, la troisième se situe «après la mort du prophète et avec Abû Bakr quand l'Etat islamique a montré qu'il pouvait réduire par la force toute dissidence »<sup>(1)</sup>. Les fondements de la construction de cet Etat sont selon l'auteur « l'autorité suprême de Dieu, le charisme prophétique, la constitution d'une communauté de solidarité ou *Umma*, l'éclosion ou l'instauration d'une législation, l'apparition d'un rituel unificateur... cet Etat s'est bâti sur la guerre, sur la constitution d'une force d'intervention qui allait être l'instrument réel de l'expansion de l'Etat islamique »<sup>(2)</sup>.

H. Djait finit la première partie de son livre par le chapitre «*Jihâd*», *conquête, empire*. Le «*jihâd*» ordonné par le *Qur'ân* à Médine, la conquête décidée et inaugurée par Abû Bakr, mais elle fut pour l'essentiel l'œuvre de 'Umar, c'est lui qui a repris le projet irakien en l'an 13/ 634, sans perdre de vue que le front principal était celui de Syrie, c'est lui qui a ouvert l'armée arabe aux ex-apostats et fait du territoire du Sawâd irakien une terre d'immigration, c'est lui aussi qui n'a accordé le '*atâ*' (pension) qu'à ceux qui ont émigrés vers les territoires conquis parce que c'est là seulement que se déroule l'action de «*jihâd*».

Dans ce chapitre H. Djait revient également à la dialectique qui lie le monde nomade au monde citadin pour dire «la violence conquérante qui allait faire des Arabes un grand peuple impérial n'était nullement une expression de leur

---

(1) *Ibid*, p. 38.

(2) *Ibid*, p. 38.

nomadisme ou de leurs instincts guerriers, mais bien un trait fondamental de l'Etat médinois, Etat de sédentaires. Il se trouve que dans sa volonté guerrière, cet Etat, a été servi par une majorité –non une totalité- de tribus nomades entraînées à la guerre et disponibles à la lutte. C'est donc lui qui les a engagées dans le processus de conquête, non l'inverse»<sup>(1)</sup>.

Dans cette partie sur l'époque fondatrice que H. Djait, n'a fait «que présenter pour que le lecteur garde un fil conducteur à partir du moment zéro»<sup>(2)</sup>, est caractérisée par une analyse fondée sur la dialectique nomades-sédentaires, tribu-cité, religion-politique qui dépend des phases et protagonistes ; elle est fondée aussi sur une large part de continuité de la période préislamique et la création d'une nouvelle dynamique prophétique et islamique qui a fait la symbiose entre *Jihâd*, conquête et migration pour fonder l'Empire islamique aux dépens des plus grandes forces de l'époque qui sont les sassanides à l'Est et les byzantins à l'Ouest.

❖ La deuxième partie (84 pages), s'intitule *LA FITNA COMME CRISE ET LA DECHIRURE DU MEURTRE*, est divisée en trois chapitres à commencer par les *Mutations*, ensuite *la Crise* et enfin le *Meurtre*.

Pour entamer le premier chapitre de la deuxième partie, H. Djait a commencé par décrire le contexte dans le quel va exploser la grande discorde et qui consiste à l'élection de 'Uthmân à travers la *Shûrâ*, procédure instaurée par 'Umar avant son décès. Cette *Shûrâ* a favorisé l'élection de 'Uthmân au dépend de 'Ali, et l'auteur l'explique comme suit «si 'Uthmân a été élu, c'est qu'il se trouvait une majorité pour le pouvoir. Il représentait une continuité et était fait pour rassurer.

---

(1) *Ibid*, p. 58.

(2) *Ibid*, p. 9.



A la fois du clan du prophète et hors de sa famille, il symbolisait bien le retour des liens du sang, par-dessus Abû Bakr et ‘Umar, mais sans le risque vers la monarchie de quelqu’un de la famille propre. Il était à la fois au cœur de Quraysh et au cœur de l’islam, synthétisant les principes de l’ancien et du nouveau. Et il n’avait pas la superbe qu’on prêtait à ‘Ali, celle de l’ élu véridique, chargé d’excellences, capable d’inventer sa propre voie dans l’islam et d’imposer des ruptures»<sup>(1)</sup>. La deuxième grande mutation du contexte de la *Fitna* consiste à la concentration des richesses qui sont le résultat de dix ans de conquête ininterrompue. C’est à Médine que s’accumulaient les richesses en provenance de toutes les provinces, sans grand besoin de dépenses. Contrairement à ‘Umar, réputé par sa «passion de la justice, son contrôle rigoureux des finances publiques, son ascétisme personnel et son interventionnisme dans les plus menus détails... ‘Uthmân voulait se montrer plus souple et plus libéral. C’était ce que réclamait l’époque...il avait une idéologie de laisser-faire et de laisser-profiler, et presque une idéologie d’hédonisme. Il concevait le gouvernement par le don et en faisait profiter ses favoris, mais surtout ses proches. D’où la grave accusation lancée plus tard contre lui de népotisme, de favoritisme, de distribution illégale de «l’argent des musulmans» à sa parentèle»<sup>(2)</sup>. Pour terminer avec les mutations qui avaient caractérisé le contexte de la *Fitna*, H. Djait évoque la puissance du sentiment islamique chez la force activiste venue en marche sur Médine, de Kûfa et d’Egypte en particulier, pour aboutir en 35/ 655-656 au meurtre de ‘Uthmân. Sur ce point H. Djait s’oppose à ‘Abdelazîz al-Dûrî et autres chercheurs, parce que

---

(1) *Ibid*, p. 78 et 79.

(2) *Ibid*, p. 81 et 83.

selon lui «le meurtre de ‘Uthmân est une victoire totale de l’islam, intériorisé par la conscience arabe, sur des rémanences de la *Jâhiliyya* incarnées par une fraction de Quraysh, les Omayyades et leur homme: ‘Uthmân. Ce serait une erreur complète que d’interpréter la grande crise qui a mené ‘Uthmân à la mort comme un antagonisme entre un quelconque principe bédouin, arabe, nomade, qui sont supposés représenter les assassins de ‘Uthmân et un principe islamique incarné par celui-ci, comme le voudrait ‘A. Dûrî après quelques autres. C’est le contraire qui serait vrai. En réalité, la politique de ‘Uthmân est une préfiguration de ce qui arrivera plus tard avec les Omayyades, quand ils se seront érigés en famille régnante...»<sup>(1)</sup>

La *Crise* est l’intitulé du deuxième chapitre de la deuxième partie ; dans lequel H. Djait s’étale sur la politique de ‘Uthmân en mettant l’accent sur les abus qu’il avait instaurés par rapport à son prédécesseur ‘Umar. Cette crise s’était manifestée tout d’abord à Médine par les critiques des grands compagnons vis-à-vis de la politique de ‘Uthmân, s’étale ensuite aux amsâr et surtout à Kûfa où les *Qurrâ* qui étaient selon Djait «de guerriers comme les autres, recevant le ‘atâ’, et non un corps de professionnels spécialisés dans la récitation»<sup>(2)</sup>, qui vont jouer un rôle crucial dans la propagande et la mobilisation de ‘ahl al-amsâr contre ‘Uthmân.

Pour finir la deuxième partie, Djait décrit et analyse le meurtre de ‘Uthmân, qu’il qualifie d’un véritable drame concernant «d’un côté les grands *amsâr*, c’est-à-dire les provinces militaires, sauf la Syrie demeurée hors du coup: Egypte, Kûfa, Basra, de l’autre Médine et les Médinois dont certains ont pris part au meurtre, dont d’autres ont joué un rôle

---

(1) *Ibid*, p. 88 et 89.

(2) *Ibid*, p. 125.

de médiation ou de défense et qui ont fini par abandonner ‘Uthmân à son sort. C’est donc une affaire qui met en jeu les centres nerveux de l’islam où se trouve impliquer, de manière ou d’autre, active ou passive, agressive, spectatrice ou réprobatrice quasiment toute la *Umma*»<sup>(1)</sup>. Le meurtre dramatique de ‘Uthmân est causée par sa politique jugée contradictoire avec les préceptes de l’islam.

❖ La troisième partie (102pages), intitulée LA FITNA DECHAINÉE: LE TEMPS DE LA GUERRE, est divisée en trois chapitres *Problématique historique et historiographique, ‘Ali et la triade du chameau et l’épopée de Siffin*.

Parce que la mort brutale de ‘Uthmân fût tragique et historique, et avait amenée la *Umma* à des luttes et des conflits gigantesques que H. Djait pose le problème des sources. Après avoir profondément les examinés en tant que sources essentiels et sources secondaires, H. Djait parvient au résultat suivant «...le paradoxe est que plus en fréquente les sources, plus on domine leur extraordinaire enchevêtrement, accablant au départ, plus on a un sentiment de vacuité. Beaucoup de choses s’effritent ou semble s’effriter. Et pourtant cette même fréquentation forge chez l’historien contemporain une manière de tact qui l’amène à invalider d’une manière tranchante telle information, à douter de telle autre, à accepter une troisième. On se familiarise avec les événements et les hommes, on a l’impression d’arriver à capter l’atmosphère du temps. Cela ne doit pas empêcher de faire jouer les instruments de la critique conventionnelle»<sup>(2)</sup>. Dans le chapitre intitulé *‘Ali et la triade du chameau*, H. Djait utilise «un matériel historique assez proche

---

(1) *Ibid*, p. 138.

(2) *Ibid*, p. 178.

des événements relatés...»<sup>(1)</sup>, selon ses dires, pour décrire et analyser profondément dans un premier temps l'irrégularité de l'élection de 'Ali et le malaise dans la conscience islamique, et étudier dans un second lieu les différentes étapes de la bataille de chameau, ses acteurs, les lieux de son déroulement, et ses prolongements sur les batailles qui vont la suivre. Dans le chapitre intitulé *l'épopée de Siffin*, Djait revient tout d'abord sur la genèse du conflit 'Alî-Mu'âwiya, qui ne s'est déclaré selon l'auteur qu'après la victoire de 'Ali au Chameau. Ensuite, il s'arrête sur le développement du contenu et structures du conflit que Mu'âwiya, présentait pour la mobilisation psychologique de ses hommes comme inévitable pour «défendre leur sol, leurs femmes, et leur honneur»<sup>(2)</sup>; alors que 'Ali l'envisageait comme un devoir afin «de soutenir la religion et faire triompher la bonne voie»<sup>(3)</sup>. Enfin il nous brosse un beau tableau brodé par les analystes dans lequel se trace «quelque chose de matérialisable, que le regard peut saisir. Le sacré qui entre dans le jeu mais de manière concrète. Il serait entièrement erroné d'y voir une ruse diabolique pour éviter la défaite, un emploi instrumental du *Qur'ân* pour se sauver et abuser l'autre. Mu'âwiya n'était ni vaincu ni en voie de l'être. Simplement il utilisait le seul langage compréhensible, celui du symbole, comme il recourait à la seule référence commune, celle du *Qur'ân*. Et c'est ainsi que s'arrête la bataille, les Irakiens décidant de répondre «à l'appel du livre»<sup>(4)</sup>.

❖ La quatrième partie de la Grande Discorde (39 pages) a pour titre PACIFISME ET INTRANSIGEANCE, l'auteur la

---

(1) *Ibid*, p. 180.

(2) *Ibid*, p. 252.

(3) *Ibid*, p. 253.

(4) *Ibid*, p. 259.

divise en deux chapitres *le recours à l'arbitrage et la naissance du Khârijisme* et *Nahrawân et le massacre des Khârijites*. Dans le premier chapitre, Djait dresse les différentes étapes de l'arbitrage à commencer par l'arrêt des combats où il n'y avait pas comme le dit l'auteur «de scission dans l'armée de 'Ali, mais une quasi-unanimité. Il n'y avait pas de pression violente sur 'Ali et surtout pas de *qurrâ*', mais une vague puissante, une lame de fond générale et un sentiment sincère de 'Ali lui-même pour la paix, et le retour au *Qur'ân*. Il est donc entièrement faux de présenter la scène de Siffin, après la levée des recueils, comme une scène d'âpres disputes, comme lieu où une scission s'est opérée au sein de l'armée irakienne, du moins dans ce premier moment»<sup>(1)</sup>. La deuxième étape du premier chapitre de la quatrième partie traite la scission dans l'armée irakienne qui est due au refus brutal des *qurrâ* de l'arbitrage au cours de sa deuxième phase qui consiste au choix de deux arbitres. La troisième étape du deuxième chapitre présente l'argumentation des *muhakkima* appelés plus tard *khawârij*, cette argumentation puise tout son sens du ce slogan «il n'y a de jugement que de Dieu», ce qui veut dire que «Dieu seul est juge des litiges de sang qui déchiré la *Umma*, non les hommes, or Dieu s'est prononcé dans son livre contre la faction de Mu'âwiya d'après le verset suivant «si deux groupes d'entre les Croyants venaient à se combattre, alors faites la paix entre eux, si l'un des groupes se montre rebelle (*baghâ*), alors combattez le groupe rebelle jusqu'à ce qu'il revienne à l'ordre de Dieu.» Pour eux, Dieu s'est prononcé sur le cas de Mu'âwiya parce qu'ils posent qu'il représente la *fi'a bâghia* ou faction rebelle. Il faut donc les combattre, il ne faut pas arrêter la bataille. Il n'y a de jugement que de Dieu, cela veut dire que le jugement échoit au sabre. La

---

(1) *Ibid*, p. 265 et 266.

majorité des *qurrâ'*, hésitante au départ, se déclare repentie d'avoir accepté la paix et demande que 'Ali et toute son armée en fassent de même»<sup>(1)</sup>. La dernière étape du premier chapitre de la quatrième partie se focalise sur la conférence de l'arbitrage. Pour Djait, contrairement à l'orientaliste L. Veccia-Vaglieri, il n'y a eu qu'une seule conférence d'arbitrage tenue à Adhruh au début de Muharram 38 ou en fin Dhû-l-hijja 37. Tout ce qu'on peut retenir du débat qui a eu lieu dans cette conférence entre 'Amr b al-'As représentant de Mu'âwiya et du clan syrien d'une part, et Abû Mûsa al-Ash'arî représentant de 'Alî et du clan irakien connu pour son neutralisme et œuvrant pour le dépassement de la *Fitna* d'autre part, est le désaccord entre les deux arbitres. A ce propos H. Djait a pu imaginer que «les deux arbitres tirant la conclusion de leur désaccord, en seraient arriver à prononcer des sentences séparées: Abû Mûsa, fidèle à son neutralisme et voulant transcender la *Fitna*, aurait déclaré destituer 'Ali et Mu'âwiya, c'est-à-dire invalider leurs prétentions, et laisser le califat à la *shûrâ*, 'Amr, le partisan et le gestionnaire de la carrière de Mu'âwiya, aurait déclaré de son côté destituer 'Ali «comme l'a fait Abû Mûsa» et maintenir Mu'âwiya à la course, affirmant son droit au califat»<sup>(2)</sup>. Dans le deuxième chapitre de la quatrième partie, Djait nous présente l'idéologie du premier khârijisme ainsi que sa totale rupture avec 'Alî qui leur a déclarée la guerre qui les a massacrée.

❖ La cinquième partie (105 pages) s'intitule LA LUTTE POUR LE POUVOIR, elle est divisée en trois chapitres qui sont successivement *Extension du domaine de Mu'âwiya*, *Menaces sur le domaine de 'Alî* et *La captation du pouvoir par*

---

(1) *Ibid*, p. 267.

(2) *Ibid*, p. 282.

*Mu'âwiya*. H. Djait a commencé le premier chapitre par une réflexion sur le nouveau visage de la *Fitna*, c'est-à-dire son évolution, il conçoit que cette évolution émane à la fois d'une «idée très ancienne et tout à fait neuve. Ancienne, elle remonte à Sha'bî..., qui, pensant globalement le conflit mais le voyant quand même du côté de 'Alî, déclare ceci «Après que 'Alî eut tué les gens de Nahrawân, beaucoup de monde est entré en dissidence contre lui...l'idée, d'un autre côté, est neuve, parce que la conscience historique islamique moderne, ou même orientaliste, repensant la guerre civile à partir de documents tardifs ou relisant à travers la logique globale de l'historiographie, posait jusque-là que l'arbitrage avait été la césure fondamentale, le moment crucial où le destin de 'Alî avait basculé dans un sens descendant et celui de Mu'âwiya dans un sens ascendant»<sup>(1)</sup>. Cette conception du nouveau visage de la *Fitna*, donne une priorité à Nahrawân dans son déclenchement dans la mesure où Mu'âwiya l'a perçue «comme une espèce de guerre intestine entre 'Alî et ses partisans qu'il a dû savoir que le rassemblement de Nukhayla s'était disloqué précisément au retour de Nukhayla. Il n'a pas pu ne pas y voir une faille importante, qu'il convenait d'exploiter, d'où l'explosion de son agressivité à l'encontre des Irakiens et de 'Alî, matérialisée par des raids fulgurants et répétés»<sup>(2)</sup>. La primauté de Nahrawân n'exclut pas l'importance de l'arbitrage dans le façonnement de la *Fitna*, à ce propos Djait nous dit «une nouvelle phase de la *Fitna* s'ouvre après Adhruh (la conférence de l'arbitrage) et Nahrawân, situés à un mois l'un de l'autre, en Muharram et Safar 38/ juillet 658. La guerre reprend donc, mais sur un autre mode. C'est une guerre

---

(1) *Ibid*, p. 303 et 304.

(2) *Ibid*, p. 304.

d'usure et non pas de bataille frontale, en dehors du cas de l'Égypte où il y eut bataille »<sup>(1)</sup>. Toujours selon Djait, la *Fitna* n'est pas seulement, « selon la vision khârijite, dans le sens d'un décompte des combats... parce que le mot et l'idée empruntés d'ailleurs au lexique qu'ânique, existaient bien et ne sont pas une reconstruction *a posteriori*. Mais avec des acceptations différentes, de celle de la *Fitna* comme *fitan* (au plur.) guerrières à celle spirituelle de *Fitna* comme fracture dans l'esprit de la *Umma*, à celle, historique et synthétique, d'un conglomérat de conflits de tous ordres embrassant toute une période: guerriers, diplomatiques, psychologiques, idéologiques. L'historien moderne doit être sensible à l'unité massive du fait de la *Fitna*, manifeste dans sa logique interne comme une discorde de longue durée – relative- au sein d'une *Umma* islamique unitaire par sa vocation. Il doit l'être également à sa diversification à travers ses moments successifs et différents, à ses styles d'action changeants, à la stratification de ses paliers, aux mutations même de ses buts apparents et de sa thématique. La *Fitna* est complexe et évolutive: on ne peut la réduire au concept familier à l'esprit occidental de «guerre civile» pas plus qu'elle n'est une «guerre de religion». ce n'est pas non plus une révolution au sens strict»<sup>(2)</sup>. Le deuxième volet traité par Djait dans le chapitre de l'*extension du domaine de Mu'âwiya*, concerne la prise de l'Égypte (Safar 38/ Juillet 658). Profitant de la préoccupation de 'Alî dans la guerre de Nahrawân, qui se déroulait au même moment en Irâq, et de la proximité de l'Égypte qui avait appartenu avec la Syrie au domaine romano-byzantin, Mu'âwiya mobilisait 'Amr b. al-'As pour joindre la *'uthmâniyya* de l'Égypte et mener une

---

(1) *Ibid*, p. 305 et 306.

(2) *Ibid*, p. 306 et 308.



bataille décisive contre Muhammad b. Abi Bakr, gouverneur de 'Alî sur l'Égypte. Bien que ce gouverneur ait avec lui la majorité des guerriers parmi les quels étaient recrutés les vrais assassins de 'Uthmân, n'avait pas pu résister devant l'armée de 'Amr et Mu'âwiya b. Hudayj qui lui avaient infligé une défaite fatale pendant la bataille de Musannât au Safar 38. Dans le deuxième chapitre de cette dernière partie qui s'intitule *Menaces sur le domaine de 'Alî*, H. Djait énumère quatre faits à commencer par la révolte de Khirrît ; qui s'était manifestée à Kûfa «mais ce n'était pas un mouvement kûfiote, elle s'est développé sur un vaste espace extérieur, de Ahwâz à cette immense zone littorale du sud du Fârs qui s'appelle «Asyâf al-Bahr». Al-Khirrît était à la tête d'un petit contingent de Nâjiya originaire de Basra, qui avait participé au Chameau et à Siffin, pour s'installer –provisoirement– à Kûfa»<sup>(1)</sup>. Cette révolte s'apparente par son élan idéologique au kharijisme, mais ce n'est pas un mouvement khârijite, c'est le seul mouvement qui se rebelle en faveur de l'arbitrage. Ce qui frappe dans le mouvement de Khirrît, c'est que la compagne comme la steppe les plus lointaines entrent dans le jeu de la *Fitna*, et Khirrît embrigade dans ses troupes les Bédouins comme les Perses, les musulmans comme les chrétiens, d'honnêtes gens comme des bandits. Les Nâjiya tribu de Khirrît, profitant de la discorde pour apostasier et s'acquitter des *sadaqât*. Le pouvoir islamique de 'Alî considérant le phénomène très grave rappelant la grande apostasie envoya un contingent pour mater la révolte et tuer Khirrît, c'est ainsi que le chef de ce contingent exige le renouvellement de l'allégeance et le paiement des arriérés de *sadaqa* et le retour à l'islam des apostats sous peine de mort. Le deuxième fait du deuxième chapitre consiste l'échec à la

---

(1) *Ibid*, p. 329.

subversion de Basra. A l'instar de l'Égypte, Mu'âwiya tient à consulter son *alter ego*, 'Amr, pour subvertir de l'intérieur Basra, considérée comme la grande métropole du Sud irakien, à fin de la faire basculer du côté de Mu'âwiya. Pour atteindre son but il a fait mobilisé un de ses fidèles et, bien avant, de 'Uthmân, un Asadite au nom 'Abdallah b. 'Âmir al-Hadhramî. Sa tâche consistait à manipuler les gens de Basra pour quitter le clan de 'Alî et joindre celui de Mu'âwiya, surtout que la majorité d'entre eux aspirent à venger le sang de leur *imâm* 'Uthmân, mais Basra ne basculera pas, elle est restée dans l'obéissance. Et Ibn al-Hadhramî qui a échoué à Basra va induire des mouvements séditieux en territoire iranien, c'est ainsi que Djait étudie le troisième fait du deuxième chapitre de la dernière partie intitulé *Menaces sur le domaine de 'Alî*, les troubles semés un peu partout dans le territoire de 'Alî, aurait encouragé les peuples soumis du Fâris et de Kirmân «à cesser de payer le *kharâj* – impôt sur la terre- et à s'enhardir jusqu'à expulser en 39 leur sous gouverneur, Sahl b. Hunayf, et les agents fiscaux du pouvoir»<sup>(1)</sup>. C'est Ziyâd b. 'Ubayd, gouverneur de Fâris, devenu plus tard Ziyâd b. Abî Sufyâ, qui foule la terre de Fâris au nom de 'Alî pour en réduire la dissidence, il a réussi à le faire sans qu'il y ait eu de bataille rangée. «c'est au nom de 'Alî que Ziyâd gèrera la terre de Fâris quelque temps, et en son nom qu'il s'y maintiendra pour narguer Mu'âwiya plus tard...ce qui amène à un double paradoxe d'un territoire dissident envers 'Alî se retrouvant en fin de parcours le seul à refuser son rival, le dernier môle pro-'alide, et celui d'un homme ambitieux se posant comme le dernier partisan de 'Alî pour se reconvertir en pilier du régime omayyade, en implacable inquisiteur et persécuteur de *shî'a* oppositionnelle

---

(1) *Ibid*, p. 347 et 348.

naissante»<sup>(1)</sup>. Le dernier point du chapitre deux de la partie cinq est réservé aux *Ghâtât et au Hâjj disputé*. Ces raids dirigés partout sur le domaine de ‘Alî par un contingent de l’armée de Mu’âwiya représente selon Djait une forme originale du dernier moment du conflit entre les deux leaders. Mu’âwiya l’avait déclenché après la pause de l’arbitrage et la reconquête de l’Egypte. « pour l’essentiel, et bien qu’actions armées, les *ghârât* relèvent de l’intimidation, donc de la guerre psychologique, mais certaines d’entre elles, l’une au moins avec certitude, celle de Busr b. Artât au Yémen et au Hijâz, procède de la rationalité politique et idéologique immédiate, se couvrant par ailleurs du voile de la légalité juridique née de l’arbitrage... Il y a donc une distinction nette à établir entre les *ghârât* ordinaires, actions fulgurantes visant l’intimidation et au mieux la déstabilisation, s’en prenant aux zones frontières entre le Shâm et l’Irâq..., et l’expédition en Arabie, menée d’ailleurs sur le tard, en 40 H., peu avant le meurtre de ‘Alî... Cette expédition qu’on peut classer dans la catégorie des *ghârât*, mais les dépasse et par la force symbolique et qu’il reflète, dans sa plus pure clarté... C’est le pèlerinage disputé et finalement dévolu à un homme neutre qui va le guider et y prononcer la prêche fin 39 H »<sup>(2)</sup>. *La captation du pouvoir par Mu’âwiya*, est le dernier chapitre de la dernière partie, où l’auteur revient sur l’assassinat de ‘Alî, sur sa place dans la métahistoire et dans l’histoire, pour finir avec la fin de la *Fitna* et la réunification de la *Umma*. Pour Djait, l’assassinat de ‘Alî n’a été jamais un coup manipulé par Mu’âwiya ou par l’un de ses collaborateurs car l’antagonisme qui avait opposé les deux hommes depuis 37 H, «s’est déroulé dans l’équilibre des

---

(1) *Ibid*, p. 351 et 352.

(2) *Ibid*. p.359 et 364.

forces, jamais rompu, et dans l'inlassable recherche d'une solution, toujours fuyant à l'horizon »<sup>(1)</sup>

L'assassinat de 'Alî serait donc « à première vue un acte purement individuel, en rapport certes avec des faits passés, en l'occurrence Nahrawân et la vengeance des martyrs khârijites ; mais ce ne serait pas une action politique concertée, issue du mouvement entièrement ou partiellement »<sup>(2)</sup>. Cet acte isolé ne pourra pas donc être préparé et prémédité pour assassiner 'Alî, Mu'âwiya et 'Amr comme le raconte les sources. Dans le deuxième point du dernier chapitre, Djait nous trace un passage fantastique sur l'existence de trois « 'Alî: celui de la foi, celui de la Légende et celui de l'Histoire. Tous les trois sont le fruit d'une évolution historique posthume réfractée dans la conscience islamique, mais avec comme base, comme référence, la *Fitna* elle-même »<sup>(3)</sup>. Et pour terminer le dernier point du dernier chapitre de la dernière partie, Djait, analyse profondément l'achèvement de la discorde et la réunification de la *Umma*. Cette action ne fût selon l'auteur « ni une victoire, ni une reddition, mais une réunification de la *Umma*, une manière de réconciliation obtenues grâce à l'abdication d'al-Hasan, sa volonté de paix, qui rencontrèrent la volonté d'apaisement de Mu'âwiya, mais aussi son ambition, prête à passer l'éponge sur le passé »<sup>(4)</sup>. Cette fin n'aurait pas été atteinte si 'Alî n'était pas assassiné, c'est pour cette raison qu'il créa la *Shurtat al-khamîs* (élite de l'armée constituée de douze mille hommes) avec l'aide de Qays b. Sa'd.

❖ Pour terminer le livre sur la grande discorde, H. Djait

---

(1) *Ibid.* p. 369.

(2) *Ibid.* p. 373.

(3) *Ibid.* p. 380.

(4) *Ibid.* p. 397.

le conclut avec le titre PROLONGEMENTS, pour surtout dire que «la *Fitna* reste une époque fascinante à étudier, un des moments les plus passionnants de l'histoire de l'humanité, de part ses protagonistes, ses valeurs, son discours et parce qu'elle a fait entrer le religieux dans l'univers politique de la lutte», et il finit par dire «si la fondation de l'Islam était la «révolution de l'Orient» pour reprendre Hegel, alors la *Fitna* fût une révolution dans la révolution, ou plutôt elle enrichit le fait islamique par une dynamique à nulle autre égale dans l'histoire de l'Islam».

La *Fitna* de Djait dont sa la première publication a rapproché vingt ans reste le plus profond et le plus fascinant à lire, ce n'est pas parce qu'il traite d'une la plus passionnante, mais parce que l'auteur a su gardé l'analyse basée sur la dialectique entre religion et politique tout au long du livre avec un dosage qui baisse et augmente selon les scènes, les moments et les personnes. Ce livre est pertinent aussi par la grande maîtrise des sources, une parfaite connaissance des récits qu'il discute là où il faut pour les réfuter pour un temps, les confirmer ou les corriger pendant un autre temps. L'auteur discute aussi les avis de plusieurs orientalistes et historiens ou penseurs musulmans pour les rectifier, les réfuter ou les citer sur plusieurs sujets qui ont été traités dans le livre de *La Grande Discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*.

### **3) La vie de MUHAMMAD: le parcours du prophète à Médine et le triomphe de l'islam<sup>(1)</sup>**

C'est le dernier livre de H. Djait, et le dernier tome de sa

---

(1) H. Djait, *La vie de MUHAMMAD : le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam*, D'Islam et d'ailleurs, Cérés éditions, Tunis, 2012, 313p.

trilogie sur la vie de Muhammad. Edité en 2012 par Fayard pour la première fois en langue française, fut très vite réédité par Cères édition pendant la même année. Il a été aussi traduit en arabe et en anglais. Ce livre est composé en quatorze chapitres répartis sur quatre parties et dont le nombre de pages est de 313.

Dans l'introduction, l'auteur présente le schéma général du parcours de Muhammad à Médine tout en essayant «d'analyser, de disséquer l'histoire du prophète pour la rendre intelligible, collant aux sources tout en faisant une critique historique, les soumettant au principe de la réalité, mettant en doute plusieurs de leurs affirmations, mais pas toutes. La tradition historique recèle en effet beaucoup d'information, elle présente au minimum l'ossature des faits, dont certains sont confirmés par le Qur'ân qui reste la première source et un cadre chronologique valide dans l'ensemble.

❖ LE TOURNANT MEDINOIS, est le titre de la première partie de ce livre, dans laquelle l'auteur décrit et analyse tout d'abord *le problème de la conversion des Médinois*, puis *Médine: l'espace et les hommes*, et enfin *l'installation du prophète à Médine*. La conversion des Médinois constitue pour Djait un problème, dans la mesure où dans les tractations, qui ont précédé l'émigration du prophète et ses compagnons vers Yahrib, la représentation des habitants de cette ville divisée en deux tribus et les tribus en plusieurs clans et sous-clans, n'était pas équitable entre tous ces groupes. En effet «le tableau qui s'offrait à Muhammad lors de son arrivée: unanimité des Khazraj à le soutenir, sauf le cas particulier d'Ibn Ubayy, majorité écrasante des 'Amr b. 'Awf (Aws), hormis la réticence de quelques-uns qui se manifesterait plus tard, soutien enthousiaste des 'Abd al-Ashhal et des Nabî (Aws) au

zèle ardent de Sa'd b. Mu'adh. Reste le rôle massif des juifs et, dans leur sillage, les Aws-Manâ. ...Bientôt, donc, et au bout d'un temps relativement court, le prophète se retrouva à la tête d'une majorité de croyants, mais aussi face à des Hypocrites, à des Juifs et à des Païens»<sup>(1)</sup>. Dans le chapitre *Médine: l'espace et les hommes*, Djait commence par présenter l'espace dans le quel va s'installer le prophète après l'émigration par rapport à l'espace qu'il a quitté, à ce propos il dit: « il ne faut pas croire que la situation était si facile, pour Muhammad, à Médine comme à l'extérieur. Cette ville ne l'a pas suivi comme un seul homme... il a fallu tout un lent et difficile processus pour qu'elle se regroupe entièrement autour du prophète dans ses combats, et que tous les éléments arabes qui la composent entrent dans sa religion, que la ville s'homogénéise sur le plan religieux aussi bien que politique, à l'extérieur aussi les difficultés étaient grandes...»<sup>(2)</sup>. Et l'auteur ajoute quand il compare Yathrib l'espace dans lequel il va s'installer à la Mecque l'espace qu'il a quittée pour dire « Tout distinguait la Mecque de Médine: l'une de faible surface, l'autre grande ; l'une impropre aux cultures, l'autre *oasis* à forte production agricole ; l'une sèche, l'autre gorgée d'eau. De même l'une faiblement peuplée de purs Qurayshites, mais unifiée ayant un *mala* permettant la prise des décisions nécessaires à la sauvegarde de la tribu, riche parce que commerçante ; l'autre fortement peuplée (10000 à 12000 hab.), moins riche parce que agricole, divisée en deux groupes tribaux hostiles l'un à l'autre ce qui bloquerait toute décision commune, religieusement hétérogène puisque ayant une population juive importante

---

(1) H. Djait, *La vie de Muhammad : le parcours du prophète et le triomphe de l'islam*, D'Islam et d'Ailleurs, Cérès éditions, 2012, pp. 42 et 43.

(2) *Ibid.* pp. 44 et 45.

(deux mille à trois mille personnes selon les estimations de l'auteur)»<sup>(1)</sup>. En s'installant à Yathrib, le prophète va la transformer pour devenir al-Madina le Centre, «par sa présence, son rôle charismatique, la construction de la mosquée, lieu de prière, de discussions et de décisions, il a doté Médine d'un centre religieux, et bientôt politique... on peut dire qu'à ce conglomérat pseudo-urbain il a insufflé une âme, un esprit, il en a fait une ville, une vraie cité...»<sup>(2)</sup>. Médine se situe sur un haut plateau, elle est entourée de montagnes, elle ne peut être envahie que par le nord-ouest et le nord, là où se trouve «son ventre mou»<sup>(3)</sup>. Bien que Médine soit un centre où cohabitent des groupes hétérogènes, Muhammad a su la rendre «non seulement une cité au sens institutionnel, mais le centre d'irradiation et d'extériorisation de l'islam vers le Hijâz et l'Arabie entière»<sup>(4)</sup>. Dans le dernier chapitre de la première partie, Djait décrit et analyse *l'installation du prophète à Médine*, il commence ce chapitre par préciser que le terme compagnons est tardif, le Qur'ân appelait ceux qui ont été avec Muhammad quand il est parti pour Yathrib «ses disciples, ses croyants ou mu'minûn»<sup>(5)</sup>. En s'appuyant sur le Qur'ân et non la tradition, l'auteur a pu démontrer que la *Hijra* (émigration) a été imposée «depuis deux ou trois ans par le *mala*, le corps politique de la tribu, mais que la pression s'est faite impérative quand il y a eu accord avec les hommes de Yathrib pour les protéger et l'héberger chez eux»<sup>(6)</sup>.

---

(1) *Ibid.* pp. 46 et 47.

(2) *Ibid.* p. 49.

(3) *Ibid.* p. 50.

(4) *Ibid.* p. 52.

(5) *Ibid.* p. 79.

(6) *Ibid.* p. 80.



Djait analyse profondément le phénomène de la *Hijra*, vécu dans un moment dilué dans le temps, par le prophète et tous ceux qui étaient avec lui malgré leur nombre restreint. «L'émigration-expulsion s'est faite dans une atmosphère de haine de la part de Quraysh, haine que, plus tard, le Qur'ân ressassera pour nourrir les ressentiments des croyants à l'égard de la cité injuste et impie, et en justifier par là l'attaque et la prise», pour Djait aussi, les moments des adieux déchirants des familles, constituent «un moment historique par excellence qui témoigne de la grandeur et de la puissance de la foi,... de la capacité d'attachement de ces gens à leur prophète et à son engagement»<sup>(1)</sup>. Ces migrants et leur prophète ont trouvé asile et protection chez les hommes de Yathrib représentés par leurs chefs, qui ont fait allégeance à Muhammad lors de la deuxième *'aqaba*. Le prophète installé à Yathrib comme «une aubaine pour les chercheurs de la paix yathribî, c'était beaucoup plus qu'un sage, qu'un devin, qu'un *hakam* de la *Jâhiliyya*... Il ne s'est installé chez aucun des clans de la ville, mais dans un espace vide, parfaitement équidistant de tous ; parmi ses nombreuses épouses, aucune ne sera de Yathrib»<sup>(2)</sup>. A Yathrib, le prophète avait passé une année pour s'installer, construire sa mosquée, installer ses adeptes mecquois et pacifier la ville qui va devenir Médine par la promulgation d'une Charte qui va constituer une base de «la résolution pragmatique du conflit, ou plutôt l'assainissement du climat de tensions entre les clans»<sup>(3)</sup>. Cette Charte pose, pour Djait, un problème dans la mesure, où elle n'a pas figuré dans le Qur'ân, elle a été négligé par les grands historiens d'autrefois, par contre son importance a été

---

(1) *Ibid.* p. 81.

(2) *Ibid.* p. 83.

(3) *Ibid.* p. 88.

gonflée par les modernes. Tout en reconnaissant l'authenticité du document de la *Sahîfa*, les orientalistes (Welhausen, Watt...) ont inclus les juifs dans la *Umma*, or cette *Umma*, se définit d'après la Charte par sa religion. D'après Djait toujours « le document régleme admirablement, dans son ensemble, les rapports entre les groupes, voire les relations interhumaines, et manifeste certainement une grande pensée législative et juridique...Il faut le diviser en deux grandes parties, l'une de l'article 1 à l'article 36 datée de l'an 1 de l'Hégire, elle concerne les Arabes musulmans et la situation des juifs. La deuxième grande partie de l'article 37 à l'article 47, elle se situe après Badr et avant Uhud, soit en l'an 3 de l'Hégire, cette partie s'intéressant pour l'essentiel aux juifs, mais pas seulement, évoquant la guerre contre Quraysh et la nécessité de défendre Médine»<sup>(1)</sup>.

❖ Dans la deuxième partie du livre, H. Djait décortique amplement le conflit de la *Umma* de Muhammad avec Quraysh. Il entame ce chapitre par considérer l'an 2 de l'émigration (l'Hégire) comme un tournant majeur et décisif dans les relations du prophète avec certains habitants de Médine et avec la Mecque. Son conflit avec les juifs, auquel il ne s'y attendait pas a pris de l'ampleur, au cours de l'an 2 qui a suivi son émigration, suite à leur refus de se convertir à la religion muhammadienne, et de le reconnaître comme un authentique prophète. C'est ce refus et ce dénigrement qui ont poussé le prophète à prendre «une décision capitale et représentation majeure: la direction de la prière est transférée de Jérusalem à la Mecque, à l'Antique Maison (la *Ka'ba*) et au parvis sacré (*al-masjid al-harâm*), au seizième mois de l'émigration, de même que s'instaure l'abrahamisme du Qur'ân, «coup de

---

(1) *Ibid.* pp. 90 et 91.

génie» fondamental du prophète ;... Abraham est déjudaïsé et islamisé. Il est celui qui a inventé la religion de la «soumission à Dieu», l'homme par qui le prophète transcende et le paganisme de Quraysh et la prétention des gens de l'Écriture. Dans une sourate (III, 67 et 68), il est bien dit qu'Abraham n'était ni juif ni chrétien, qu'il a précédé les deux religions, et qui peuvent le mieux se prévaloir de lui sont «ce prophète» et ses adeptes»<sup>(1)</sup>. L'an 2 de l'Hégire est aussi décisif, à cause du déroulement de la bataille de Badr qui constitue un tournant important pour l'avenir de l'islam et de son prophète, c'est pourquoi 'Umar, quand il est devenu calife, l'a considérée un événement décisif dans la geste de l'islam. C'est Badr qui a «surtout allumé la réaction en chaîne d'où allait sortir la prise de la Mecque et le triomphe de l'islam au Hijâz, et puis en Arabie»<sup>(2)</sup>. «Les Ansâr ne seront appelés à combattre qu'après Badr, et ce n'était pas chose facile... Badr fût la bataille inaugurale, la bataille surprise à la quelle nulle ne s'attendait ni d'un côté ni de l'autre, mais par laquelle le prophète força le destin clairement et en toute conscience»<sup>(3)</sup>. Pour lire et analyser l'événement de la bataille de Badr, Djait se base sur le Qur'ân (sourate *al-Anfâl* VIII), et les deux principales sources de la *Sîra* à savoir Ibn Ishâq et Wâqidî. D'après le Qur'ân c'est Dieu qui a donné la victoire... C'est l'ethos coranique: un ethos religieux qui vise à asseoir la croyance en un Dieu tout puissant, en un Dieu ami des musulmans, leur patron (*mawlâhum*) et leur soutien. Quant à Muhammad, il est son envoyé, son prophète, et non pas un chef de guerre quelconque, simplement appuyé par l'esprit divin. Dans la sourate *al-Anfâl*,

---

(1) *Ibid.* pp. 108, 109 et 110.

(2) *Ibid.* p. 116.

(3) *Ibid.* pp. 117, 119 et 120.

le Qur'ân lie fortement les deux personnalités, la divine et la prophétique «Dieu et l'Envoyé»<sup>(1)</sup>. Les sources quant à elles « ne parlent que de politique et de la guerre, le projet religieux étant admis implicitement et naturellement approuvé comme allant de soi. Ici les détails sont importants, car ils constituent la trame de l'histoire, mais aussi parce que les descendants des *Muhâjirûn* et des *Ansâr*, aux Ier et IIème siècles, tiennent à préserver, voire à magnifier la geste de leurs ancêtres»<sup>(2)</sup>. L'analyse faite par Djait à partir du Qur'ân et des sources historiques lui a permis de conclure que la victoire de Badr était une «Belle revanche contre Quraysh, renforçant aussi la position instable de Muhammad à Médine. Celui-ci devient vraiment le prophète et non seulement l'arbitre étranger»<sup>(3)</sup>. Douloureusement vaincue à Badr, Quraysh reviendra en l'an 3 de l'hégire pour envahir Médine du nord et prendre sa revanche. Pendant la bataille d'Uhud, «Quraysh a investi beaucoup d'argent dans l'expédition vengeresse. Elle a aussi mobilisé les tribus amies et satellisées alentour... Toutefois, alors que Quraysh était unifiée derrière ses nouveaux chefs, ce n'était pas le cas de Médine autour du prophète»<sup>(4)</sup>. Cette bataille inégale dans ses préparatifs a amené à une grave «défaite du prophète et des musulmans. Grave physiquement et moralement, parce que Muhammad et les siens croyaient fermement dans le soutien divin. Comment expliquer aux croyants de déconfiture, l'absence d'assistance de Dieu et ses Anges? comment préserver le moral des Ansâr? c'est là un tour de force que le Qur'ân accomplira avec succès, semble-t-il, puisque les adeptes du prophète n'ont pas murmuré contre lui,

---

(1) *Ibid.* p. 120.

(2) *Ibid.* p. 124.

(3) *Ibid.* p. 130.

(4) *Ibid.* pp. 145 et 146.

pas plus les familles des tués et des blessés. Seuls les *munâfiqûn* – les hypocrites- ont émis avant et après la bataille des critiques auxquelles le Qur’ân a répondu véhémentement »<sup>(1)</sup>. Dans le sixième chapitre, Djait enchaîne avec le précédent pour étudier Muhammad et les oppositions à l’intérieur de Médine. Il a commencé son propos par décrire et analyser le phénomène de l’hypocrisie (*nifâq*) en se basant sur les premiers versets de la *Baqara*. Pour l’auteur les hypocrites (*Munâfiqûn*) sont certes des musulmans, mais de façade, et au fond d’eux-mêmes hostiles à Muhammad, ils ont refusé dès le départ d’admettre la nouvelle religion et le leadership du prophète, mais ils étaient obligés de se convertir sous la pression des chefs de leurs clans. Djait a longuement discuté les informations qui existent dans les sources en liaison avec les hypocrites dans la détermination de leurs appartenances claniques et tribales et leurs relations avec les juifs. La deuxième force de l’opposition à l’intérieur de Médine concerne les juifs constituant trois gros clans, et qui ont été attaqués successivement par le prophète. Djait s’est attardé sur la répartition de ces clans juifs sur le territoire de Médine, sur leurs relations avec les tribus arabes les Aws et Khazrij et sur leurs fortunes et leurs rôles socio-économiques tout en mettant l’accent sur les Nadhîr, parce qu’ils sont considérés de pure ascendance, et, aussi « chez eux se trouvait rabbins et *ahbâr* –docteurs de la loi- qui s’opposaient aux prétentions prophétiques de Muhammad ou les rejeter carrément »<sup>(2)</sup>. En effet la guerre du prophète contre les différents clans juifs prolonge la guerre contre Quraysh. Elle a été presque entamée après la rupture religieuse qui s’est faite avec la proclamation de la nouvelle *qibla* (seizième mois après

---

(1) *Ibid.* pp. 151 et 152.

(2) *Ibid.* pp. 167 et 168.

l'émigration du prophète), mais il ne faut pas négliger aux dire de Djait la dimension économique<sup>(1)</sup>, car chaque guerre contre Quraysh est suivie d'une autre contre les juifs pour récupérer les pertes de la guerre précédente. Toutefois il faut signaler que « le prophète ne garde pas ce qu'il reçoit comme *ghanîma* (son quint) ou comme *faï* –la totalité des biens immeubles- pour les conserver par-devers soi, il les redistribue à ceux qui en ont besoin et, plus tard, les utilisera en partie pour les nécessités de la guerre ou de la paix»<sup>(2)</sup>. Dans le septième chapitre intitulé *De Uhud au Fossé: fin 3- fin 5*, Djait, démontre l'engagement décisif de Muhammad à procéder à la guerre qui « n'était qu'un moyen de son monde arabe pour prévaloir la vraie religion »<sup>(3)</sup>, cette guerre à double front contre Quraysh à l'extérieur et les juifs à l'intérieur lui a permis de réaliser deux buts: couper la route du commerce de Quraysh avec le *Shâm* d'une part, et constituer son espace sacré à l'intérieur de Médine dans lequel ne vivent que les convertis à la nouvelle religion. Dans le dernier chapitre de la deuxième partie, Djait étudie *la guerre du Khandaq ou des coalisés (fin 5)*, à la quelle « le Qur'ân consacre une sourate entière, l'appelle « guerre des coalisés » (*Ahzâb*) »<sup>(4)</sup>, pour désigner la coalition des tribus faite au tour de Quraysh et ses satellites, et constituée de la tribu najdite de Ghatafân avec ses composantes Fazâra, Murra et Ashj', avec l'instigation, selon les sources, des leaders juifs expulsés de Nadhîr et les Arabes de Wâ'il. Selon Djait, « l'épisode de Khandaq a été, après Uhud, et plus encore que Uhud, l'épisode le plus terrible du parcours prophétique ; l'intelligence de Muhammad, son esprit de résistance, sa

---

(1) *Ibid.* pp. 170 et 174.

(2) *Ibid.* pp. 175 et 176.

(3) *Ibid.* p. 178.

(4) *Ibid.* p. 184.

croissance en l'aide de Dieu, *tout cela a fait qu'il n'y a pas eu combat, mais un siège rude à subir*. Le retournement de situation a eu lieu après le Khandaq, à la fin de l'an 5, après *cette résistance victorieuse*. Dès lors, le cours de l'Histoire va changer»<sup>(1)</sup>. L'affaire des Banû Qurayza succéda au siège de Khandaq, elle s'est déroulée juste après le Khandaq. Elle constituait le dernier «*épisode important, parce que Yathrib devenait par là une communauté homogène*»<sup>(2)</sup>. En exécutant les chefs parmi les adultes de Banû Qurayza, faisant prisonnier d'autres et capturant femmes et enfants, le prophète est parvenu au bout de ses peines de se débarrasser définitivement de ses ennemis de l'intérieur.

❖ La troisième partie du livre qui s'intitule VICTOIRE ET EXTENSION DE L'ISLAM EN ARABIE OCCIDENTALE, traite des événements majeurs en suivant un ordre chronologique, mais l'auteur inaugure ces événements par un chapitre de *problématique générale* où il présente la situation globale des arabes, rapports entre tribus, nomades-sédentaires, leurs rapports avec les puissances voisines... L'auteur met l'accent aussi dans ce premier chapitre sur les bédouins dont le territoire s'étend entre la Mecque et Médine, et les najdites qui occupaient un territoire situé au nord-est de Médine. Les premiers convertis à l'islam entre 4 et 5 de l'Hégire sont composés de Aslam, détachement des Khuzâ'a, Tha'laba, Ghifâr et Ashj', sont «des petites tribus hijaziennes qui vont former un nouveau noyau de fidèles après les émigrés et les ansâr»<sup>(3)</sup>, les seconds islamisés entre 7 et 8 de l'hégire sont composés de Muzayna et Juhayna, «formeront le quatrième

---

(1) *Ibid.* p. 193.

(2) *Ibid.* p. 199.

(3) *Ibid.* p. 219.

cercle de croyants autour du centre muhammadien: muhâjirûn qurayshites, ansâr, petites tribus d'entre la Mecque et Médine et les deux grosses tribus de Muzayna et Juhayna»<sup>(1)</sup>.

Après avoir discuté plusieurs problèmes de l'activité de Muhammad et ses rapports avec les différents acteurs à l'intérieur de Médine comme à son extérieur, Djait étudie l'évènement de Hodaybiya qu'il qualifie de compromis religieux et d'ouverture politique en se basant, comme d'habitude, sur le Qur'ân et les *sîras* qui « ont suivi, faisant état d'une admirable imagination historique à partir du Texte sacré, mais aussi précédant l'avenir, projetant l'avenir dans le passé, tissant les évènements après l'épisode lui-même, mais atteignant par là même la vérité historique, non dans le détail, mais dans son essence »<sup>(2)</sup>. Dans ce passage sur la Hodaybiya, l'auteur explique le compromis religieux, qui est, selon lui, « un compromis limité à l'extériorité du rite, par quoi le prophète conjoint l'arabisme ancestral et l'islam au Dieu unique dont le culte s'enracine dans Abraham et Ismaël. C'était là un tour de force »<sup>(3)</sup>. Khaybar et la destruction de la puissance juive au Hijâz fût l'évènement qui a succédé celui de Hodaybiya. En effet, selon l'auteur, Khaybar n'est qu'une étape d'une stratégie complète qui vise à dominer tout le Hijâz, c'est pourquoi, le prophète a signé le traité de paix d'al-Hodaybiya avec Quraysh pour pouvoir continuer à détruire la puissance juive. Khaybar est un des principaux chaînons de l'archipel juif fût vaincu pacifiquement, cette défaite a été suivie par la prise de Fadak, un peu plus au nord, ensuite wâdî-I-Qurâ, et enfin Taymâ à l'extrême nord-ouest. « Le but principal du prophète -de la

---

(1) *Ibid.* p. 221.

(2) *Ibid.* p. 224.

(3) *Ibid.* p. 227.



prise de Khaybar-, n'était pas d'ordre économique, il était politique et, au-delà, religieux, mais le facteur économique jouait son rôle pour rameuter les Bédouins et renforcer l'allégeance des Médinois... Il fallait que le prophète devînt une puissance nourricière et pourvoyeuse de butin ; sans cela, la masse des Arabes du Hijâz et, plus tard, d'au-delà du Hijâz, dans les Arabies, ne se rassemblerait pas autour de sa personne »<sup>(1)</sup>. L'évènement de la prise de Khaybar a été poursuivi par le petit pèlerinage effectué par les musulmans à la fin de l'an 7 de l'Hégire. La prise de la Mecque, pendant les derniers mois de l'an 8, est considérée la plus importante étape dans la stratégie du prophète pour la domination du Hijâz. Cette prise, pacifique, elle aussi, a été précédée par la conversion à l'islam de trois importantes figures de la nouvelle génération dirigeante de Quraysh, qui sont Khâlîd b. al-Walîd de Makhzûm, 'Amr b. al-Âs de Sahm et 'Uthmân b. Talha de 'Abd al-Dâr. Elle a été précédé aussi par la considération de la Mecque comme ville sainte pour les païens autant que pour les musulmans, et la bataille de Mu'ta sur les frontières septentrionales entre l'Arabie et le Shâm occupé par les Byzantins et considérée par Djait comme «une parenthèse dans la mesure où elle n'affecte en rien les projets et objectifs de Muhammad –d'abord et avant tout la Mecque»<sup>(2)</sup>.

Le prophète a obtenu la reddition de la Mecque sans vraiment combattre par l'intermédiaire d'un seul interlocuteur agréé qui est Abû Sufyân, pourtant ne manifestant pas de présence pendant les négociations de Hudaybiya. Tâ'if était aussi un cible à soumettre par le prophète, « parce qu'elle était et restait un centre névralgique du paganisme après la

---

(1) *Ibid.* p. 239.

(2) *Ibid.* p. 250.

Mecque »<sup>(1)</sup>. Mais « la grosse tribu de Hawâzin de la quelle sont issus les Banû Mâlik, l'un de deux groupe constituant la cité de Tâ'if, s'est mobilisée pour faire front à Muhammad et le stopper dans sa marche conquérante »<sup>(2)</sup>. C'est ainsi que « la bataille a eu lieu dans l'oued Hunayn, à mi-chemin entre la Mecque et Tâ'if. Les Hawâzin et les Thaḳîf s'y étaient embusqués, cachés dans les vallons latéraux (*shi'âb*), et ceux des musulmans qui s'étaient engagés dans la vallée sous la conduite de Khâlid b. al-Walîd »<sup>(3)</sup>. Les Hawâzin ont été massacrés et poursuivis jusqu'à leur lieu de résidence originel, cette défaite a permis à Djait de confirmer encore plus ses conclusions sur les guerres effectuées par les Bédouins contre le prophète et son armée, « il est clair, encore une fois, que les Bédouins ne pouvaient pas résister à une armée citadine organisée comme cela fût toujours le cas en Arabie avec les Ghassân et les Manâdhira de Hîra, par exemple, dans le passé »<sup>(4)</sup>. Après la bataille de Hunayn, « le prophète a mis le siège » sur Tâ'if, mais la ville, pourvue d'une citadelle imprenable sur une hauteur, disposant de beaucoup d'armes et d'excellents combattants, résiste et se laisse pas prendre. Le prophète perd des hommes et se voit obligé de rebrousser chemin. Vis-à-vis de Tâ'if, il prendra des mesures à la fois diplomatiques et de coercition, et la conversion viendra un an plus tard (Ramadan an 9) »<sup>(5)</sup>. Outre le problème de la distribution du butin des Hawâzin, lié au quint réservé au prophète, H. Djait, s'attarda beaucoup sur le problème de la campagne de Tabûk qui s'est effectuée en Rajab an 9. Cette

---

(1) *Ibid.* p. 273.

(2) *Ibid.* p. 269.

(3) *Ibid.* p. 271.

(4) *Ibid.* p. 272.

(5) *Ibid.* p. 275.

campagne n'était que pour l'auteur qu'une « imposante démonstration militaire en direction du nord, plus spécifiquement de Tabûk. Grosse affaire que cette campagne de Tabûk à laquelle le Qur'ân consacre presque une sourate entière –al-Tawba, IX-, sourate au ton vif. Grand problème aussi pour l'historien parce qu'on ne voit pas l'intérêt que présente cette ville –**ou peut-être ce district-, que les sources ne parlent d'aucune bataille, si** ce n'est d'incursions annexes comme la prise de Dûma »<sup>(1)</sup>.

❖ Dans la dernière partie du livre intitulée D'UN EMBRYON D'ETAT A L'ETAT POSTPROPHETIQUE, que Djait, a formulé en «guise de conclusion» pour faire une longue réflexion sur l'existence ou non de l'Etat prophétique. Le raisonnement effectué dans cette réflexion a amené l'auteur à mettre en exergue deux éléments clés dans la grande œuvre du prophète à savoir « une organisation, un pouvoir d'un côté, et une âme religieuse, de l'autre, profondément liés mais qui pouvait aussi se délier »<sup>(2)</sup>. Cette œuvre prophétique n'a pas abouti à « la construction d'un « Etat » par le prophète, mais juste d'un pouvoir, d'une puissance, d'une organisation qui, du vivant même du prophète, se fondait sur l'obéissance à sa personne et, par-delà sa personne, à Dieu à qui appartient la vraie souveraineté »<sup>(3)</sup>. «C'est Abû bakr qui a *parachevé la construction de l'Etat islamique* en réduisant par la force toute dissidence, en imposant l'obéissance de tous à l'autorité de Médine et aux prescriptions de l'islam »<sup>(4)</sup>.

Pour finir avec ce livre intitulé **La vie de Muhammad: le**

---

(1) *Ibid.* p. 279.

(2) *Ibid.* p. 304.

(3) *Ibid.* p. 305.

(4) *Ibid.* p. 306.

**parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam**, on reprend un passage figurant sur la couverture du livre «Avec son érudition sans pareille, un sens du récit qui emporte le lecteur, un regard critique aiguisé porté sur les sources, Hichem Djait offre du prophète un portrait associant de manière saisissante l'homme inspiré par la parole divine et le stratège et homme politique averti des réalités de terrain, capable en peu d'années de réduire à merci, en les divisant et les neutralisant, tribus réfractaires, infidèles, juifs et non-croyants ».

#### **4) La fondation du Maghreb islamique<sup>(1)</sup>:**

C'est le seul livre que Djait a écrit sur le Maghreb ou l'Occident musulman si on prend en considération la présence, dans cet espace, de l'Andalousie. Il s'agit en effet, selon les dires de l'auteur «des études savantes, au sens de relevant de la science, qui, rassemblées et extraites des revues spécialisées, pourraient intéresser aussi bien l'historien que l'homme cultivé»<sup>(2)</sup>. Ce sont aussi des recherches de jeunesse que Djait a «unifiées par une même méthode et un même dessein, penchées sur les institutions politiques, la société, l'économie et la géographie historique»<sup>(3)</sup>. Outre la préface **La Fondation du Maghreb islamique**, est divisé en six chapitres plus un appendice.

❖ Le premier chapitre s'intitule *La conquête arabe du Maghreb (27- 86H./ 647-705 ap. J-C)*, dans lequel l'auteur étudie d'une manière critique et profonde les différentes expéditions qui ont visé le Maghreb. Il les divise en trois phases, la première considérée comme exploratoire, commence

---

(1) H. Djait, *La fondation du Maghreb islamique*, Amal Editions, Sfax-Tunisie, 2004, 221p.

(2) *Ibid.* p. 9.

(3) *Ibid.* p. 8

avec les incursions éclairs de ‘Amr b. al-‘Âs en 21/ 642, sur le côté orientale de la Libye, parce que entre 21/ 642 et 26/ 646, l’activité militaire arabe était concentrée sur l’Egypte. En 27/ 647, ‘Abdallah b. Sa’d b. Abî Sarh, gouverneur d’Egypte dirigea le premier raid au cœur de l’*Africa*. La bataille de Sbeitla fût une grande victoire pour les musulmans, qui sont partis après 14 jours de séjour en *Ifriqiya* vers l’Egypte avec un butin de 2500000 dinars. Suite à cette expédition, l’activité militaire arabe s’est arrêtée pendant la grande discorde pour ne reprendre qu’avec l’installation du pouvoir omeyyade. En effet, Mu’âwiya b. Hudayj, une des principales têtes du parti ‘uthmanien prenait le commandement en 45/666 de l’Egypte vers l’*Ifriqiya*. Selon Djait, « l’expédition d’Ibn Hudayj reprenait les choses là où elles en étaient –c’est-à-dire- au point mort depuis 649 »<sup>(1)</sup>. La deuxième phase est celle de l’installation arabe et les débuts de la résistance berbère (50-60/ 670- 688), elle est marquée par la fondation de Kairouan, l’apparition de la première résistance berbère (62/63 H.), la figure emblématique de ‘Ugba b. Nâfi’ et le retrait des musulmans vers l’orient. Dans la troisième phase l’auteur traite l’organisation du pouvoir central à Damas, après avoir anéanti le danger zubeirite, une expédition dirigée par Hassân b. No’mân, qui a fini par la reddition de Carthage et la défaite de la Kâhêna chef suprême du deuxième mouvement berbère, ainsi le Maghreb est dorénavant soumis au pouvoir musulman.

❖ *Le statut de la wilâya d’Ifriqiya* est le titre du deuxième chapitre du livre, l’auteur a entamé ce chapitre par discuter le statut administratif et juridique de l’*Ifriqiya* pour arriver à considérer que « la *wilâya d’Ifriqiya* serait née en tant qu’entité administrative aux alentours de 55/675, à la fin du

---

(1) *Ibid.* p.15.

premier séjour de ‘Uqba, cette naissance peut être justifiée par la construction du camp de Kairouan, sa manière indépendante d’agir et la brutale destitution dont il fait l’objet »<sup>(1)</sup>. Ce statut administratif n’a pas permis à l’*Ifriqiya* de devenir une *wilâya* de plein droit tant que la conquête n’était pas achevée et que l’Egypte devait fournir argent et soldats pour finir le processus de sa sédition. Ce n’est qu’en 86/705, que la *wilaya d’Ifriqiya* devienne indépendante vis-à-vis de l’Egypte, c’est-à-dire après l’achèvement de la conquête de l’*Ifriqiya* et la mort de ‘Abd-al-Azîz b. Marwân le gouverneur de l’Egypte. Le deuxième point traité par l’auteur dans ce deuxième chapitre concerne la géographie historique dans le but de chercher l’origine du terme *Ifriqiya*. Afin de mener cette recherche l’auteur a commencé par réfuter sa provenance d’un personnage de lignée royale et de race arabe. Pour lui l’*Ifriqiya* provient du latin *Africa*, son territoire peut « se rétrécir au noyau originel tunisien ou nord-tunisien avec une marche d’indécision planant sur la Numidie et la Tripolitaine, ou s’élargir jusqu’à intégrer les diverses Maurétanies. Autrement dit, le concept juridique peut coïncider avec le concept géographique ou le dépasser »<sup>(2)</sup>.

❖ *Le statut de la province d’al-Andalus: de la conquête à l’instauration de l’émirat omayyade (93-138/711-756)*, constitue le troisième chapitre de ce livre. Pour Djait, il y a trois sources de désigner le « gouverneur » dans l’Andalousie d’avant les omayyades: la première consiste à la cooptation par l’armée locale, la deuxième c’est l’Emir de l’*Ifriqiya*, la troisième émane du calife. Entre 711 et 756, l’Espagne n’a pas pu devenir une province indépendante de l’*Ifriqiya*, malgré l’intrusion sporadique de l’armée locale et la volonté politique

---

(1) *Ibid.* p. 39.

(2) *Ibid.* p. 46.

de certains califes et surtout ‘UmarII. Ceci dit, il « faut souligner avec force, même dans la phase la plus pleine du rattachement à l’*Ifriqiya*, l’Espagne a gardé une personnalité et une autonomie réelles, le *wâlî d’Ifriqiya* n’étant considéré que comme un symbole, comme le cordon ombilical qui lie moralement cette province lointaine au Califat, c’est-à-dire à la source de toute légitimité »<sup>(1)</sup>.

❖ Dans le quatrième chapitre intitulé *L’organisation politique et administrative*, Djait commence par étudier la fonction de *wâlî* ou *amîr* (gouverneur) comme étant une institution politique. «Le gouverneur est véritablement le détenteur de la souveraineté publique dans tous ses aspects»<sup>(2)</sup>. Il a des responsabilités d’ordre militaire, qu’il délègue parfois à des *quwwâd*, il est l’imâm des musulmans, et donc le chef spirituel de la communauté islamique d’*Ifriqiya*. Il a la fonction judiciaire et chef de l’administration. Il symbolise ainsi l’unicité du pouvoir gubernatorial. Cet immense pouvoir permet au *wâlî* «de s’enrichir et de placer ses hommes, de mieux contrôler sa *wilâya* aussi, la situation à l’époque omyyade au moins, n’est pas exempte d’un terrible retour des choses»<sup>(3)</sup>. Dans son étude de l’organisation militaire, l’auteur procède à une analyse détaillée et minutieuse en mettant l’accent sur trois principaux axes à savoir «la structure ethnique de l’armée et son évolution, l’organisation intrinsèque de l’armée et l’implantation militaire et la répartition de l’armée sur le sol maghrébin»<sup>(4)</sup>. Dans son étude de l’organisation militaire, l’auteur distingue aussi entre la *Shurta* et le *Haras*, la tâche du

---

(1) *Ibid.* p. 55.

(2) *Ibid.* p. 59.

(3) *Ibid.* p. 63.

(4) *Ibid.* p. 64.

premier corps consiste au maintien de l'ordre public du régime en place, le deuxième corps –Garde d'honneur- dont le nombre est plus restreint, est chargé principalement «de veiller à la sécurité de *wâlî* qu'il accompagne dans ses déplacements et entoure à la mosquée»<sup>(1)</sup>. Djait a accordé beaucoup d'intérêt à l'étude de l'organisation administrative qu'il a longuement décrit, et très bien comparé à l'administration byzantine et musulmane orientale sur le plan central et provincial. Dans son analyse de différentes institutions administratives, Djait a pu déduire que «l'*Ifriqiya* fût soumise à l'impôt foncier<sup>(2)</sup>». Le dernier point traité au quatrième chapitre porte sur l'organisation judiciaire. A ce propos, Djait signale que certains aspects de cette organisation *ifriqiyenne* sous les *wulât*, ont été déjà traités par Hopkins, toutefois il propose «de le compléter et apporter certaines précisions»<sup>(3)</sup>. Les points sur lesquels va se focaliser Djait concernant cette organisation sont la source de la nomination: *wâlî* ou calife ? et la fonction du *Qâdî* par rapport au gouverneur. Dans l'étude des institutions *ifriqiyenne* pendant l'époque des *wulât* Djait a voulu poser le problème de la continuité ou non du système institutionnel précédent, il voulut aussi montrer l'influence du système des provinces orientales sur celui de l'*ifriqiyen* tout en insistant à chercher une certaine particularité *ifriqiyenne* dans la naissance et l'évolution de ces institutions.

❖ *Economie, société, culture*, est le cinquième chapitre du livre que nous présentons. Dans ce chapitre, Djait nous a brossé un tableau succinct, mais précis sur l'économie, la société et la cultures *ifriqiyennes* pendant l'époque des *wulât*,

---

(1) *Ibid.* p. 76.

(2) *Ibid.* p. 79.

(3) *Ibid.* p. 93.



époque où la documentation reste dispersée, rare et imprécise voire même confuse. Sur le plan économique, «l'époque des *wulât*, dans une perspective de reprise»<sup>(1)</sup>. Sur le plan social, l'*Ifriqiya* représente une «mosaïque de peuples et de tribus, elle apparait donc comme un ensemble hétérogène. La population ancienne représentée par *Rûms*, *Afâriq*, Berbères des tribus, Juifs, est numériquement prépondérante, mais les nouveaux éléments, Arabes et leurs *mawâlîs* orientaux, subsidiairement les Persans, sont les maîtres et représentent une influence et une force sociale considérable»<sup>(2)</sup>. Sur le plan de la vie matérielle «le réseau de villes ancien se maintient et continue de témoigner de la vocation urbaine du pays, qui se renforce avec la venue des Arabes»<sup>(3)</sup>. En ce qui concerne la vie intellectuelle et spirituelle, Djait déclare «que la pensée religieuse, le sentiment religieux lui-même retient notre sympathie et notre attention. La tendance laïcisante de l'orientalisme en a déformé la portée et la signification: on a pu parler d'un Kairouan «dévot» avec ce que ce mot a de péjoratif et de tartuffien. En vérité, il s'agit d'une religiosité orientée par un sens profond de la grandeur de Dieu et pénétrée de ferveur. Nous retrouvons là la mentalité berbère: simpliste, incapable d'ironie ou de souplesse, rigide et impulsive certes, mais singulièrement chaleureuse, passionnée, loyale et sans concessions»<sup>(4)</sup>.

❖ Dans le chapitre de *l'Évolution politique intérieure*, Djait, parcourt les événements politiques majeurs marquants l'histoire de l'*Ifriqiya* entre 84-184/703-800, visant à construire la chronologie de l'époque étudiée dans son livre. Il passe ainsi

---

(1) *Ibid.* p. 109.

(2) *Ibid.* p. 114.

(3) *Ibid.* p. 121.

(4) *Ibid.* p. 127.

-de démonstration de «*la paix arabe*», qui s'est instaurée entre 84 et 122/703-740 de l'Hégire, et qui, s'est exprimée «bénéfiquement dans la restauration de l'économie et dans la construction d'une nouvelle civilisation, dans l'islamisation et dans l'adaptation réciproque entre vainqueurs et vaincus»<sup>(1)</sup> ; à la crise *kharijite* de 122 à 127/740-748, poursuivis du gouvernement des *Fihrites* en *Ifriqiya*, puis la reprise abbaside entre 144 et 155/ 761 et 771, ensuite l'apogée *muhallabite* entre 155 et 177/ 771 et 793, pour finir avec les troubles de la fin du VIIIème siècle (177-177/ 793-800).

❖ Djait finit son livre sur **La Fondation du Maghreb islamique**, par un appendice sur *les sources écrites de l'histoire africaine des origines au XV<sup>e</sup> siècle*. Après avoir défini la signification des sources écrites, et le temps sur lequel s'étale le sujet traité, l'auteur expose les problèmes généraux dont le premier relève de la périodisation, le second des aires ethno-culturelles et le dernier de la typologie des sources écrites ; pour finir par établir un inventaire sur ces sources par période tout en prenant en considération les aires ethnogéographiques et les types des sources.

Pour finir, on peut dire que Djait ; étudie les phénomènes passés et présents d'une manière globale, complexe et évolutive avec un esprit dialectique et une méthode comparatiste et critique, tout en donnant à la foi et à la spiritualité la place essentielle dans le destin des peuples et surtout les musulmans.

---

(1) *Ibid.* p. 132.

## *Chapitre 2: Extraits des écrits de H. Djait:*

Inutile de reprendre des extraits déjà citées des livres présentés précédemment, à cela, on préfère se référer à choisir ces extraits à partir des livres qui n'ont pas été présentés ci-dessus, tout en respectant la chronologie de la parution de ces livres de plus ancien au plus récents:

### **1) La personnalité et le devenir arabo-islamique<sup>(1)</sup>**

#### **Extrait 1**

«L'histoire, base essentielle du sentiment national et de l'idée nationale. Voire. Mais de quelle histoire s'agit-il?

La plus existentielle, la plus immédiatement concrète est celle que Spengler appelle, je crois, l'histoire «au coin du feu», par la quelle se trouve évoquées, à deux ou trois générations près, les gestes des ancêtres, car c'est là que nous sentons le plus fortement le cordon ombilical qui nous relie à la terre et par quoi nous sommes au monde. Telle grande institution, à la fois proche et lointaine, a modelé ma vie, mon enfance, l'éducation de mon père et, par ricochet, la structure même de mon comportement. Le commerce maritime de la Tunisie du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas un vain mot pour moi: à lui tel de mes

---

(1) H. Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Editions du seuil, Paris, 1974, 301 p.

ancêtres a dû sa fortune, qui fut par la suite investie en terre et maison, dans cette maison même qui berça mon enfance et qui est aujourd'hui le cadre concret de ma mémoire.

Mais cette histoire se dilue, dans la plus part des cas, dans l'anecdote ou retombe dans la banalité la plus épaisse, à moins qu'elle ne se dissolve dans la nuit de l'oubli et de l'anonymat. Elle est déjà tranche de la grande histoire dans les vieilles familles qui encadrèrent, un moment, la société, et servirent l'Etat.

Non plus au niveau de la famille, mais à celui de toute la nation, non plus sous forme de tradition orale, mais écrite et élaborée, l'histoire contemporaine vient nous expliquer et nous insérer dans cette tranche singulière et privilégiée

Où nous nous reconnaissons, comme l'homme adulte se reconnaît davantage dans ses vingt ans, où il est tout entier lui-même, que dans ses dix ans où il était un peu un autre.

C'est la révolution et l'empire qui ont fait directement et immédiatement la France d'aujourd'hui: elle leur doit son organisation administrative, ses structures sociales, ses schémas intellectuels, et c'est à la Révolution qu'elle a emprunté aussi ses emblèmes nationaux: le drapeau tricolore, le 14 juillet et la *Marseillaise*. Il y a donc souvent, dans l'histoire des peuples, des moments privilégiés et exceptionnels où se construit le futur pour une longue «période», «un de ces moments où le sol traditionnel d'une nation ou d'une société s'effondre et où, bon gré mal gré, l'homme doit reconstruire lui-même les rapports humains», à la *période*, quand «l'homme politique se borne à administrer un régime ou un droit établis».

Pour le monde arabe, l'époque, ce moment de crise révolutionnaire où se fonde notre avenir et s'effondre la

pesanteur de notre passé traditionnel, nous la vivons depuis vingt ans à peu près et elle n'est pas achevée. Elle a été précédée d'une longue phase de gestation où l'on était à cheval sur deux mondes: cette phase commence avec Bonaparte en Egypte, avec Ahmad Bey Ier en Tunisie, avec la conquête française en Algérie et au Maroc, avec la *Nahdha* dans le Croissant Fertile. Pré-époque ou période d'incubation, impact colonial, renaissance nationale (que nous vivons aujourd'hui, comme l'époque restructurante de tout notre être), tout cela forme un champ historique homogène, qui vient à la rescousse de la reconstruction nationale» (première partie, chap. III, élément 4, pp. 57 et 58).

### **Extrait 2**

«Cent millions d'Arabes, des espaces immenses, des ressources diversifiées où le manque de charbon est compensé par la plus forte production mondiale de pétrole, une position stratégique clé, l'espoir que demain à l'incohérence et à l'agitation stérile se substitueront la cohérence et la dignité et que le temps de mépris se changera en temps de respect, c'est là la promesse incluse dans l'unité. Vis-à-vis du monde extérieur, elle est promesse de puissance, vis-à-vis de l'histoire, elle est promesse de grandeur et, vis-à-vis de l'homme arabe, elle est promesse de bonheur.

Que l'on ne se fasse pas cependant d'illusions sur la grandeur politique retrouvée. Jamais, à notre sens, l'unité arabe la plus intégrée qui soit, ne reproduira la grandeur de l'Islam conquérant et classique. C'est déjà miracle que le peuple arabe ait survécu aux naufrages de l'histoire, qui ont frappé les plus grands, miracle de l'identité soutenue que nous avons payé par notre régression. Les axes supérieurs de la civilisation et de la puissance migrent régulièrement, comme si l'histoire voulait

donner à chaque aire géographique son moment de gloire. La civilisation humaine a jailli au Moyen-Orient à partir de conditions favorables: une économie agraire hydraulique. L'Islam en fut le plus grand moment. On a pu parler jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, d'une «prééminence» des civilisations orientales, puis, à partir de cette date, d'un renversement de la tendance. C'est certain du point de vue économique. Sur le plan politique, Rome avait pourtant déjà instauré une dualité dans la polarisation des éléments de la puissance et inauguré la naissance de l'Occident. C'est qu'il faut remarquer, sur ce plan de philosophie de l'histoire, c'est à la fois la permanence des foyers de vitalité historique, quels que soient leurs visages successifs, et le roulement qui s'opère dans la primauté et la super-puissance. Que le monde arabe manifeste de nouveau, dans une structure d'unité, une présence dans le monde et une créativité dans l'intérieur après quelques siècles de léthargie, démontrant ainsi la permanence de son énergie, nous n'en doutons pas. Mais il ne sera vraisemblablement plus à l'avant-garde de l'humanité, son entraîneur et son inspirateur, de même que l'Etat arabe futur ne jouera pas le rôle de première puissance mondiale à l'instar de l'Etat omayyade et de l'Etat abbaside du VIII<sup>e</sup> siècle. Telle est la limite au-delà de la quelle l'aspiration vers la puissance et la grandeur se muera en phantasme». (deuxième partie, chap. II, élément 1, pp. 87 et 88).

### **Extrait 3**

«Au niveau des principes, notre position paraîtra sans doute ambiguë, déchirée, contradictoire. Et certes, elle l'est dans la mesure où notre réflexion sur l'Islam a pris sa source dans une double révolte. La première contre le rationalisme grossier, une mentalité antireligieuse systématique, un préjugé anti-islamique simpliste, indifférent à la belle complexité des

choses, à l'arrière-plan immense de l'histoire et de l'esprit. La seconde s'est éveillée au contact de la passivité et du conformisme religieux, prenant douloureusement conscience de la pauvreté d'une vie et d'une pensée assujetties l'arbitraire de la tradition et de la religion.

Ainsi, d'une certaine manière, nous préconisons un laïcisme qui ne soit pas hostile à l'Islam, qui ne tire pas sa motivation d'un sentiment anti-islamique. Car, dans cet itinéraire angoissé, nous avons gardé l'essentiel même de la foi, à savoir comme le dit pertinemment Freud dans *l'Avenir d'une illusion*, une profonde et indéradicable *tendresse* pour cette religion qui a illuminé notre enfance et fut notre premier guide vers le bien et la découverte de l'absolu. Nombre de réformateurs dans un passé proche se sont dits modernistes alors qu'ils étaient résolument laïques, et nombre de laïcistes d'aujourd'hui s'arrogent le droit de manipuler l'Islam en se couvrant du voile de la réforme et du progrès, alors qu'ils souhaitent la ruine de l'Islam. Nous nous disons laïciste en ce sens que nous croyons nécessaire une séparation radicale des institutions sociales, du droit, de l'éthique concrète et de la loi religieuse. Mais ce laïcisme trouve ses limites en ce que nous reconnaissons la relation essentielle entre l'Etat, certains éléments du comportement moral et social, la structure de la personnalité collective et la foi islamique, que nous sommes pour le maintien de cette foi et pour sa réforme. *La réforme ne doit pas se faire contre la religion, elle se fera à la fois par la religion, dans la religion et indépendamment d'elle*» (quatrième partie, chap. I, élément 1, pp. 139 et 140).

#### **Extrait 4**

«C'est ainsi que dans l'ordre de la laïcisation juridique, toute tentative qui viserait à réaffirmer, sur le plan des

principes, les stipulations de la *Shari'a* et à les amender sur le plan du résultat pratique, de telle sorte qu'on en arrive quand même aux fins modernistes, nous semble devoir être écartée. Dire par exemple que tout musulman peut se choisir quatre épouses et ligoter cette liberté de mille qui en rendraient la réalisation impossible, voilà une démarche qui est justement aux antipodes de tout projet d'humanisme et d'éducation de l'homme. Dans ce cas précis, il faudrait au contraire, affirmer préalablement le principe de l'égalité absolue de l'homme et de la femme, prélude à une conception nouvelle de la vie familiale, l'application juridique n'en étant qu'une conséquence sans plus.

L'essentiel est donc de proclamer la primauté de ces principes humanistes et d'œuvrer pour qu'ils inspirent l'action et la moralité. Pour les proclamer, il faut y croire dans l'intériorité de sa conscience et de son cœur. Nous voilà donc renvoyés à cette nécessaire mutation des mentalités, des idéaux et des valeurs, qui devraient toucher en premier lieu la classe dirigeante, détentrice du pouvoir législatif comme d'un certain pouvoir de rayonnement. Quand cette conversion sera faite, quand le peuple lui-même, dûment éduqué dans le sens de l'humanisme moderne, sera devenu réceptif à l'appel de ses valeurs, l'application en deviendra nécessaire et aisée. Il est clair que cela est lié aussi au développement matériel, à l'affirmation de l'individu, au progrès de la famille nucléaire.

Mais, de son côté, la législation aide grandement à l'accouchement d'un monde nouveau des relations humaines ; dans le cas des pays arabo-musulmans, elle est facteur actif de progrès et joue un rôle d'accélérateur de l'évolution. Le temps presse, l'aspiration de l'Arabe et du musulman à accéder à un niveau supérieur d'humanisme nous presse aussi d'intervenir. Ainsi dans ce domaine comme dans d'autres, le travail en



profondeur doit se conjuguer avec l'action immédiate par l'organisation.

Dans le domaine juridique donc, il importera que le pays attardés rejoignent ceux qui sont déjà évolués et suppriment la législation inadéquate et barbare de *Hudūd*, que les omayyades avaient déjà abandonnée il y a treize siècles de cela. Que partout la justice criminelle s'aligne sur les canons universels de notre temps et s'humanise, tout en ne perdant pas de vue les réalités sociologiques et mentales ambiantes. Enfin et en particulier, l'effort portera sur l'immense domaine du statut personnel, encore frappé d'archaïsme et dépendant des stipulations coraniques. Tout ce qui s'appelle lois sur l'héritage, législation matrimoniale, législation sexuelle même, sera libéré du poids du *fiqh*, soumis aux catégories de la raison universelle ; mais il y faut de l'imagination et un sens profond des besoins de la société en cause. Partout et avant tout, la femme doit cesser d'être répudiée au gré du maître, son égalité dans l'héritage assurée, la polygamie abolie ; subsidiairement, devrait intervenir une rationalisation du code successoral où les éléments tribaux, survivances de la société arabe ancienne, seraient éliminés » (quatrième partie, chap. I, élément 3, pp. 143 et 144).

### **Extrait 5**

«Le grand drame de l'intellectuel arabe n'est pas seulement d'avoir vu se dévaluer ce qui fait sa raison de vivre et sa fierté, le savoir et la culture, mais aussi d'être empêché d'accomplir sa mission civique, qui est de critique et d'esprit de libre examen. Il n'en est que plus étonnant de constater que la fraction activiste de l'intelligentsia arabe a investi toute sa puissance de contestation, de rêve et de revendication dans la notion de justice sociale, négligeant celle, aussi belle et aussi

vraie, de liberté. Or la liberté est une conquête de l'humanité nouvelle qui dépasse de loin l'horizon historique de la bourgeoisie, qui a sa raison d'être en elle-même et un sens intrinsèque. Aujourd'hui socialiste et marxienne ou autre, découvre ou redécouvre la valeur-liberté, la jeunesse en ressent la négation dans sa chair, les classes populaires rejettent instinctivement le carcan qui enserre leur existence. La liberté intègre le champ existentiel de la conscience arabe, parce que son absence a été vécue comme un manque, puis comme une oppression, et que sa revendication a extériorisé la violence du pouvoir.

Certes, la violence de l'Etat peut obéir à des hautes nécessités, encore que rien dans l'absolu n'habite le groupe dirigeant à définir seul ce que le bien social. Mais ce qui, le plus souvent, la rend perverse et maléfique est qu'elle ne s'exerce pas seulement au service d'un projet d'union, de développement ou de modernisation. Elle prend pour cible tous ceux qui contestent le groupe dirigeant ou aspirent à le remplacer. Alors, ce n'est plus la continuité de l'Etat qui est défendue, ni même un ordre social donné, mais le simple vouloir-vivre du régime et de ses privilèges. C'est le moi et la passion humaine du dirigeant qui secrètent la violence, parce que la liberté du citoyen dirigée contre sa liberté absolue » (sixième partie, chap. II, élément 4, pp. 272 et 273).

### **Extrait 6**

«La personnalité arabo-islamique est plus qu'une particularité culturelle: *c'est une identité historique et essentielle*. Elle se fonde sur le pari prophétique de lancer une tradition spirituelle autonome, et sur le pari de tous les bâtisseurs de la civilisation arabo-islamique de promouvoir un classicisme autonome. Conscience arabe historico-linguistique et sentiment islamique

diffus –cette idéologie des masses- s’y entremêlent pour la constituer comme un complexe puissant, dont le noyau dur coïncide avec l’islamité. Dans les moments forts et tragiques du passé récent, la personnalité arabo-islamique a médiatisé le sursaut national strict: c’est à elle qu’il fut fait appel pour donner au moi aliéné sa consistance, à la révolte son énergie, à la mort son sens le plus secret... Mais elle n’a pas et ne pourrait se réaliser pour elle-même. Elle reste donc quelque chose de plus qu’une simple conscience culturelle et de moins qu’un être national politiquement réalisé.

Cependant, trop de signes avant-coureurs présagent d’une formidable renaissance de l’islamité pour que nous ne soyons incités à reconnaître dans cette personnalité bivalente le ferment d’un renouveau possible. Être historique enraciné dans le passé, âme, visage, substance, la personnalité arabo-islamique pourrait comme source d’énergie, se poser à la base d’un destin arabe auquel elle donnerait la plénitude du sens humain, autant qu’une dignité dans l’ordre de la civilisation et de la culture. Mais ce destin, dernière incarnation d’une personnalité ambiguë, ne saurait se construire que sur un projet de développement ou de modernité. A l’instar de la Révolution, l’unité-déclin serait la suprême clarification de l’histoire arabe, la voie arabe, spécifique entre toute, d’intégration de la modernité.

Personnalité dans l’âme et si possible dans l’histoire, universalité dans le devenir: cela veut dire que nous intérioriserons la modernité dans son inspiration, ses schémas et son mouvement, en en rejetant les formes particulières. Car si l’Occident a engendré la modernité, il l’a fait en reprenant les acquis de l’humanité passée puis en livrant cette modernité aux mains de l’universel; mais accomplissant la tâche historique

civilisatrice. L'Occident est resté lui-même: particulier et spécifique, violent à l'occasion, et négateur d'autrui et orgueilleux.

Dès lors, la dialectique arabe ne consiste plus à intégrer la personnalité dans une universalité historique impossible, mais à affirmer et réassumer l'être historique en même temps que l'on s'engage dans le devenir. L'activité puisera son énergie dans le creuset d'une personnalité libérée, redécouverte, exhaussée, et cette personnalité se déploiera dans le tissu de formes neuves qui, elles-mêmes, tendent vers un inconnu, notre lot, notre horizon et notre avenir tous.

La modernité, cette anti-ou posthistoire, est bien l'universel en devenir et le devenir c'est la modernité. Si l'on pose l'universel comme milieu d'accueil où voudraient baigner –substances dures, politiques dures, politiques et historiques– les diverses personnalités, peut-être aurons-nous une chance d'échapper à un dilemme mortel. Les particularités ne se fondraient pas entre elles pour constituer l'universel, mais elles pourraient toutes se diluer dans ce milieu, quand nous aurions tourné la page de l'histoire après avoir celle de la théologie. Car si l'histoire se substitue à la théologie seulement quand l'être historique se substitue à l'être transcendant –pour reprendre et contredire Malraux–, l'universel ne reliaera l'histoire que lorsque le devenir aura absorbé les êtres historiques. Alors il n'y aura pas de synthèse mais une dilution. Et notre être tout entier sera notre devenir comme notre venir sera notre être ». (Conclusion, pp. 279 et 280).

## 2) Al-Kûfa: Naissance de la ville islamique<sup>(1)</sup>:

### Extrait 1

«Autant que Yarmûk, Qâdisiyya fut le couronnement d'une action de trois ans. Elle n'aurait pu être une victoire facile que si les Perses avaient échoué à se réorganiser, ce qui n'était pas le cas. C'était bien un empire avec toutes ses ressources, son organisation, sa tradition militaire qui, à Qâdisiyya, s'opposa à l'invasion arabe. Un empire profondément affaibli certes, mais momentanément rétabli et qui était debout à Qâdisiyya. C'est dire qu'il ne s'agissait en rien d'un coup de main heureux mais d'une bataille sérieuse, dramatique et, pour les vaincus tragique, au plus haut degré. Elle était dramatique pour les combattants parce que l'issue en était aléatoire. Mais, pour l'historien, se pose le problème de l'invincibilité arabe tant il est évident que les Arabes ne pouvaient pas ne pas gagner.

Vis-à-vis de leurs adversaires, les Arabes ont adopté une conduite de succès infaillible dont l'explication nous échappe en grande partie, qui est un problème d'histoire mais dont il est loisible d'avancer quelques éléments pour le cas précis de Qâdisiyya. L'armée arabe cumulait deux avantages: de type barbare, elle était néanmoins vigoureusement organisée, armée peuple, armée d'immigration, composé de guerriers propriétaires de leurs armes –soit l'élite des tribus-, volontaires de surcroît. Ces hommes étaient mûs par un désir manifeste de conquête: non par la volonté d'accroître un empire, mais par l'image lancinante d'une meilleure existence. Armée de type barbare aussi, parce qu'elle opposait un peuple à un empire,

---

(1) H. Djait, *Al-Kûfa : Naissance de la ville islamique*, Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, 340 p.

que ce peuple était matériellement sous-armé, mais psychologiquement motivé. Or il y avait en plus la puissance mobilisatrice de l'islam et son appel unificateur, une politique concertée, une rationalité de la démarche. Nous avons dit: une invasion de type barbare, non un peuple barbare. Car ce qui frappe dans les récits parvenus jusqu'à nous, ce n'est pas la témérité de l'inconscience, mais un courage conquis, un mélange d'initiative et de discipline et au-dessus de tout cela une tradition culturelle et une tradition militaire.... L'explication fondamentale de la victoire arabe est à rechercher, au –delà du contexte général, dans le peuple arabe lui-même, qui a vu ses potentialités brusquement libérées à la suite d'une mutation gigantesque de l'histoire. A cet égard, la bataille de Qâdisiyya dépasse le destin de l'Irak pour se poser comme un des événements les plus chargés de significations de l'histoire universelle» (première partie, chap. II, élément 4, pp. 43-44 et 45).

### **Extrait 2**

Dans le chapitre intitulé *Une ville sans visage*, Djait écrit « Ville islamique ? en est-on bien sûr, nous dit-on ? Puisqu'il est manifeste qu'il y a deux temps dans l'histoire de cette cité, dont le premier se serait caractérisé par des similitudes avec l'Antiquité classique, la Perse, Babylone, Byzance, on en conclut que tant que la cité islamique s'est montrée quelque peu autonome dans ses institutions, aérée et large dans son tracé, et puisque similitude, emprunts, influences il y avait, alors cette cité n'était pas islamique. En somme, l'Islam primitif, guerrier et arabe, l'Islam complexe des Abbasides, oscillant entre les deux pôles de l'assimilation de l'environnement culturel et de la résistance, dans un puissant mouvement dialectique, perdent leur qualité d'Islam et la cité

par –derrière. A ce jeu, aucune civilisation ne peut se réclamer de son nom propre que quand elle achève de se construire, non dans sa phase de formation, même si cette formation s'avère consciente, voulue: mieux encore, son être premier est réduit aux influences subies, non à sa part de création et d'invention.

Wirth, aussi, d'une autre manière, désislamise la ville islamique pour en faire une ville orientale. Le fait intéressant et valide c'est sa prise de conscience d'une régularité au départ, d'une irrégularité ultérieure explicable par le style de la croissance. Il va plus loin et théorise. Il voudrait dégager la spécificité de la ville islamique pour arriver finalement à ne lui rien trouver d'islamique.

Ses aspects distinctifs pourraient se résumer dans cette inversion frappante du tracé, dans le phénomène de l'impasse – trait d'organisation de l'espace qui reflète un certain comportement des groupes humains- « que nous ne trouvons ni dans les villes de l'Antiquité classique ni dans les villes du Moyen Âge européen », mais qui dériverait de l'Orient ancien ; dans la maison à cour intérieur, elle aussi héritage de l'Orient ; dans l'hétérogénéité ethnique des quartiers, et surtout dans l'existence du *sûq*. Pour Wirth, les quatre premières caractéristiques ne sont pas des innovations islamiques: éléments orientaux, ils ne sont distinctifs que par rapport à la tradition classique ou européenne, seul le *sûq* est une création culturelle islamique. Néanmoins «le bazar entant que centre de commerce fonctionnant suivant des principes économiques rationnels est... celle qui a le moins de rapport avec l'islam en tant que religion», poursuit-il tranquillement mêlant préjugés orientalistes et présumés wébériens. Cette ville n'est pas islamique puisque dans ses traits majeurs, elle procède de la ville orientale. Allons-nous l'appeler orientale alors? Non

encore, car «si l'on s'en rapporte aux traces matérielles et à la documentation architectonique, il semble raisonnable de renoncer à l'expression de «ville orientale». Enfin, ce n'est pas une ville arabe. C'est une ville sans nom, ne se rapportant à aucune civilisation déterminée: la démonstration s'achève sans idée conclusive parce que cet auteur est resté prisonnier de ses schémas mentaux. Il voit bien que même si l'on rapporte nombre d'éléments morphologiques à la filiation orientale, il est impossible archéologiquement d'identifier cette cité sans nom à la cité orientale. Au vrai, dans toutes ces démarches, celle de Wirth comme celle de ses prédécesseurs, et par un extraordinaire paradoxe, la fêlure gît dans la préconception tenace d'un Islam purement religieux, doté d'une absolue nouveauté, presque idéal, et dans la constatation évidente qu'il s'est établi sur un terrain historique concret qu'il a malaxé et qui l'a à son tour, informé: en un mot, dans la cécité vis-à-vis des continuités et des discontinuités qui constituent toute histoire.

A partir de là, les analystes accumulent, à côté des jugements de valeur implicites ou explicites, hypothèses et contradictions. On peut s'étonner que Wirth proclame l'inexistence de ruelles et d'impasses dans l'Antiquité classique et au Moyen Âge alors que nous savons qu'il en existait à Rome, comment on peut s'étonner que Planhol fasse dériver le *sûq* de l'avenue à «colonnades» gréco-romaine. Ce même auteur se trouve pris entre la tentation de reprocher à la civilisation islamique tel ou tel élément morphologique urbain supposé être négatif et qu'il se sent comme obligé de lui accoler et celle de lui dénier «toute création originale» par quoi il se voit contraint de lui retirer la paternité de ce même élément. Ainsi insiste-t-il de ségrégation en quartiers, thème



bien connu à partir duquel on veut prouver le manque d'intégration de la cité islamique, pour affirmer aussitôt après que cette ségrégation, l'Islam ne l'a même pas inventée puisqu'elle «était bien vivante dans les villes médiévales» (européenne). De la même manière et du moment que toute continuité historio-géographique, tout trait hérité ou repris, équivalent à un démarquage, il serait important que ces analystes unifient leur position et s'assurent que l'élément «copié» l'est de l'orient ancien, de la Perse ou de la tradition grecque. Sans cela, il ne resterait qu'une volonté acharnée de réductionnisme et non plus la mise en évidence d'une filiation. La maison à cour intérieure ouverte, pour prendre un exemple, serait-elle à rattacher à l'Orient ancien (Wirth) ou bien un simple démarquage de «la grecque à péristyle» (Planhol) ? La démarche dénoncée ici se retourne contre elle-même: elle devient aveugle aux courants de transmission des schémas de civilisation entre l'Orient et la Grèce, verse dans un dualisme hésitant (Orient ? ou Grèce ?) et chute dans la contradiction à force de vouloir individualiser la tradition classique. Au vrai, cette critique méthodologique déborde le problème de la genèse des *amsâr* qui nous occupe ici ». (troisième partie, chap.XI, pp. 143-144 et 145).

### **Extrait 3**

«Même si on admet que dans les villes nabatéennes et thamûdéennes des confins du Shâm, la cité coexistait avec une certaine forme de nomadisme, il reste que le concept de la ville présuppose la sédentarité. Mais, en soi, la sédentarité ne secrète pas *ipso facto* la ville, sauf que dans le contexte de l'Arabie nomade, hors du Yémen, l'établissement sédentaire a tendance à se muer en rassemblement urbain, para-urbain ou pseudo-urbain. C'est pourquoi, dire comme le fait F. Donner que dans

l'Arabie pré-islamique la sédentarité prévalait sur le nomadisme et que la réalité urbaine demeurait chétive équivaut à prononcer une aporie. En fait, il ne fait guère de doute que les nomades surclassaient en nombre les sédentaires, même si l'on tenait compte du Yémen, comme le prouve la structure des armées conquérantes arabes. De la même manière, est ce une illusion de penser, à partir de la l'expérience proto-arabe du Shâm, que l'Arabie avait été d'abord urbanisée pour être submergée peu après la bédouinisation. En fait, si le phénomène urbain dans les diverses Arabies, en particulier dans les deux pôles extrêmes de Syrie et du Yémen, jouit d'une respectable ancienneté, remonte en gros jusqu'au V<sup>o</sup> siècle av. J.C, il n'en reste pas moins second par rapport au nomadisme. Et il apparaît, du reste, comme une émergence tardive en comparaison des grandes civilisations orientales et méditerranéennes qui bornaient son univers. Cela dit, le nomadisme lui-même ne doit pas être présenté comme l'absolu opposé de la sédentarité et de la cité, parce qu'avec le temps il s'est organisé et parce que les tribus étaient *territorialisées*.

Ces équivoques étant levées, on en revient toujours à la même question: jusqu'à quel degré les villes d'Arabie étaient de vraies villes ? Par quoi se définissait, chez les Arabes l'urbanité ? Quelles étaient la présence et le poids de la ville dans l'existence historique des Arabes ? Répondre à ces questions implique nécessairement la double dimension la double dimension de l'espace et du temps, c'est-à-dire de tenir compte de la localisation autant que des divers moments historiques. Du V<sup>o</sup> siècle av. J.C jusqu'aux III-IV<sup>o</sup> siècles après J.C., le monde arabe a connu une remarquable urbanisation dans ses deux pôles du Nord et du Sud, le Shâm et le Yémen, avec une *Arabia deserta* au centre ou entre-deux. Du IV au VI<sup>o</sup> siècles, l'Arabie centrale, au sens large, connaît une

croissance généralisée, elle se structure, organise son potentiel humain, définit une langue, une culture, une identité et secrète ses propres villes, en même temps que les villes du Nord et du Sud disparaissent ou laissent la place à un autre type de ville, de sorte qu'on enregistre des effondrements, mais aussi des mutations, des transferts et des créations... » (quatrième partie, chap. XIV, élément 4, pp. 190 et 191).

#### **Extrait 4**

Djait intitule la conclusion de ce *Le visage urbain de Kûfa: sa destinée et sa vocation* «une ville n'achève jamais de s'autoconstruire et de s'autodtruire, les pulsations de son existence sont reliés à la matière humaine qu'elle abrite, à la marée humaine qui l'entoure et tout autant aux grands rythmes de l'histoire où, à certains moments, l'instance politique s'avère être particulièrement structurante, capable par une décision apparemment anodine de modifier à terme le paysage social et le paysage urbain. Kûfa est née d'une décision de Sa'd, et au dessus, de 'Umar. L'époque omayyade recèle, par-delà ses spasmes et ses métamorphoses, une grande homogénéité. Et le tournant abbaside, le moment venu, pèsera d'un grand poids dans le destin de la cité. (pp. 329).

### **3) La crise de la culture islamique<sup>(1)</sup>**

#### **Extrait 1**

«Il me reste à émettre deux remarques qui appellent des développements. La première, d'ordre général, concerne l'importation de la modernité dans nos pays. A l'instar d'autres observateurs, nous avons l'habitude de considérer que notre immense retard, dont les signes sont évidents dans le domaine

---

(1) H. Djait, *La crise de la culture islamique*, D'Islam et d'ailleurs, Cérès éditions, Tunis, 2005, 336 p.

des réalisations technologiques et dans celui de développement économique, est compensé par des valeurs qui nous appartiennent en propre et qui constituent la base de notre patrimoine: la patience face à l'adversité, la force des liens familiaux, l'habitude de vivre dans le besoin, le fait de ne pas courir derrière le superflu, ainsi que des relations humaines chaleureuses sont des valeurs qui, chez nous, rendent la vie tranquille et jusqu'à un certain point paisible. Le Caire, par exemple, est une ville où il fait bon vivre, davantage que New York ou Los Angeles. Mais nous voilà confronté à une difficulté majeure: si nos pays se développaient un jour et atteignaient le niveau de l'Europe, par exemple, cela n'aurait-il pas des répercussions sur les liens de solidarité familiale, et l'individualisme ne se propagerait-il pas comme en Europe et davantage encore comme en Amérique? La civilisation occidentale n'est-elle pas elle aussi, jusqu'à il y a peu, basée sur la solidarité, respectueuse envers les personnes âgées, les aînés, avant d'évoluer vers un impitoyable chacun pour soi? Cette même évolution probable en ce qui nous concerne. Notre retard nous protège à certains égards. Notre développement ne nous protégera pas de ce qui est advenu en Occident.

Par ailleurs, je crois que nous avons dépassé la dialectique occidentalisation/ modernisation, car la modernisation n'est plus forcément une occidentalisation... Ce que nous constatons cependant dans la vie quotidienne, c'est l'expansion d'une modernisation à l'occidentale, vécue de manière inconsciente et sans intention délibérée... L'europanisation formelle dominera le monde tout comme le monde comme l'américanisation a commencé à dominer l'Europe alors que celle-ci s'est illustrée par sa civilisation raffinée depuis bien plus longtemps.

Tout cela se produit sans que personne n'y prenne garde.

Un jour viendra où on en aura même oublié l'origine. Le monde entier sera envahi. Car cette forme superficielle de modernité est sans doute plus facile à emprunter que ce qui en fait les bases essentielles.

Je voudrais évoquer enfin une troisième question: celle de notre vie littéraire et culturelle. Jusqu'en 1960 à peu près, l'Europe, c'est-à-dire des capitales comme Paris et Londres, constituaient le centre mondial en ce domaine. C'étaient des villes qui assuraient la gloire, qui traduisaient les œuvres, qui recevaient ceux qui fuyaient leurs déserts culturels. C'est Paris qui a rendu célèbre Ramuz, Borgès, Beckett, Kafka et Musil. Londres, quand à elle, a conféré la célébrité aux Africains et aux indiens, de Tagore à Naipaul. Plus même, c'est Paris qui a assuré à Faulkner et Hemingway la célébrité à travers le monde entier. Pour ce qui nous concerne, nous autres Arabes, Taha Hussain n'a été mondialement connu qu'à travers la traduction du *Livre des Jours* préfacée par André Gide. Enfin, c'est grâce au prix Nobel que le monde entier a entendu parler du roman arabe égyptien. En ce domaine, il y a donc un centre et des zones périphériques. Le centre s'est déplacé à présent aux Etats-Unis. Qu'Edward Saïd écrive un livre brillant mais truffé d'erreurs sur l'orientalisme, et voilà que les Arabes qui ont vite fait de l'accepter sans discussions; qu'on écrive un livre tout aussi brillant (Huntington) mais superficiel sur le «choc des civilisations», et voilà qu'Arabes musulmans, Indiens et Thaïlandais lui réservent un accueil chaleureux. Les Français l'ont naturellement lu, mais une maison comme Gallimard l'a refusé, considérant qu'il ne constituait pas une œuvre profonde ni importante.

On pourrait en dire autant des périphéries: elles comportent elles-mêmes des centres et leurs propres périphéries. Par le passé, le Caire a été un centre inégalable mais a été remplacé

dans ce rôle par Beyrouth. Au temps de la guerre civile libanaise, nous autres Maghrébins n'étions encore connus au Moyen-Orient que par le truchement de Paris.

S'il est vrai que la culture arabe se caractérise par son indigence, elle suffi néanmoins à nourrir son public dont le niveau intellectuel est très bas. De multiples causes expliquent cette situation: une faiblesse perceptible dans l'histoire récente, les régimes dictatoriaux, l'inexistence de bases rigoureuses sous-tendent la culture et le savoir, la méconnaissance du monde extérieur, sauf quand il s'agit de s'extasier sur les réalisations sans chercher à en pénétrer les secrets, l'absence d'une classe de riches mécènes éprouvant de la passion pour les œuvres d'art, l'ignorance dans laquelle se trouvaient les gouvernants eux-mêmes, et derrière tout cela, mille autres raisons encore.

Avant l'époque des révolutions et des indépendances, c'est-à-dire avant le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, le savoir jouissait dans le monde arabe d'un respect et d'un amour certains. Tout cela a disparu aujourd'hui. Mon propos ne concerne pas les anciens Arabes qui se sont illustrés dans les divers domaines du savoir comme la philologie, la grammaire, la rhétorique, le droit musulman, le *hadîth*, les sciences coraniques, les mathématiques, l'astronomie, les sciences de la nature, la philosophie et le soufisme. Ceux-là ont inventé une culture parmi les plus brillantes dans l'évolution de l'humanité, sans doute parce qu'ils évoluaient dans un grand empire – l'abbasside- qui avait besoin de la religion et de la culture pour cimenter sa diversité ethnique. Je vise ici les Arabes d'aujourd'hui qui se sont désintéressés de toute science, et je ne parle même pas des sciences de la nature, qui sont hors de leurs portée, mais de divers champs des savoirs anciens et

modernes que Max Weber a baptisés «sciences de la culture», qui couvrent les sciences humaines comme l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, l'épistémologie, ainsi que tous les trésors que recèle notre patrimoine, écrit pour l'essentiel en arabe». (première partie, chap. II, pp. 72-73-74 et 75).

## **Extrait 2**

Dans la conclusion de ce livre intitulée *Où va le monde musulman*, Djait écrit: «Au cours de son histoire, l'humanité a connu trois grandes modernités:

La première correspond à l'apparition de l'*Homo sapiens*... depuis 50000 ans.

La deuxième, c'est celle du Néolithique, il y a 10000 ans.

La troisième modernité, quant à elle, a émergé en Europe occidentale au début du XVII<sup>e</sup> siècle à travers la quantité d'innovations matérielles et symboliques qui, par leur accumulation et l'impact qu'elles ont eu, ont changé le cours de l'histoire de l'humanité tout en préservant des éléments très anciens de l'histoire des civilisations antérieures, comme la religion et la guerre....

La nouvelle modernité n'a donc pas réalisé toutes ses promesses et elle semble même cernés à présent des dangers et menacées de malheurs, ce qui en fait une combinaison nécessitant des ajustements continuels. L'avenir reste confus et est totalement imprévisible pour de multiples raisons dont la moindre n'est pas la complexité de la psychologie humaine, qui ne se satisfait même pas du bonheur éternel, mais se laisser aller à des passions et à des haines sans nombre....

Jamais une aire géographique n'est restée éternellement

hors du mouvement de l'histoire. Les sociétés ne se sont jamais repliées sur elles-mêmes, parce que l'homme est un grand imitateur tout autant qu'un grand créateur, et qu'il s'acharne à se maintenir en vie. Voilà des évidences dont nous pouvons trouver l'écho partout, dans Hésiode comme dans la Genèse.

Par conséquent, pour ce qui nous concerne, le monde musulman empruntera obligatoirement le chemin vers la troisième modernité. Il s'y en fait déjà engagé depuis un siècle ou deux. Le seul problème ici est celui de la lenteur qui me semble malgré tout naturelle. En Europe, la modernité s'est enracinée dans une culture nouvelle, dans le renouvellement de la conception de la religion, de la nature et du moi, et pas seulement dans l'importance accordée à la raison. Et la Réforme protestante a joué un grand rôle dans le changement des mentalités et a fortement influencé la conception du rapport entre la vie ici-bas et le salut dans l'Au-delà. Tout comme la mécanique de Newton se référerait encore au créateur et au divin, la méditation sur l'existence humaine a joué un rôle essentiel avec Locke, Hobbes et les philosophes français déistes et athés, puis avec les Romantiques, tous courants ayant réfléchi sur l'origine de la morale et sa relation à la nature et au moi.

L'élément nouveau, dans la troisième modernité, est donc la rupture avec toute expression religieuse, et non plus la substitution d'une religion à une autre. Il est probable que cette tendance se répandra et touchera l'islam et l'hindouisme, fût-ce à longue échéance.

Ici se pose un problème important: selon toute probabilité, les musulmans finiront bien un jour, même avec retard par rapport à la Chine, au Japon et à la Corée, par s'approprier cette modernité dans ses principales manifestations visibles comme la révolution industrielle, la technologie, les sciences



de la nature. Mais réussiront-ils à s'appropriier également les valeurs éthiques et comportementales qui paraissent propres à l'Occident, comme l'indépendance de l'individu, la liberté, la philosophie de la conscience individuelle, le respect de l'homme, toutes valeurs qui ont été élaborées à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et que l'élite cultivée a propagées dans la société dans son ensemble, malgré les violations qu'elles ont quelquefois subies ?...

Ainsi donc, aujourd'hui comme hier, nous sommes totalement dans l'erreur, empêtrés que nous sommes dans les contradictions. Le développement, par exemple, est nécessaire pour améliorer les conditions de vie, mais il s'est mué en un piège actionné par l'Occident quand il le veut. Mieux encore, il s'est mué en une idéologie d'embarquement stérile imprégnant tout le discours et enveloppant toute la société qu'il a effroyablement appauvrie. C'est cette idéologie qui explique l'expansion de l'islamisme, laquelle s'explique également par une extrême pauvreté intellectuelle. Nos pays sont depuis cinquante ans, dans un désert culturel en tous domaines, celui du patrimoine comme celui de l'appropriation de la culture occidentale, concernant le livre, la peinture, la musique, le théâtre, le domaine de la science aussi bien que la littérature. Et comme l'appareil de l'Etat a tué la société civile et que celle-ci s'est laissée égorger et y a même pris plaisir, je ne vois désormais aucune issue à la crise....

On se tromperait lourdement en parlant de « projet arabe de civilisation ». il s'agit là d'une illusion. Nous ferions mieux d'avoir une ambition culturelle plus haute, qui est l'ambition humaine universelle, nécessaire à toute communauté, et qui donne à la vie sa saveur » (pp. 325 à 333).

### Extrait 3

Cet extrait va être reproduit d'un chapitre que Djait a intitulé «la pensée arabo-musulmane et le Lumières»

«La philosophie des Lumières est un phénomène culturel européen de grande ampleur qui s'est développé pour l'essentiel en France et en Allemagne durant un demi-siècle (1720-1770) et qui a aussi bien marqué son temps que les temps à venir. En France, le mouvement a pris une allure militante et pénétré de larges couches sociales, à tel point qu'on a pu dire qu'à la veille de la Révolution, la société française était déjà convertie aux idées des lumières. En Allemagne, l'*Aufklärung* a influencé des cercles plus restreints, dans l'Etat que dans la société, mais là aussi avec des effets durables.

Nombre d'éléments entrent en jeu pour caractériser le mouvement des Lumières, mais il s'est développé essentiellement comme une double critique de la religion et de la politique –et de la religion plus que de la politique-. Il a sapé en profondeur l'ordre ancien dans sa totalité et dans ses racines, celle de la foi en particulier. Ce fut un mouvement d'abord et avant tout antireligieux, mais aussi un mouvement anti-absolutiste, et prônant la toute-puissance Raison. De ce point de vue, il a vocation à l'universalité. De fait, on peut dire que la philosophie des Lumières constitue la référence, la base et le fondement de l'esprit occidental moderne. Et puisque l'Occident s'est répandu à travers le monde, elle est aussi la base idéologique d'une très partie du monde moderne. La Révolution française en est la fille directe et, plus près de nous, la Révolution russe. Mais c'est surtout comme idéologie sous-jacente à toute entreprise de sécularisation, de modernisation ou d'occidentalisation que l'on peut en percevoir les effets dans les civilisations à tradition non européenne. Ces effets,

concernant le monde musulman, ont pu être directs, dès lors qu'on repère une telle influence, mais ils peuvent avoir été relayés par de mouvements ultérieurs qui, eux, se fondent implicitement sur l'idéologie des Lumières.

Disons d'emblée que cette idéologie n'a pas eu et ne pouvait avoir d'effet immédiat sur la pensée politique du monde musulman, et qu'il aura fallu attendre au moins un demi-siècle après son achèvement pour percevoir les premières traces de son impact. En ce sens, on ne saurait parler ni de contemporanéité, ni d'immédiateté, comme au sein du champ culturel européen. De plus cette influence s'est développée avec lenteur et quelquefois avec un énorme décalage temporel, au fur et à mesure qu'était intériorisée l'impact culturel européen. Elle s'est donc exercée davantage par des relais de toutes sortes que par un impact direct. Enfin, on peut dire que dans ses implications les plus fortes et les plus évidentes, l'idéologie des Lumières, décalée, gauchie, surimposée à une autre réalité, a été refusée au sein du monde arabo-musulman, en ce sens qu'il y eu rejet de l'abandon franc et massif de l'Islam comme principe d'être et de fondement. Néanmoins, cette même idéologie, devenue celle de l'Europe conquérante, s'est insinuée avec beaucoup de vigueur dans certains courants de pensée d'abord, puis dans des larges couches sociales et dans la pratique des Etats. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, en effet, au moment où la pensée et la société européennes étaient en train d'opérer une mue gigantesque, une rupture avec un millénaire de présence chrétienne, de jeter les bases des principes nouveaux qui allaient gouverner la société et l'histoire, le monde musulman était loin de connaître tout ce qui pouvait s'apparenter à un bouillonnement culturel et intellectuel. Depuis plusieurs siècles il vivait au contraire une profonde expérience de désintellectualisations profonde en ce sens

qu'elle était compensé par la transformation de l'islam savant, juridique et scolaire, en un islam dérationnalisé, mystique, populaire, riche et pour cela même dense, authentiquement existentiel, qui sauva le sentiment religieux du dessèchement. Et c'est plutôt en remontant vers le passé classique qu'on peut détecter quelque chose qui ressemblerait à l'effervescence des Lumières, c'est-à-dire un débat sur foi et raison, la multiplicité des écoles de pensée, la tentation rationnelle, une volonté de remise en question du donné religieux dans certains cercles: ce fut l'époque de l'âge d'or abbasside qui s'étendait sur deux ou trois siècles (IX<sup>e</sup>- XII<sup>e</sup>), celui de l'islam baghdadien avec sa variante cordouane en Occident musulman. Ceci est une simple comparaison formelle à l'échelle transhistorique, le repérage d'une similitude culturelle, à mille ans de distance, entre d'une part *i'tizâl* (théologie rationnelle), *zandaqa* (mot à mot: manichéisme et, par extension, l'incroyance), ce courant rationaliste et *a priori* agnostique de la *falsafa* (philosophie arabe d'inspiration grecque et hellénistique), et, d'autre part, les multiples appels du mouvement des Lumières. Et indéfiniment, certes, on pourrait spéculer sur l'arrêt ou la non-fécondité de ces courants en islam, et, à l'inverse, sur le pourquoi de la fécondité des Lumières. Tel n'est pas ici notre propos. Mais on peut et on doit retenir l'idée d'une désintellectualisation et d'une paganisation de l'islam tardif, n'eût été l'émergence du mouvement hanbalite et, en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, de son héritier, le mouvement de réforme wahhâbite. C'est un islam très vivant et très populaire que va donc rencontrer l'Occident de l'après- *Aufklärung*, un islam pour l'essentiel désintellectualisé, sans mémoire consciente de son passé. Là où se maintenait cette mémoire, c'était par le fil tenu d'une tradition de commentaires et de scolastique. Deux exceptions à ce tableau: le soufisme d'inspiration shi'ite en

Iran, le réformisme antipaganique wahhâbite qui s'est voulu retour aux sources de la foi pure dans la transcendance.

Au niveau politique, et jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, le monde musulman était conscient de sa puissance militaire et de son invulnérabilité. La rencontre avec l'Occident fut un choc. Le monde musulman a brusquement découvert sa faiblesse autour de 1800. Ce qui se révélait à lui était un Occident militairement puissant, hautement civilisé, qu'il ne pouvait pas identifier avec le vieil ennemi chrétien, parce que le christianisme ne guidait plus pour l'essentiel son action et son organisation. Ce brouillage de la perspective était un produit de l'*Aufklärung* qui avait débouché sur une sécularisation de la politique et de la civilisation. Les musulmans ont alors bien compris que les Européens les avaient dépassé en puissance ; ils ont aussi compris qu'ils les surclassés sur les plans de l'économie, de la civilisation matérielle, de l'organisation de la cité, tous éléments qu'ils ont synthétisés dans le concept de *Tamaddun* (civilisation moderne connotant la notion de progrès). Ils vont opéré un examen de conscience, essayer de percer le secret de l'adversaire, mais ils ne pouvaient comprendre qu'à la base de cette ascension fulgurante qui les mettait en question il y avait eu une rupture de l'Europe avec son socle religieux, soit l'action même de l' *Aufklärung*». (troisième partie, chap. 3, pp. 239-243).

#### **4) La vie de Muhammad I: Révélation et Prophétie<sup>(1)</sup>**

##### **Extrait 1**

---

(1) H. Djait, *La vie de Muhammad I : Révélation et Prophétie*, traduit de l'arabe par H. Abdessamad, Amal Editions, Sfax (Tunisie), 2007, 125 p.

Dans le chapitre VIII intitulé *Force intérieur du prophète*, H. Djait écrit: « Le génie de Muhammad est communément admis chez les modernes, qu'ils soient chrétiens ou musulmans. Et ce n'est pas vaine polémique que de dire que les orientalistes qui le contestent n'ont pas compris grand-chose au *Qur'ân* et au fait islamique. Il faut préciser que ce génie a peu à voir avec l'œuvre sociale et politique réformatrice du prophète. L'essentiel réside dans la disposition muhammadienne à répondre à l'appel intérieur et à sa vocation à dire la Révélation aux hommes, à leur transmettre la présence au monde de l'Être-Dieu et à les avertir du Jugement Dernier. L'homme Muhammad eut l'insigne privilège et le génie de recueillir le Message de l'outre-monde spirituel et de traduire en des mots terrestres l'inspiration divine, tant il est vrai que seuls les hommes parlent aux hommes....

La controverse sur l'essence du Livre devrait se déclencher: est-il incréé, c'est-à-dire participant de la personne divine ou n'est-il qu'une création de Dieu? *A priori*, l'attachement au caractère divin du *Qur'ân* est un succédané du dogme de l'incarnation. L'Islam, après tout, est venu après le christianisme. Et tout héritier absorbe l'héritage sans en abolir toutes les composantes. Si le christ était le «logo» incarné de Dieu, le *Qur'ân* serait la parole littérale de Dieu, ou plutôt son Livre. Il y a, en effet, trois occurrences de l'expression «parole de Dieu» dans des récits concernant les juifs, la Thora, les polythéistes et les bédouins, l'usage préférentiel de l'islam primitif étant «le Livre de Dieu».

Revenons à la question de départ: dès lors de la révélation a été mise en mots dans le *Qur'ân*, quel rôle reste-t-il au prophète? On a pu évoquer la rhétorique coranique ineffable et irréductible à des facultés littéraires humaines. Argument dérisoire et réducteur de la personnalité divine. Après tout le

génie discursif, et le génie tout court, du prophète sont communément reconnus. A mon sens, l'extension du monothéisme chrétien au Moyen-Âge, et en même temps, la valeur éminente acquise par la rhétorique dans l'espace arabe et le besoin ressenti par les Arabes de parer leur Livre d'attributs miraculeux pour en renforcer la vérité, sont autant d'éléments qui ont milité pour une divinisation du discours coranique.

La sainteté conférée au texte n'a pas de lien direct avec la sanctification du prophète. Le prophète fut sanctifié non seulement en raison de la force intérieure que fut la sienne, mais surtout pour sa proximité avec Dieu. La tradition hébraïque, reprise par le *Qur'ân*, réserve la sainteté à Dieu et à ce que émane de lui, contrairement à l'usage extensif de cette notion par le christianisme tardif. Le prophète n'est pas à proprement parler un saint, mais sa figure a quelque chose de sacré parce que Dieu a établi une relation avec lui, l'a élevé par le devoir de prière en sa mémoire, et inscrit son nom avec celui de Dieu dans les professions de foi. Si le prophète fut sacralisé au sens moderne du terme, la prophétie, elle, n'est pas sainte.

Muhammad fait partie de ces hommes qui ont modelé la conscience humaine, enrichi la civilisation et élaboré le patrimoine éthique de l'humanité ; de ceux-là qui ont contribué au dépassement par l'homme de sa condition animale. Il fait partie de ces guides si rares dans l'histoire. Muhammad a doté le monothéisme de son expression la plus élevée, du point de vue anthropologique tout au moins. Témoin de Dieu, il témoigne aussi pour la communauté des croyants. La vérité de la Prophétie muhammadienne réside, en son essence, dans ce témoignage» (pp. 115-120-121 et 122).

## 5) La vie de Muhammad II: la prédication prophétique à la Mecque<sup>(1)</sup>

### Extrait 1

«Le *'âr* (la honte) est l'atteinte absolue de l'honneur constitutif du patrilignage. La *'asaba* rendait les hommes responsables des femmes de leur parenté agnatique: ils se devaient de les protéger, y compris de leurs propres maris s'il le fallait, de veiller à leur vertu tout en les exploitant à l'occasion. Charge lourde et génératrice d'angoisse, comme celle, symbolique entre toutes, qui étreignait les pères à l'annonce de la naissance d'une fille. Toutes leurs pensées étaient alors absorbées par la nécessité de protéger le lignage contre la honte annoncée. Les filles, les femmes, la femelle, personnifiaient la honte, à leur corps défendant. Au-delà même des pères, la naissance d'une fille imposait une responsabilité supplémentaire aux frères, aux oncles, aux cousins, en un mot à la *'asaba*, tenue de protéger la nouvelle venue et de se protéger du mal qu'elle incarnait. L'obligation du *witr* pesait sur leurs épaules. Cette obligation était plus large que la protection des femmes, mais les risques de déshonneur inhérents à la figure hypersexuée de la femme rendaient la tâche plus lourde encore. Le contexte de guerre intertribale, ponctuée de raids et de raptés de femmes, explique l'enracinement de cette angoisse archaïque chez les *Badw* en particulier. Sans doute les croyances primitives y étaient-elles aussi pour beaucoup.

A l'intérieur de *Quraysh*, au temps du prophète et avant lui, les actes attentatoires à l'honneur étaient beaucoup plus rares. Il s'agissait souvent des actes de violence et non de

---

(1) H. Djait, *La vie de Muhammad II : la prédication prophétique à la Mecque*, traduit de l'arabe par H. Abdessamad, Amal Editions, Sfax (Tunisie), 2008, 403 p.



simples adultères, comme l'épisode de l'enlèvement, par un jeune homme éperdument amoureux, d'une belle visiteuse de la Mecque. L'intervention heureuse de quelques *ashrâf* empêcha l'enlèvement de tourner au drame. A Médine aussi, ce genre de chose était peu fréquent. Paradoxalement, le regain des raids prophétiques qui se dérouleront selon les vieilles règles de la guerre tribale va relancer le phénomène du *saby*. Les rapt des captives a des lourdes conséquences sur leur devenir. Il abolit par exemple leur statut de femmes mariées pour les livrer corps et âme au bon plaisir des nouveaux maîtres, puisqu'elles sont désormais devenues des possessions (*mâ malakat aymânukum*), comme le dit le *Qur'ân*. Plus tard les troupes des *Banû Tamîm* crièrent aux armées des musulmans, lors de la *Ridda*: «*Nos femmes seront prises sans fiançailles (khubta) !*». cri de guerre et de ralliement finalement euphémique, en rapport avec l'air du temps....

Un point mérite qu'on s'y arrête un peu: l'âge du mariage, du moins chez les citadins. Selon toute vraisemblance, chez les *Qurayshites*, cet âge, aussi bien pour les filles que pour les garçons, correspondait à la puberté, ou un peu plus tard, avec une légère différence d'âge entre filles et garçons. Les filles en âge d'être mariées ont douze, treize ou quatorze ans, au gré de leur croissance et fécondité. Pour les garçons, un autre critère est pris en compte en sus de la puberté: la capacité de manier les armes, de se défendre et défendre sa future femme. L'âge adulte commençait, dans les cas des mâles, au plus tôt à quinze ans. L'exemple de 'Amr b. al-'Âs prouve cependant que l'âge pouvait coïncider avec la puberté ; selon les sources, quatorze ans seulement séparaient 'Amr de son fils 'Abdullah. En comptant la période de conception, on peut conclure que le futur *wâlî* d'Egypte s'était marié à treize ans, soit à peine pubère. Un autre exemple, celui de Muhammad b. 'Alî al-

‘Abbâsî, prouve que le mariage précoce existait. En même temps, le fait que les sources en fassent mention avec force détails prouve qu’il était exceptionnel chez les mâles.

S’agissant des filles, la règle était de les marier dès la puberté ou peu après. Chez les citadins de *Quraysh*, le mariage des filles se faisait à l’âge de la fécondité. J’en ai acquis la certitude à la lecture répétée et méticuleuse des sources. De ce point de vue, l’histoire d’Ibn Ishâq selon laquelle le prophète aurait épousé ‘Aïsha alors qu’elle avait neuf ans me semble erroné, et ce pour plusieurs raisons: d’abord parce qu’une fille n’est pubère qu’après la dixième année au moins, quelle que soit sa constitution ; ensuite, parce que les sources font peu de cas de l’âge exact des personnages qu’elles décrivent, la rigueur et l’exactitude n’étant pas toujours de mise, sur ce point, chez les *Ikhbâriyyûn*, souvent approximatifs et peu crédibles. Le souci dominant dans les sources était de détailler les faits rapportés sans prêter attention à l’exactitude de la chronologie ou des chiffres. Pour en revenir à Muhammad et à ‘Aïsha, le doute est d’autant plus permis que les sources elles-mêmes prétendent que le prophète dut attendre que sa future épouse grandisse, c’est-à-dire qu’elle soit en âge d’être féconde. Et pourquoi Muhammad et son beau-père et ami, Abû Bakr, étaient-ils si pressés d’enfreindre les coutumes ? Ne serait-il pas plus rationnel de les croire respectueux, comme les autres, de la loi naturelle selon laquelle le mariage visait à la reproduction et supposait l’union avec des femmes en âge de se reproduire ?

Qu’en est-il maintenant de la polygamie chez les Arabes ? A l’évidence, elle existait chez les plus fortunés parmi les seigneurs de Quraysh ou de Thaîf, par exemple. Encore faire mention prouve que le cas n’était pas si fréquent.

L'habitude dans ces milieux était d'épouser deux femmes. Nous en voulons pour preuve les exemples de 'Abd al-Muttalib, d'al-'Abbâs, d'Abû Bakr. La polygamie était rendue possible par les unions permises et fréquentes hors de la tribu. S'y ajoutait une polygamie encouragée par l'existence de nouvelles fortunes acquises à *Quraysh* et à *Thaqîf*. En conclure que l'habitude majoritaire fut la polygamie me semble par trop hâtif. L'attachement dans le couple semble favoriser la famille quasinucléaire: que l'on songe à *Abû Sufyân* et *Hind*, à Muhammad et *Khadîja*, à *Abû Lahab*, à *Abû Jahl*...-les exemples ne manquent pas-. Il y a par ailleurs, chez les femmes de noble souche, un amour-propre très affirmé, soutenu par une '*asaba* jalouse et peu disposé à voir ses filles réduites à partager un époux très sollicité. Enfin, le facteur démographique et le déséquilibre numérique entre hommes et femmes rendaient la polygamie d'autant plus difficile. A la Mecque, Muhammad ne fut pas polygame, et pour cause: telles étaient la règle et la coutume dans le milieu où il avait grandi. Les choses allaient changer à Médine. C'est le contexte politique nouveau qu'il convient ici d'interroger.... Notons seulement que le prophète n'a épousé de toute façon qu'une seule vierge, 'Aïsha, à l'exclusion de toutes les autres. Plus tard, au temps des Umayyades, l'idée s'est enracinée qu'un noble se devait d'épouser une veuve ou une femme divorcée de même condition que la sienne, afin de l'aider à rester dans son milieu et d'éviter qu'elle ne se fourvoie dans un mariage inégal.

Les *A'râb* avaient pour habitude de dire des épouses qu'elles étaient des *dhâina-s*, soulignent que les maris se devaient de les prendre en charge et de les protéger. En retour, elles suivaient les troupes, stimulaient le zèle guerrier depuis l'arrière. Il arrivait même que des femmes prissent part au combat, voire qu'elles en fussent l'enjeu: ce fut le cas si

emblématique de *'Aisha* lors de la bataille du chameau. *Hind*, de son côté, aurait participé à la bataille du *Yarmûk* avec d'autres femmes, ainsi qu'à celle de *Uhud* contre le prophète.

En tout état de cause, il est établi que ces traditions arabes non abolies par l'islam furent maintenues au moins jusqu'à l'époque umayyade. Les femmes conservaient alors une position importante dans la société et continuaient à jouer un rôle agissant au sein de l'institution familiale. Ce rôle va se maintenir jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, puis décliner lorsque la notion de *muhssana* (femmes «préservées») sera instituée avec rigueur». (première partie, chap.II, élément 4, pp. 103-104-105-106 et 107).

## Extrait 2

«La Mecque était le piler terrestre du grand commerce orienté vers la Méditerranée. Comparée au commerce maritime, la branche caravanière était plutôt secondaire, mais le volume des échanges transitant par la Mecque était suffisant pour garantir à la ville une certaine aisance et lui permettre de dominer tout l'ouest de la péninsule.

*Haram*, *Hums*, *Îlâf*: cette triade ne peut à elle seule résumer la personnalité de *Quraysh*. La tribu mecquoise avait gardé des traces de la mentalité bédouine. Au regard de l'histoire longue, la citadinité était récente. Des origines bédouines, les *Qurayshites* avaient avant tout conservé les dispositions guerrières, renforcées par des alliances avec les clans voisins appartenant à *Kinâna* ou à *Khuzâ'a* comme les *Ahâbîsh*, *'Idhl*, *Qâra*, *Daysh*, *Mustalaq*. Ces alliances ont démontré leur efficacité à l'occasion des guerres comme celle du *Fijâr* (580-590), et plus tard lors des campagnes contre le prophète à *Uhud* par exemple. La solidité des alliances était aussi cimentée par la plus-value commerciale, qui permettait à

*Quraysh* de dispenser ses bienfaits aux clans voisins pauvres. Au reste, c'est également grâce à sa fortune que *Quraysh* s'attira des alliés individuels ainsi qu'esclaves, *mawâlî* et fils adoptifs en grand nombre.

La Mecque était devenue un pôle dont le champ magnétique aimantait quantité de clans et d'individus. L'existence même de la ville, sa prospérité ensuite, tiennent du miracle de l'intelligence combinée à la ténacité et à l'esprit d'initiative. De là à dire que la citée était une sorte de « république », comme s'y risque Lammens, alors que le pouvoir étatique et l'autorité en étaient absents, c'est aller un peu vite en besogne. Si on devait la rapprocher d'un exemple, la Mecque serait un peu le modèle arabe le plus approchant des cités grecques archaïques, sans la violence intérieure et sans le pouvoir coercitif de l'Etat.

Le *mala'* qurayshite cité par le *Qur'ân* était un pouvoir collégial, mais reposé sur le consensus, l'influence et le charisme de quelques chefs. Aucune décision n'était cependant imposée par la force au sein de la tribu, tant les *batn-s* étaient jaloux de leur autonomie. Le *batn* (clan) était la cellule de base de la société mecquoise, et le pouvoir disséminé dans la tribu était aux mains des chefs de *batn-s*. l'autorité de chaque chef sur les siens ne pouvait être entamée par celle du *mala'*, dont le pouvoir avant tout moral n'existait que pour assurer l'unité de *Quraysh* autant que son intégrité face au monde extérieur. Le *mala'*, c'était l'aristocratie marchande des chefs des clans.

La cohésion qurayshite tranchait en effet avec le pouvoir bicéphale écartelé entre *Banû Mâlik* et les *Ahlâfs* à *Tâ'if*, par exemple, et plus encore à *Yathrib*, où les rapports ne cessaient de s'envenimer entre les *aws* et les *Khazraj*. Cohésion et unité, certes, mais qui n'excluaient pas les disparités jusque dans la

répartition du pouvoir. Les clans étaient en fait d'importance et donc d'influence inégales.

C'est dans cette ville et dans ce contexte que naquit Muhammad autour de 580 apr. J.-C., lequel allait lancer son appel autour de 610 de l'ère chrétienne » (première partie, chap. III, élément 5, pp. 172 et 173).

### Extrait 3

«...Muhammad a-t-il émigré de son plein gré, ou a-t-il été expulsé de force de la Mecque?

Les sources parlent d'exil volontaire, tout en évoquant une menace de meurtre pesant sur le prophète. Celui-ci aurait déjoué le noir dessein de *Quraysh* grâce à la protection divine, mais aussi grâce à sa ruse et à ses stratagèmes (cf. les épisodes de la substitution de 'Alî dans sa couche, et sa grande évasion en compagnie de *Abû Bakr*). Le *Qur'an* médinois, dans sa relation rétrospective de l'événement, parle à la fois de *hijra* (émigration), de *muhâjirûn* (émigrés) et de *ikhrâj* (bannissement) du prophète et de ses compagnons, deux notions à ne pas confondre, étant entendu que le *ikhrâj* suppose l'usage de la force et de la menace....

Pour ce qui est des disciples de Muhammad, leur éloignement est la conséquence de leur attachement à Muhammad, non un acte délibéré de bannissement. Cela me semble plus logique du fait de la prégnance des liens de parenté multiformes. Et puis *Quraysh* voulait pénaliser Muhammad, non ses adeptes. Ainsi seulement peut s'expliquer que le *Qur'an* parle à la fois des *muhâjirûn* (émigrants) et des *bannis* éloignés de leurs demeures, lorsqu'il évoque les croyants installés à Médine. Ils ont été en quelque sorte bannis incidemment, lorsqu'ils ont choisi d'accompagner le prophète

dans son exil –et, indirectement, de fuir les persécutions de la deuxième *fitna-*, et non pas expulsés de force. Le cas de Muhammad, lui, est plus problématique. Le *Qur'ân* n'utilise le mot émigration à son sujet, mais parle explicitement d'éloignement et d'éviction: «*Ta cité qui t'a expulsé*».

Les sources, quant à elles, distinguent deux moments: d'abord, c'est Muhammad qui, face à la montée des persécutions à la Mecque, décide de quitter le pays et d'inciter ses adeptes à émigrer à *Yathrib*, où il était sûr de trouver refuge et soutien. L'émigration du prophète et des croyants procède de cette décision prophétique. Dans un second temps, après le départ des croyants vers Médine, *Quraysh* aurait décidé de le tuer pour l'empêcher de rejoindre ses adeptes. Empêcher Muhammad d'émigrer, quitte à attenter à sa vie même: tel est le funeste dessein mecquois, selon les sources. Quant aux Exégèses, y compris celle de *Tabarî*, elles passent curieusement sous silence les versets du bannissement et n'évoquent jamais la notion elle-même.

Cette divergence entre les *Sîra-s*, les *Târikh-s* et les textes coraniques ne laisse pas de nous embarrasser. Surtout qu'il s'agit là d'un tournant majeur dans la vie prophétique et dans l'histoire de l'islam: la *Hijra*, l'Hégire, date inaugurale de l'histoire et du calendrier musulman. Le substantif *hijra* va revêtir une signification spirituelle et religieuse dans le lexique coranique. Cette émigration «*dans la voie de Dieu*»... vient juste après le martyre dans l'ordre des récompenses divines. Le renoncement brutal à la famille, aux êtres chers, à la patrie, est considéré comme un sacrifice proche du martyre pour la cause de Dieu. Le prophète lui-même n'était pas loin de croire que la foi véritable impliquait l'émigration vers lui. C'est ce qu'il prêcha, dit-on, jusqu'à la conquête de la Mecque. Des migrants

vont d'ailleurs affluer vers Médine sans discontinuer.

Quoi qu'il en soit, la notion de *hijra*, amplifiée et magnifiée, va s'enraciner dans l'imaginaire religieux jusqu'à s'assimiler dans le *Qur'ân* à la notion de bannissement («*Ceux qui ont émigré et furent bannis de leurs demeures*») et se hisser, à l'époque médinoise, au rang ultime de marque de la foi, comme la *nusra* –attribut des auxiliaires médinois (les *ansâr*)-, l'acte de *jihâd* et, bien sûr, le martyr dans le *jihâd*.

La *hijra* va ainsi être consacrée par le *Qur'ân*, puis par la tradition, comme un acte religieux d'une valeur suprême. Mais elle était le fait des seuls émigrants: ceux de la première heure, qui obéirent à l'ordre de Muhammad, et ceux qui les rejoignirent plus tard. Muhammad, lui, n'a pas émigré de son propre gré: il fut banni. On peut dire qu'il le fut doublement: c'est après un premier bannissement qu'il tenta de se réfugier à *Tâ'if*, tentative soldée par l'échec.... Et c'est parce qu'il a été exilé qu'il a dû solliciter la protection de *Mut'im b. 'Adiyy* afin de pouvoir rentrer à la Mecque. Cette protection n'était donc pas consécutive à une simple sortie du *haram* après l'aggravation des persécutions. En réalité, ces persécutions existaient depuis longtemps, même si elles s'accrochèrent à l'initiative de *Abû Jahl* et de *Abû Lahab*, qui aurait –disait-on- levé la protection accordée au Prophète par les *Banû Hâshim*. Devenu seigneur du lignage après la mort de *Abû Tâlib*, *Abû Lahab* songeait effectivement à trancher le problème Muhammad. En tout cas, seul le *jiwâr* pouvait permettre au banni de revenir. La protection accordée par *Mut'im b. 'Adiyy* était limitée dans le temps, mais dura suffisamment pour permettre à Muhammad, au retour de *Tâ'if*, de s'adresser aux tribus, puis aux gens de *Yathrib*, et de nouer un pacte avec eux». (deuxième partie, chap. IX, élément 2, pp. 365-366-367 et 368).



#### Extrait 4

Dans son bilan de recherche intitulé *l'itinéraire prophétique à la Mecque*, Djait écrit «Tout au long de cette recherche, nous nous sommes appuyé sur le texte coranique comme source primordiale et indiscutable. Nous avons abordé les sourates du *Qur'ân* mecquois classé en trois périodes successives. A l'intérieur des sourates elles-mêmes, nous avons tenu compte à l'occasion de la chronologie des différents passages. Nous avons examiné d'autre part la matière fournie par les sources historiographiques composées des ouvrages de *Sîra*, de *Maghâzî*, de *Ansâb* et de *Târikh*. Nous avons eu recours en premier lieu aux textes les plus anciens et aux informations consignées aux époques les moins éloignées des faits. A chaque fois, nous avons procédé à des recoupements avec le texte coranique avant de questionner l'ensemble en vue de dégager un sens et un enchaînement vraisemblable des événements.

Pour diverses raisons, il est difficile pour l'historien de dire le fin mot de l'histoire dans un pareil champ de recherche. C'est pourquoi nous avons émis les hypothèses qui nous ont semblé les plus plausibles afin de retracer l'itinéraire prophétique durant cette période si obscure par comparaison avec la période médinoise. Du reste, c'est ainsi qu'elle est apparue aux premiers auteurs de la *Sîra*.

Il était nécessaire d'analyser d'abord le contexte local et extérieur dans lequel le prophète est apparu: le milieu païen mecquois et hijâzite, et le milieu chrétien de la proche Syrie. Cette analyse est indispensable à quiconque tente d'élucider le contenu du message coranique porté par Muhammad et de retracer son itinéraire dans son milieu d'origine. Les esquisses et conclusions auxquelles nous sommes parvenus peuvent

apparaître inhabituelles aux yeux des lecteurs nourris des récits de la *Sîra* et d'un legs spirituel vieux de plus d'un millénaire. Et pour cause cette histoire traditionnelle est constitutive du patrimoine de l'homme musulman. Notre souci n'était pas d'innover pour le seul plaisir de la nouveauté, mais de nous rapprocher d'une vérité qui ne cesse de se dérober, quitte à sortir des sentiers battus de la tradition historique.

En plus des sources fondamentales, nous nous sommes référé aux ouvrages modernes, issus pour la plupart de l'orientalisme, car rares sont les auteurs musulmans contemporains à avoir écrit sur le sujet. La science est une, et le travail critique doit se déployer partout sans discontinuer. Il n'est pas de science possible sans cette continuité dans l'effort cognitif. Prétendre le contraire serait pure vanité. La synthèse que nous avons esquissée de la *Jâhiliyya* ainsi que la périodisation sur laquelle nous nous sommes appuyé sont tributaires des efforts de plusieurs générations de savants.

Muhammad a entrepris à la Mecque une prédication au plein sens du terme. L'expérience mecquoise est en effet sans points communs avec ce qui à Médine. Là, le Prophète va se trouver dans un milieu où l'islam est majoritaire. Il n'aura affaire qu'à quelques oppositions résiduelles avec lesquelles le débat sera bien différent des controverses mecquoises. Et si l'islam va finir par gagner tout le *Hijâz* y compris la *Mecque*, ce sera grâce à la formation d'une communauté solidaire, d'une *Umma* dotée d'un embryon d'Etat et d'une force armée. Le Prophète n'aura plus besoin de convaincre par la parole et l'argumentation. A la Mecque, sa prédication pacifique avait échoué, elle n'avait pu attirer la majorité des Mecquois alignés sur les *ashrâf*. A vrai dire, il n'y était pas totalement isolé et ne prêchait pas dans un désert absolu. Il avait réussi à rallier un

groupe des *Qurayshites* dont le rôle se révélera capital et pèsera d'un grand poids dans le dessein de l'islam. Ce premier cercle fut à la fois une illustration et un témoin de l'impact et du sens profond de la prophétie. Il attestait que les ennemis du prophète se fourvoyaient en sous estimant l'importance du message. Les gens de *Yathrib* feront montre dans un second temps de la même lucidité.

Certes, Muhammad aura en fin de compte essuyé un rejet dans sa ville natale, mais les autres Arabes du Hijâz ne lui opposeront pas le même refus....

Telle est la lecture historique qui nous a semblé la plus plausible au regard des matériaux dont nous disposons. Elle se veut aussi éloignée des portraits légendaires dressés par les sources que des constructions imaginaires de certains modernes.

L'itinéraire que nous avons retracé est celui du prophète, du prédicateur à la Mecque, et non celui de l'homme d'Etat qu'il deviendra plus tard sans jamais renoncer à sa religion ni à sa prophétie. Les Etats se succèdent et dépérissent ; la croyance religieuse, elle, demeure et survit longtemps aux Etats, en ce qu'elle a trait à l'essence même du devenir humain». (pp. 393-394-395 et



## *Chapitre 3: Les écrits sur Djait:*

«Faire une anthologie de ce qui a été écrit au sujet de Djait par des éminents chercheurs ou écrivains», me semble un peu difficile et ne peut pas refléter la place que notre auteur occupe dans le monde et surtout dans le monde arabe. En effet, Djait et ses écrits constituent un phénomène assez spécial dans la mesure où ils n'intéressent pas les académiciens seulement, mais aussi les étudiants, les personnes avertis et même ordinaires. C'est pourquoi, je vais élargir un peu cette anthologie à tous ceux qui se sont intéressés à ses écrits:

### **1) Les comptes rendus et les notes critiques:**

La production scientifique de Djait a suscité l'intérêt de plusieurs chercheurs et écrivains connus et moins connus qui ont composé des comptes rendus des présentations et des notes de critique critiques concernant certains ouvrages:

- **En langue Française et étrangères:**

- ❖ Compte rendu sur **la personnalité et le devenir arabo-islamique**, rédigé par **Constant Hamès**, et publié dans *Archives des Sciences Sociales des Religions*/ Année 1974/ 37/ pp. 205- 206.

- ❖ Note de lecture intitulée «Hichem Djait: la personnalité et le devenir arabo-islamique», présentée par

Christiane de Souriau, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 13, 1974, pp. 913-921.

❖ Note de lecture intitulée « Hichem Djait: la personnalité et le devenir arabo-islamique », présentée par Tilmane Nagel, in *IBLA*, N° 42, pp. 353-355.

❖ Note de lecture intitulée «An answer for Hichem Djait or or possibly a question», présentée par Richard Bulliet, *Diogenes*, Vol. 24, septembre 1976, pp. 93.

❖ Note de lecture intitulée «Identitätskrise und Selbstfindung eine betrachtungzum zeitgenossischen muslimischen geschichtsverständnis», présentée par Tilmane Nagel, in *World Islam*, vol. 19, 1-4, 1979, pp. 74-97.

❖ Compte rendu sur **l'Europe et l'Islam**, rédigé par **Constant Hamès**, et publié dans *Archives des Sciences Sociales des Religions/ Année 1979/ 48-2/* pp. 276- 277.

❖ Note de lecture intitulée «La conscience islamique actuelle dans quelques œuvres récents d'intellectuels maghrébins», in *R.O.M.M*, N° 29, 1980, pp. 69-108.

❖ Compte rendu sur **Al-Kûfa: naissance de la ville islamique**, rédigé par **Jellal Abdekaffi**, et publié dans *Annales/ Année 1988/ 43-2/* pp. 516- 518.

❖ Compte rendu sur **La Grande Discorde: religion et politique dans l'Islam des origines**, rédigé par Joëlle Adda, et publié dans *Politique étrangère/ Année 1990/ 55- 4/* pp. 914- 915.

❖ Compte rendu sur **La Grande Discorde: religion et politique dans l'Islam des origines**, rédigé par Hédi Dhoukar, et publié dans *Hommes et Migrations/ Année 1990/ 1129- 1130/* p. 120.

❖ Recensions Hichem Djait: La Grande Discorde, par Deemersman Georges, in *IBLA*, N° 166, 1999, pp. 352-353.

❖ Etude sur **Fî-l-Sîra nabawiyya**, présentée par Khaled Kchir, *Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA)*, vol. 65/ 189, 2002, pp. 132-136.

❖ Note de lecture intitulée «Ecrire la vie Muhammad, l'historien face à la tradition», *IRMC, N° Spécial: biographies et récits de vie*, Maghreb et Sciences Sociales, 2005, pp. 21-31.

❖ Note de lecture intitulée «Hichem Djait über die «Geschichtlichkeit der verkündigung Muhammads», présentée par Nicolai Sinai, in *Der Islam*, vol. 86/ 1, 2009, pp. 30-43.

❖ Présentation critique de **Grande Discorde: religion et politique dans l'Islam des origines**, paru sur le site de *l'Institut européen en sciences des religions*, publié le 22 janvier 2014.

❖ Lecture critique sur **La vie de Muhammad II: la prédication prophétique à la Mecque**, rédigée par Mustapha Alaoui, et publiée dans *les cahiers de l'Islam, Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman* le 20 septembre 2014.

❖ Dossier: besoins d'histoire, publié *hors-série* dans *l'Année du Maghreb*, en Octobre 2014 par Idriss Jebari sous le titre «**d'histoire et l'avenir possible**» à partir des écrits de Djait et Laroui pendant les années soixante-dix. Ce dossier a été traduit par Nessrine Snoussi et réédité par le journal *al-Ittihâd*, sans date.

• **En langue Arabe:** les écrits en arabe se sont concentrés essentiellement sur la trilogie de la vie de Muhammad et la Grande Discorde, ces écrits sont innombrables et leur teneur scientifique et éthique diffère:

❖ Note de lecture ayant le titre de «Al-Kûfa: Hichem Djait», présentée par Radhouane Essayed, *Majallat al-Ijtihâd*, Année 7, N° 13, 1991, pp. 293-296.

❖ Note de lecture sur **La vie de Muhammad I: Révélation et Prophétie**, présentée par Mohamed Bâchouch, dans la *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, Année 37, n° 121, 2000.

❖ Remarques sur la révélation, le Qur'ân et la prophétie par Moncef Ben Abdejelil, dans *Annales de l'Université Tunisienne*, n° 44, 2000, pp. 7- 37.

❖ Note de lecture sur **La vie de Muhammad II: la prédication prophétique à la Mecque**, composée par Hayet Kettat, dans *Les Cahiers de Tunisie*, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université de Tunis, n° 197- 198, 2008, pp. 125- 137.

❖ Note de lecture intitulée «le nouveau de H. Djait: Muhammad et sa prédication de point de vue historique et anthropologique», écrite par Mohamed Haddad et publiée dans *Articles sur l'histoire* le 5 et 7 mars 2007. Dans cette note M. Haddad considère que le livre de Djait est un événement exceptionnel et sans précédent pour les historiens musulmans.

❖ Lecture critique dans **La vie de Muhammad II: la prédication prophétique à la Mecque**, écrit par Farid La'libî, dans *Al-Awân*, le 12 mars 2008.

❖ Note de lecture dans **la vie de Muhammad I: Révélation et Prophétie**, par Radhouane as-Sayyed, p. électronique at-tasâmeh, pp. 1- 9.

❖ Note critique intitulée «La *Sîra* impossible», écrit par Fawzi Bédoui, et publiée dans *al-Ittihâd*, le 31 décembre 2015. Dans cette note l'auteur insiste sur le fait que « le penseur



tunisien dans sa trilogie n'a pas ajouté grand-chose par rapport aux orientalistes allemands».

❖ Présentation de Djait et sa pensée, intitulée «**Chercheur de vérité**», rédigée par Hsouna al- Mosbahi, éditée dans le journal *al-Ittihâd*, sans date, et rééditée par *Al-Jadîd*, n° 38, le 1<sup>er</sup> Mars 2018, sous le titre de « **Djait penseur et historien**».

❖ Présentation du livre le « **le parcours de Muhammad à Médine et le triomphe de l'Islam** », intitulée *le religieux et le politique dans la vie de Muhammad*, rédigée par Mohamed Nawwî, et éditée par la *fondation Mu'minûn bila hudûd*, Département des Etudes Religieuse, 2017.

❖ Note de lecture intitulée *Ibn Ishâq dans la trilogie de la vie de Muhammad*, rédigée par Seif b. 'Udayy al-Miskarî, édité dans *Orient-Occident*, n° 12: *pensée et savoir*, en Février 2017

❖ Note critique intitulée *La critique de l'histoire sacrée chez H. Djait*, rédigée par Mohamed Mzoughi , et éditée dans *al-Hasâd*, parue le 7 novembre 2009.

❖ Note critique sur **La Grande Discorde: religion et politique dans l'Islam des origines**, rédigé par Slahddine Jorshi, et éditée pour la première fois dans la revue *Al-Ijtihâd*, 1991, rééditée dans *Hikma* (sagesse) le 31 mai 2015.

❖ Note de lecture intitulée *H. Djait critique l'orientalisme*, rédigée par Târiq Hajjî, et éditée dans *Misr al-'Arabiyya* (l'Egypte arabe), le 3 novembre 2015

Outre les comptes rendus, les notes de lectures, les notes critiques et le dossier hors-série, les universitaires et chercheurs arabes se sont intéressés à Djait et son œuvre dans un livre

collectif en langue française et deux autres livres récemment parus en langue arabe.

## 2) Les livres portant sur Djait et son œuvre:

❖ Le premier livre est intitulé *Penseurs maghrébins contemporains*, consacrés aux biographies et aux œuvres de Mohamed Allal El Fassi, Mohamed Arkoun, Abdel Hamid Ibn Badis, Hichem Djait, Mohamed Abed Al-Jabri, Mostefa Lachraf, Abdellal Laroui, Mohamed Hassan Ouazzani et Mohamed Mokhtar Soussi. Les *Penseurs maghrébins contemporains*, a été édité en 1993 par Cérès Productions (Tunisie) et Editions EDDIF (Maroc) en 279 pages. C'est Abdou Filali-Ansary qui a écrit la partie réservée à Djait (pp. 101- 151), en se basant sur les livres de Djait déjà édités à cette époque, il a décortiqué d'une manière critique plusieurs problématiques analysées par Djait comme *la personnalité de base, l'identité et modernité, l'Islam et l'Arabité, la religion et la société, dialectique du moi et de l'autre...* pour arriver à une conclusion qu'il a appelé *la tyrannie du paradigme*, pour considérer que «tout l'œuvre de H. Djait semble possédée par la volonté de traquer l'effet du paradigme, sa permanence, ses transformations, bref, sa vie à travers l'histoire, tant la récente que la «matricielle»<sup>(1)</sup>. Il conçoit aussi que H. Djait, «comme probablement d'autres penseurs arabes contemporains font partie du «néo-réformisme» ou de réformisme de seconde génération... dont la conscience de la rupture est encore plus vive. Ses représentants se résignent à ce qui était ébauché par les pionniers (la première génération de réformisme): les fondements culturels de la société arabe sont reconnus comme

---

(1) A. Filali-Ansari, «Hichem Djait ou la tyrannie du paradigme», in *Penseurs maghrébins contemporains*, Cérès Productions, Tunis, 1993, p. 148.

«*turâth*», patrimoine ou héritage culturel, définitivement éloigné dans ses sources malgré la présence continue de ses effets, qui agissent à la fois comme composante de l'identité et comme obstacle au changement. D'où la grande problématique de l'attitude qu'il convient de prendre à son égard, de la manière de le gérer et de faire face à la modernité en même temps. L'ambition fondamentale a donc changé. S'exprimant souvent dans les langues étrangères, ces nouveaux réformistes s'adressent à un autre public que le leur. Le but est moins d'obtenir des changements structurels immédiats et réels que de comprendre et, plus encore, de faire comprendre à l'Autre, la spécificité et la grandeur de leur civilisation...»<sup>(1)</sup>

❖ Le deuxième livre est intitulé *l'Histoire et le Progrès: études dans les travaux de H. Djait*. La parution de ce livre, a été précédée par un colloque, organisé par la section de philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines à Bni-Msik, Université Hassan II à Casablanca (Maroc). Les travaux de ce colloque ont été édités, sous la direction de 'Abdelilâh b. Qzîz, Professeur de philosophie à la même Université, par le Centre de l'Union Arabe et la Faculté des Lettres et Sciences Humaines à Bni-Msik, Université Hassan II à Casablanca, à Beyrouth en novembre 2011 (256). Hormis la préface, les deux conférences inaugurales présentées par 'Abdelilâh b. Qzîz pour la première, et 'Abdelhamid 'Aqqâr, - Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines à Rabat-, pour la seconde, le livre dédié à Djait comprend dix contributions constituant les différents chapitres du livre:

✓ Le premier chapitre présenté par 'Abdelatif Fatheddine, coordinateur de la section philosophie à la Faculté des

---

(1) *Ibid.* p. 150 et 151.

Lettres et Sciences Humaines à Bni-Msik, Université Hassan II à Casablanca, est intitulé: **Question de la personnalité arabo-islamique chez H. Djait** (pp. 27-42).

- ✓ Le second chapitre intitulé **Les caractéristiques du projet idéologique dans la pensée de Djait**, est composé par Mohamed al-Ghilâni, chercheur en sociologie au Maroc. (pp. 43- 70).
- ✓ Le titre du troisième chapitre est: **L’Islam et l’Occident entre illusion et réalité dans la vision de H. Djait**. Ce chapitre est rédigé par ‘Abdel’alî Ma’zûz, chercheur du Maroc (71- 94).
- ✓ Mûlîm al-‘Arûssî, chercheur du Maroc, est l’auteur du quatrième chapitre intitulé **l’Europe et l’Islam** (95-106)
- ✓ Le cinquième chapitre intitulé **Histoire des Amsâr: archéologie dans l’histoire de Kûfa**, est présenté par ‘Abdelmajîd al-jihâd, Professeur en sociologie la Faculté des Lettres et Sciences Humaines à Bni-Msik, Université Hassan II à Casablanca. (pp. 107- 126).
- ✓ ‘Umar Bû taffès, Professeur de l’éthique des sciences et technologie, intitule le sixième chapitre du livre **Archéologie dans l’histoire du Maghreb et de l’Andalousie: lecture dans le livre de H. Djait sur la fondation du Maghreb islamique**. (pp.127- 140).
- ✓ Le septième chapitre est écrit par Mohamed al-Shîkh, Professeur de philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines à Bni-Msik, Université Hassan II à Casablanca. Il est intitulé **Dans la crise de la culture islamique**. (pp. 141- 153).
- ✓ Le titre du chapitre huit composé par Taoufik Rochd, Professeur de philosophie à la Faculté des Lettres et

Sciences Humaines à Bni-Msik, Université Hassan II à Casablanca, est **Progrès du Japon, régression des arabes.** (pp. 155- 164)

- ✓ Le chapitre neuf constitue une lecture de Ahmad Sâdqî, chercheur du Maroc dans le livre de Djait *La vie de Muhammad I.* le titre de cet article est **Expérience de la révélation et la prophétie dans le livre de « la Révélation, le Qur'ân et la Prophétie » dans la livre de H. Djait.** (pp. 165- 222).
- ✓ Le dernier chapitre intitulé **H. Djait et l'islam Mecquois**, a été rédigé par Nabil Fâzio, Professeur chercheur dans le domaine de la philosophie politique et les études orientalistes au Maroc (pp. 123- 140).

❖ Le troisième livre traitant de l'œuvre de Djait s'intitule *Dialectique d'identité et d'histoire: lectures tunisiennes dans l'œuvre de H. Djait.* Ce livre a été précédé par une journée d'étude qui a été organisée par le Centre Arabe pour la Recherche et les Etudes des Politique (CAREP) de Tunis en mai 2016. *Dialectique d'identité et d'histoire*, a été coédité pour la première fois entre Sotumediastitions et le CAREP en janvier 2018 (205 pages). Ce livre qui a été préfacé par le directeur de CAREP Mehdi Mabrouk, contient dix contributions réparties en quatre parties précédées par un Curriculum Vitae présenté par Lotfi b. Miled, enseignant chercheur à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines Université de Kairouan (Tunisie)

- ✓ Dans la première partie intitulée: **Histoire de l'Islam**, il y a trois contributions. La première est signée par Nabil Khaldûn Grissa, enseignant chercheur à la Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités, Université de la Manouba. Le titre de sa contribution est la *Lecture dans la trilogie de la vie de Muhammad de H. Djait*, dans la

quelle, il a étudié le style, la méthodologie et des sujets cognitifs. Abdelhamid Fehri, Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Sfax est l'auteur de la deuxième contribution intitulée: *Siffîn: tournant du Grand Islam*. Dans laquelle, il étudie les causes directes de la scission, ses multiples visions, sa propagation et la défaillance dans la politique de 'Alî. La dernière contribution de la première partie a pour titre *H. Djait: Historien de l'Occident musulman* dont l'auteur est Mohamed Hassan, Professeur à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université de Tunis. L'auteur de cette contribution a exprimé dans un premier temps des pensées et des idées envers Djait, il a fait ensuite une lecture dans le livre sur **la fondation du Maghreb islamique**, enfin il a présenté une lecture dans d'autres études sur le Maghreb.

- ✓ La deuxième partie est intitulée **l'historien et la méthodologie**, divisée en deux chapitres. Le premier a traité *l'interprétation en histoire: lecture dans la pensée de H. Djait*. L'auteur de ce chapitre est Mohamed b. Mohamed Kharrât, qui est enseignant chercheur à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Sfax. Le deuxième chapitre s'intéresse à Djait et l'orientalisme. Ce sujet a été traité par M. Sahbî al-'Allânî, Maître de conférence à la Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités, Université de la Manouba, à partir d'une contribution ayant pour titre *Lecture dans le livre de « fondation » et d'autres articles sur les débuts*.
- ✓ La troisième partie s'intitule **Soucis de pensée et de culture**, divisée en trois chapitres dont le premier s'intéresse à *la dialectique identité-modernité*. Ce propos a

été analysé par Fathi Triki, Professeur Chaise UNESCO et émérite en philosophie à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université de Tunis, sous un titre révélateur: *Culture et Identité dans la pensée de H. Djait*. Le deuxième chapitre consacré aux désillusions de l'intellectuel aliéné a été traité par Idriss Jebari qui est professeur d'histoire du Moyen-Orient au collège Bowdoin; Maine, USA. Dans le dernier chapitre de la troisième partie, le Professeur de l'histoire culturelle à l'université de Tunis Lotfi Aissa répond à la question: la personnalité tunisienne est-elle seulement arabo-islamique ?

✓ Pour finir avec ce livre, Lotfi Ben Miled b. Miled, nous dresse une bibliographie analytique détaillée de H. Djait entre 1964 et 2017. Il la divise en trois chapitres, le premier est consacré aux *études historiques*, le deuxième aux *recherches de la pensée* et le troisième pour *l'intellectuel: ses soucis sociétaux et les problèmes du temps présents*.

### **3) L'œuvre de H. Djait est enseignée dans les universités mondiales:**

L'œuvre de H. Djait, controversée soit-elle; elle a pu s'imposer à l'échelle internationale pour faire débat dans le milieu intellectuel, ainsi que chez un public averti. L'œuvre de notre auteur ne s'est pas contenté de susciter le débat, mais elle est allée plus loin pour devenir un support essentiel pour certaines spécialités dans quelques universités à l'échelle internationale

❖ Département d'histoire, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Sherbrooke, Canada.

Cours: La Grande Discorde

Par Jules-Valéry Perras-Foisy

Travail présenté à Geneviève Dumas

Dans le cadre du cours HST 201  
Le monde islamique des origines au XIII<sup>e</sup> siècle  
Sherbrooke, 20 décembre 2012.

Le cours est constitué de 14 p. dont la pièce maîtresse est le livre de H. Djait: *la Grande Discorde ; Religions et Politique dans l'Islam des origines*, coll. Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris, 1989.

Le professeur a divisé son cours en éléments. Dans le premier il a analysé l'ouvrage de H. Djait (pp. 3-9), dans le deuxième, il a fait la critique interne de l'ouvrage (pp. 9- 10), dans le troisième la critique externe (pp. 10- 12) et dans le quatrième la bibliographie. Outre l'ouvrage de Djait et les ouvrages généraux qui sont constitués de trois articles de *l'Encyclopédie de l'Islam*, la bibliographie de ce cours contient aussi un article de Petry, Carl F, «la Grande Discorde ; Religions et Politique dans l'Islam des origines» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24 (1992), pp. 542- 544, et le livre de M. A. Shaban, *Islamic history: a new interpretation*, Cambridge, University Press, 1971, 196 p.

❖ Université de Québec à Montréal  
Département des Sciences Politique. Pol. 510 G  
Analyse politique: Pensée politique arabe contemporaine  
Chargé de cours: Noomane Raboudi

Introduction générale: La pensée politique moderne et le choc de la modernité

### **Lectures:**

- 1)H. Djait, «la pensée arabo-musulmane et les lumières.
- 2)Thème 4: Entre islamisme et libéralisme Lectures:  
H. Djait, *La crise de culture islamique*



## Chapitre 4: Bibliographie

- Djait, La crise de culture islamique
- Idem, «L'Europe et l'Islam: la dynamique historique», in *Diogène*, n° 91, juillet- septembre, 1975, pp. 100- 133.
- Idem, «Le choc de l'Occident: la pensée arabo-musulmane et les lumières», in *Le Débat*, n° 42, décembre 1986, pp. 134- 144.
- ❖ L'unité d'enseignement H. Djait (historien tunisien), fait partie des programmes suivants d'enseignements supérieur à distance (FOAD) de l'EENI (Ecole des Affaires), et de l'Université Hispano-Africaine des affaires internationales:
  - Doctorat à distance: Afrique, marchés musulmans
  - Master: Affaires internationales, pays musulmans
  - Cours: Maghreb
  - Licence en Affaires Internationales à distance:
- ❖ l'historien tunisien musulman Hichem Djait
- ❖ les travaux de H. Djait sur l'histoire islamique médiévale.

### ***Bibliographie exhaustive de ses œuvres:***

La production scientifique et autre de H. Djait durant un demi-siècle est énorme et très diversifiée. Un certain nombre de ses articles scientifiques ont été repris dans des ouvrages mais pas tous. Les articles d'opinion très nombreux ne sont pas encore réunis dans un ouvrage ou deux.

La bibliographie exhaustive de H. Djait sera mentionnée selon la nature de la production, sachant qu'on va se contenter des ouvrages et articles qui relève de la pensée ou de l'histoire.

### **1) les ouvrages:**

- *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Editions Seuil, Paris, 1974, traduit dans plusieurs autres langues dont

- essentiellement l'arabe, dont la première traduction a été éditée chez Dâr al-Talî'aa, Beyrouth, 1984.
- ***L'Europe et l'Islam***, collection Esprit, Editions Seuil, Paris, 1977. traduit dans plusieurs autres langues:
    - ❖ En arabe: ***l'Europe et l'Islam***, traduit par Talâl 'Itrissî et édité par Dâr al-Haqîqa li al-tibâ'a wa al-nashr, Beyrouth, 1980.
    - ❖ En anglais: ***Europe and Islam***, traduit du français par Peter Heenegg et édité à Berkley en 1986.
    - ❖ En arabe: ***l'Europe et l'Islam: choc entre culture et modernité***, édité par Dâr al-Talî'aa, Beyrouth, 1995.
  - ***Al-Kûfa: naissance de la ville islamique***, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1986. Traduit en plusieurs autres langues comme le Perse et surtout l'arabe avec deux versions traduites:
    - ❖ Edition de Kowait en 1986
    - ❖ Edition de Dâr al-Talî'aa à Beyrouth, 1993.
  - ***La Grande Discorde: Religion et Politique dans l'Islam des origines***, Bibliothèque des histoires, Editions Gallimard, 1989. Traduit à l'arabe sous le titre ***Al-Fitna: Jadliyyat ad-dîn wa as-siyâssa fî al-islam al-mubakkir***, par Khalîl Ahmad Khalîl, édité par Dâr al-Talî'aa à Beyrouth en 1991.
  - ***La fondation du Maghreb islamique***, Amal Editions, Sfax (Tunisie), 2004. Traduit à l'arabe Dâr al-Talî'aa à Beyrouth en 2004.
  - ***La crise de la culture islamique***, D'Islam et D'ailleurs, Cérés Editions, Tunis, 2005. C'est un recueil seize articles écrits par l'auteur entre 1979 et 2000 réparti en quatre chapitres.
  - ***Al-Sîra al-Nabawiyya I: al-Wahy wa Qur'ân wa al-Nubuyya***, Dâr al-Talî'aa à Beyrouth, 1999. Traduit de l'arabe sous le titre ***Muhammad le prophète***, Editions Fayard, Paris, 2001. Et également traduit de l'arabe par Hichem Abdessamad sous le titre de ***La vie de Muhammad I: Révélation et Prophétie***, Amal Editions, Sfax (Tunisie).
  - ***Al-Sîra al-Nabawiyya II: Târikhiyat al-da'wa al-muhammadiya fî Mecca***, Dâr al-Talî'aa à Beyrouth, 2007. Traduit de l'arabe par Hichem Abdessamad sous le titre de ***La vie de Muhammad II: la prédication prophétique à la Mecque***, Editions Fayard, Paris, 2008.

- ***La vie de Muhammad III: le parcours de du prophète à Médine et le triomphe de l'islam***, Editions Fayard, Paris, 2012. Traduit à l'arabe sous le titre *Al- Sira al-Nabawiyya III: Masirat Muhammad fi al-madīna wa Intisār al-Islam*, Dâr al-Talī'aa à Beyrouth, 2015.
- 1964: «problèmes dans l'histoire de la société islamique à l'époque du prophète et des premiers Califes» (en arabe), *Al-Fikr-Tunisie*, Année 10, N° 1, pp. 10-21.
- 1965: «problèmes dans l'histoire de la société islamique à l'époque omeyyade et abbaside» (en arabe), *Majallat al-Fikr at-tunisiyya*, Année 10, N° 4, pp. 18-30.
- 1966: «Jacques Waardenburg: l'islam dans le miroir de l'Occident», in les *Cahiers de Tunisie*, Vol. XIV, N° 57-58, pp. 284-285.
- 1966: «Hassan Husnî Abdewahab: Waraqât, études sur certains aspects de la civilisation arabe en Ifriqiya» , in les *Cahiers de Tunisie*, Vol. XV, N° 59-60, pp. 281-283.
- 1967: «La conquête arabe et l'Emirat», Office central d'études pédagogiques, repris dans l'ouvrage collectif intitulé *Histoire de la Tunisie II: le Moyen-âge*, STD, Tunis. Réédité par STD en 1975, par l'auteur dans son livre *La fondation du Maghreb islamique*, pp. 11-35 et par Sud-éditions en 2008.
- 1967: «La wilâya d'Ifriqiya au II°/VIII° siècle: étude institutionnelle», in *Studia Islamica*, XXVII, pp. 77-122. Repris dans le livre *La fondation du Maghreb islamique*, pp. 37-49.
- 1968: «La wilâya d'Ifriqiya au II°/VIII° siècle: étude institutionnelle», (suite et fin), in *Studia Islamica*, XXVIII, pp. 79- 107. Repris dans le livre *La fondation du Maghreb islamique*, pp. 57-101.
- 1968: «Notes sur le statut de la province d'al-Andalus de la conquête à l'instauration de l'Emirat omeyyade», in les *Cahiers de Tunisie*, XVI, N° 61-64, pp.7-11. Repris dans le livre *La fondation du Maghreb islamique*, pp. 51-56.
- 1968: «Maxime Rodinson: Islam et capitalisme», in les *Cahiers de Tunisie*, Vol. XVIN° 61-64, pp. 13-25.

- 1971: «Problématique et critique de l'idée d'unité arabe», *Esprit*, mai, pp. 999-1009. Repris avec le même titre in *Renaissance du monde arabe*, Alger, S.N.E.D, pp. 488-498.
- 1971: «Continuité et mutation pour une dialectique du futur», *Etudes Philosophiques et littéraires*, N° 5, pp. 153-161.
- 1973: «L'Afrique arabe au VIII<sup>e</sup> siècle (86-184/ 705-800)», in *Annales ESC*, vol. 128, N° 3, pp. 601-621. Repris dans le livre *La fondation du Maghreb islamique*, pp. 101-141.
- 1974: «Abdallah Laroui, la crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XIII, pp 909- 913. Repris dans *La crise des intellectuels arabes: Autour de la pensée de Abdallah Laroui*, textes réunis par Bassem al-Kurdi, le centre culturel arabe, Beyrouth, 2000.
- 1974: «Dimensions de l'orientalisme islamisant», *Mal de voir* (Colloque), édité dans *les Cahiers Jussieu 2*, Paris, 1976. Réédité dans *L'Europe et l'Islam*, Collection Esprit, Editions Seuil, 1978, pp. 48-80.
- 1975: «L'Islam ancien récupéré à l'histoire», *Annales ESC*, vol. 130, N° 4, pp. 900-914.
- 1976: «Sur trois mises en question de la modernité entre Islam et Occident», *Concilium revue internationale de théologie*, N° 116, pp. 113-117.
- 1976: «Les Yamanites à Kûfa au 1<sup>er</sup> siècle de l'Hégire», in *Journal of Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, vol. 19, pp. 148-181. Traduit à l'arabe et repris dans la 5<sup>e</sup> édition de *Al-Kûfa: naissance de la ville islamique*, traduite à l'arabe.
- 1976: «Influences ottomanes sur les institutions, la civilisation et la culture tunisienne du XVI au XIX<sup>e</sup> siècles», in *Revue d'histoire maghrébine*, N° 6, pp. 150-156.
- 1977: «Al-Kûfa», in *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. V, pp. 346-352.
- 1980: «Les sources écrites antérieures au XV<sup>e</sup> siècle», *Collections Histoire Générale de l'Afrique*, Unesco, Paris, pp. 113-136. Repris dans le livre *La fondation du Maghreb islamique*,

pp. 147-175.

- 1980: «Nadhrat Ibn Khaldûn de la Madina wa Mushkilatu al-tamandua» (en arabe) «La vision d'Ibn Khaldûn à la ville et le problème de l'urbanisme», *al-Hayet al-Thaqâfiyya*, Année 5, N° paru le 12 juin 1980, pp. 234-239 repris dans *al-Fikr al-'Arabî*, vol. 2, 1980, pp. 79-85. Repris dans *Ibn Khaldûn wa al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir*, Actes du deuxième colloque international sur Ibn Khaldûn, al-Dâr al-'Arabiyya li al-Kitâb, Tunis-Tripolie, 1982, pp. 489-500.
- 1983: «Une quête pour les valeurs de l'Islam», *Diogène*, N° 124, Octobre- Décembre, pp. 95- 111. Repris dans *La crise de la culture islamique*, Fayard, Paris, 2004
- 1985: «al-Istîtân al-'Arabî bi Bilâd al-Shâm ba'd al-futûhât», *congrès bilâd al-Shâm* N°2, congrès N°4, Oman, 1985, (contribution non publiée).
- 1986: «la pensée arabo-musulmane et les lumières», *Le Débat*, Année 5, N° 24, pp. 134-140. Repris dans *La crise de la culture islamique*, Fayard, Paris, 2004
- 1987: «Rapports historiques Irak-Iran», *Etudes Internationales*, N° 24/ Année 3, pp. 47-59.
- 1988: «le métier d'historien en Tunisie», in Remond René, dans le colloque international *Être historien aujourd'hui*, organisé à Nice en Février 1986, Paris, Toulouse, 1986, pp.?
- 1990: «Dawlat an-Nubuawa» (en arabe), «l'Etat prophétique», in *al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir*, Année 2, Beyrouth, pp. 17-26.
- 1991: «Binâ' Dawlat an-Nubuawa» (en arabe), «la fondation de l'Etat prophétique», in *al-Ijtihâd*, Année 4, N° 13.
- 1980: «le drame de l'intellectuel arabe», *Asas*, N°6», pp. 20-24.
- 1994: «two problems concerning Qur'ânic revelation», Università di la Sapienza, *Studia orientali*, vol. XIII, Roma.
- 1996: «Pertinence et limites des monotheismes», *OROC/ Friedrich-Naumann-Stiftung*, Tunis, pp. 61-75.
- 1998: «Regression des libertés ou retour du mal», *Actes du colloque Être libre Aujourd'hui*, Beit-al-Hikma, Tunis, pp.45-55

- 2000: «Naqd Kitâb al-Istishrâq li Edward Saïd min wihat nadhar al-manhajyya al-târikhiyya» (en arabe) «Critique de l'orientalisme d'Edward Saïd de point de vue de la méthodologie historique, al-Nadwa al-'Arabiyya li al-Istishrâq, (Colloque Arabe sur l'orientalisme), Damas, 2000, pp.?
- 2003: «Contribution de l'orientalisme à la recherche sur l'histoire de l'Islam», in *Dialogues des cultures est-il possible?* Académie Royale de Rabat (non publiée).



