Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2009-2010)

Anthropologie religieuse de l'Orient musulman médiéval

Denise Aigle

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/946>

DOI : 10.4000/asr.946

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 107-113

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Denise Aigle, « Anthropologie religieuse de l'Orient musulman médiéval », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 05 septembre 2011, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/946> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.946>

Tous droits réservés : EPHE

Anthropologie religieuse de l'Orient musulman médiéval

En continuité avec les séminaires des années précédentes, consacrés à étudier le rôle des arguments religieux dans les correspondances diplomatiques échangées entre Mongols, Occident latin et Mamelouks (XIII^e-XIV^e s.), en 2009-2010 nous avons élargi notre questionnement sur l'histoire religieuse de l'Orient musulman en cherchant à comprendre la nature des contacts que l'Empire mongol a favorisés entre l'Extrême-Orient, le monde musulman et l'Occident latin, c'est-à-dire entre différents univers religieux et culturels. Ces recherches ont mobilisé un important corpus de sources (récits de voyage, sources narratives, géographes arabes, dictionnaires turco-arabes, littérature apocalyptique, épigraphie monumentale, etc.), et cela en croisant les points de vue par l'utilisation simultanée d'écrits non seulement en langue arabe et persane, mais également de sources extérieures à l'islam (latines, mongoles et syriaques). En effet, la multiplication des regards favorise la mise à distance critique de chacun des modes de représentation du réel.

Contacts entre religions dans l'Empire mongol

1. Chamanisme et islam : deux univers religieux antinomiques

L'entrée des Mongols dans le *dār al-islām* mit en contact des univers religieux dissemblables : l'islam et le chamanisme. En effet, bien que les Turcs seldjoukides aient partagé une culture commune avec les Mongols, ils avaient conquis Bagdad alors qu'ils étaient devenus musulmans.

Le mot islam signifie soumission et abandon à un dieu unique, transcendant et tout-puissant. L'islam repose sur un corpus écrit, le Coran et la Sunna. Rien de tel dans le chamanisme. La pratique chamanique ayant pour base l'établissement d'un rapport personnel ou d'un contact direct avec les esprits, elle ne peut donner lieu à une fixation écrite¹. Par conséquent, à l'inverse de l'islam, le chamanisme ne connaît ni dogme, ni personnel religieux officiel, ni lieu de culte. La relation à une divinité est étrangère à son système de représentations.

La dissemblance entre chamanisme et islam est donc manifeste. Cependant, diverses croyances et pratiques, souvent rejetées en marge de l'islam officiel, présentent des ressemblances avec celles du chamanisme. Ainsi des esprits. Dans le chamanisme, les instances surnaturelles, appelées « esprits », sont liées aux êtres et choses où elles résident. Les esprits ont un statut équivalent à celui de

1. R. HAMAYON, « Postface », *Diogène* 158 (1992), p. 159.

l'âme qui réside dans le corps de l'homme, ce qui permet un contact direct avec eux, et rend possible l'action de l'homme sur eux. On peut ainsi rapprocher les djinns de l'islam et les esprits du chamanisme. Mentionnés dans le Coran, les djinns sont des êtres corporels formés d'une vapeur ou d'une flamme. Doués d'intelligence, ils sont imperceptibles à nos sens. Certains djinns sont censés, ou supposés, prendre une forme animale. Ils peuvent récompenser ou châtier les humains, et commercer avec eux sous de multiples formes, si bien que leur statut légal a été discuté, puis fixé². De multiples ouvrages de médecine populaire proposent des moyens pour contraindre les djinns à rendre des services talismaniques. La magie, appuyée sur la maîtrise des djinns, est attribuée à Salomon.

2. Le chamanisme absent des traités d'hérésiographie

Nous avons tenté d'appréhender la manière dont les auteurs des traités d'hérésiographie avaient perçu le chamanisme³. Dès les premiers siècles de l'islam, les musulmans ont manifesté un grand intérêt pour les religions qu'ils côtoyaient. Dans le Coran, nombreuses sont les sourates qui évoquent les polythéistes arabes, les juifs et les chrétiens. L'islam est né et s'est développé dans un monde aux multiples univers religieux. C'est pourquoi il se définit traditionnellement par rapport aux autres religions. Après les conquêtes, les Arabes sont entrés en contact avec la plupart des grandes religions qui existaient à cette époque. À l'intérieur même du *dār al-islām*, les musulmans ont côtoyé les communautés mazdéennes et manichéennes, les savants des Académies juives de Babylone, les patriarches des prestigieux centres du christianisme comme Antioche et Séleucie. Sur les marges orientales de l'empire ce fut la rencontre avec l'hindouisme et le bouddhisme.

Les musulmans n'ont cependant pas jeté le même regard sur toutes les religions. Dans le Coran, le terme *ahl al-Kitāb* désigne les communautés qui ont été favorisées du Dieu unique par une révélation écrite : les juifs et les chrétiens. L'islam leur réserve un statut privilégié, celui de « protégé » (*ḍimma*). Les adeptes d'autres religions, désignés sous le terme d'associationnistes (*mušrikūn*), n'ont pas droit à l'existence. L'alternative qui leur est proposée est soit la conversion, c'est-à-dire dans la perspective des religions révélées, le retour à Dieu (*tawba*), soit la mort ou l'esclavage. Aux yeux de l'islam, leurs pratiques n'ont pas de forme : « Dieu seul peut donner forme à une religion⁴ ». Plusieurs catégories d'idolâtres sont distinguées par les hérésiographes musulmans : ceux de la Péninsule arabique, de l'Afrique noire, le *Bilād al-sūdān*, terme qui désigne la savane sub-saharienne s'étendant du Nil à l'Atlantique, les Hindous, qui vivent dans le pays des idoles par excellence, l'Inde⁵. Entre les gens du Livre et les

2. G. MONNOT, *Islam et religions*, Paris 1986, p. 13.

3. D. AIGLE, « Shamanism and Islam in Central Asia. Two Antinomical Religious Universes ? », *The Mongol Empire between Myth and Reality: Historic Anthropological Studies*, Leyde, Brill (en préparation : à paraître en 2012).

4. G. MONNOT, *Islam et religions*, p. 114.

5. L'hindouisme est désigné par les termes *madhab al-barāhima*, la doctrine des brahmanes ; le bouddhisme par *aṣḥāb al-Bodd*, les partisans du Bouddha.

idolâtres, l'islam a su trouver une place pour les religions d'un « pseudo-livre », c'est-à-dire le bloc des religions dualistes (*tanawīyya* ou *ahl al-īṭnāyn*)⁶. On s'attendrait à voir figurer le chamanisme dans la catégorie des idolâtres, mais il n'est même pas cité par les auteurs de traités d'hérésiographie. À juste titre, le chamanisme n'est pas perçu comme une religion d'autant plus qu'il n'existe pas de tradition écrite.

3. Les contacts entre islam et chamanisme en Asie centrale

Nous avons retracé l'histoire des contacts entre islam et chamanisme en Asie centrale. Ces populations nomades étant de culture orale, notre connaissance sur leurs croyances est tributaire des sources non indigènes, essentiellement les témoignages des voyageurs, des marchands et des émissaires chrétiens ou musulmans. Robert de Clari, par exemple, rapporte que les Comans (les Turcs du Qipchaq) adorent le premier animal qu'ils rencontrent le matin, ce qui peut s'interpréter comme une référence à la symbolique animale présente dans le chamanisme. Jean de Plan Carpin écrit des Tartars qu'ils « portent une grande attention aux prédictions, aux augures, pratiques de magie et de sorcellerie, et comme les démons leur répondent, les Tartars croient que c'est Dieu qui leur parle. Ce Dieu est appelé Itoga⁷, mais les Comans le nomment *kam* (turc, *qām*)⁸. »

La plus ancienne attestation du mot *qām* se trouve dans les sources chinoises qui sont précieuses pour les informations sur les Turcs et les Mongols. Dans les *Annales* de la dynastie des T'ang (618-906), il est écrit que les Kirghiz appellent *qām* leurs chamanes. Maḥmūd al-Kāšġarī, dans son lexique turco-arabe composé dans la deuxième moitié du XI^e siècle, donne comme équivalent de *qām* le mot *kāhin*, qui en arabe désigne le devin. Le terme *qām* figure également dans un dictionnaire mamelouk-qipchaq, le *Kitāb al-idrāk li-lisān al-atrāk*, rédigé par le grammairien et théologien Abū Ḥayyān al-Andalusī (1256-1345), où il est traduit par *ṭabīb*, médecin⁹. Ces termes arabes mettent l'accent sur deux fonctions du chamane : l'exercice de pouvoirs magiques et la guérison. Le témoignage de ces auteurs musulmans est corroboré par Guillaume de Rubrouck, dont on

6. L'expression « les possesseurs d'un pseudo-livre (*ṣuḥbat Kitāb*) » est celle de l'hérésiographe al-Šahrastānī qui traite côte à côte, selon l'usage des théologiens et des encyclopédistes, les mazdéens, les mazdakiens et les manichéens.

7. Ici, le terme latin Itoga correspond à Etügen qui, en mongol, désigne la « divinité de la terre », associée au refuge sacré des Turcs, Ötüken, légende d'origine turque reprise par les Mongols. Voir P. PELLLOT, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, Paris 1973, p. 26 ; D. SINOR, « The Legendary Origin of the Türks », dans E. V. ZYGAS et P. VOOHEIS (éd.), *Folkloria: Festschrift for Felix J. Oinas*, Bloomington, 1982, p. 223-257. Réimp. dans *Studies in Medieval Inner Asia*, Aldershot 1997 ; P. BUELL, *Historical Dictionary of the Mongol Empire*, Lanham, MD, et Oxford 2003, p. 152.

8. I. DE PLANO CARPINI, *Ystoria Mongalorum*, dans *Sinica Franciscana*, A. Van den Wyngaert (éd.), Quarrachi-Florence 1929, chap. III, 10, p. 41.

9. R. ERMERS, *Arabic Grammar of Turkic. The Arabic Linguistic Model Applied to Foreign Languages. A Translation of Abū Ḥayyān al-Andalusī's Kitāb al-Idrāk li-lisān al-Atrāk*, Leyde 1999, p. 24-28.

a loué la valeur ethnographique du récit. Il désigne les chamanes sous le terme *divini*, ce qui souligne encore la fonction de divination qui leur était reconnue.

4. Loi mongole vs charia

Nous avons repris le dossier concernant la perception de la loi mongole par les musulmans pour apporter de nouvelles données. La domination mongole a été symbolisée dans les sources islamiques par l'imposition d'une loi, le *yāsā* (m. cl. *jasaq*), perçue comme contraire à la charia. Les mentions du *yāsā* dans les sources islamiques témoignent de l'ambiguïté du terme dans l'esprit des auteurs. Pour clarifier ce que le terme *jasaq* désigne, il faut partir de l'*Histoire secrète des Mongols* dans laquelle sont mentionnés un certain nombre de *jasaq* au sens de règle édictée par un souverain, alors que les auteurs musulmans regroupent sous le terme *yāsā* les décrets des khans, mais aussi un certain nombre de règles coutumières (m. cl. *yosun*) que l'on ne peut comprendre qu'en référence au système de représentations du chamanisme.

La loi mongole a donné lieu à une longue tradition d'études qui fut inaugurée par Pétis de la Croix dans son *Histoire du grand Gengis Khan*, publiée en 1710. Comme les auteurs musulmans, il ne fait aucune distinction entre les édits impériaux et les règles coutumières. Pétis de la Croix a également ancré l'idée, erronée, que Gengis Khan avait promulgué, en 1206, un code de loi écrit. Pétis de la Croix a reconstitué lui-même un code à partir de la compilation de sources islamiques tardives, s'appuyant en particulier sur le témoignage polémique d'al-Maqrīzī. Sylvestre de Sacy qui, en 1826, a traduit et commenté ce passage de l'historien mamelouk, a contribué, lui aussi, à surévaluer ce texte comme source sur la loi mongole. Ce code de loi reconstitué s'est imposé à la communauté scientifique jusqu'à ce que David Ayalon remette en question la valeur du témoignage d'al-Maqrīzī dans un article publié en 1971¹⁰. L'apport majeur de son étude est d'avoir montré que l'objectif de cet auteur était de dénoncer le rôle du *ḥāḡib* qui était chargé de la justice administrative dans l'Égypte mamelouke. Al-Maqrīzī prétendait, pour fonder sa thèse, que la *siyāsa* des sultans du Caire était tout simplement une forme du *yāsā*.

Toutes les sources affirment que Gengis Khan avait fait une loi de n'accorder la primauté à aucune religion sur une autre. L'historiographie contemporaine a vu dans cette loi l'expression de la « tolérance » religieuse des Mongols. Il serait plus exact de parler d'indifférence à l'égard de la religion. Pour les Mongols, la croyance religieuse relevait de la sphère privée, comme en témoigne une lettre en mongol adressée par Argun au pape Nicolas IV, dont l'original a été sauvegardé dans les Archives secrètes du Vatican. L'Ilkhan dit :

Nous autres descendants de Gengis Khan, nous disons que, soit nos sujets entrent de leur plein gré dans le *silam* [se convertissent au christianisme], soit ils ne le font pas. Les gens entrés dans le *silam* ne contreviennent pas aux ordres du Ciel éternel et du Misaqa [le Christ].

10. D. AYALON, « The Great Yāsa of Chingiz Khan. A Re-examination. Preface », *Studia islamica* 33 (1971), p. 97-140.

Cette attitude envers la religion a été dénoncée par le savant hanbalite, Ibn Taymiyya, dans plusieurs fatwas. Il considère que les Mongols prônent la « liberté religieuse » et qu'ils se réclament de la loi de Gengis Khan que ce dernier a conçu selon sa raison (*'aql*). Il dénonce également l'islam des Mongols d'Iran. Les arguments d'Ibn Taymiyya, qui écrit au moment des invasions de la Syrie par Ghazan Khan officiellement converti à l'islam en 1295, s'appuient sur des faits avérés : l'Ilkhan s'est allié aux chrétiens arméniens et géorgiens pour tenter de conquérir le Bilād al-Šām et, bien que musulman, il se réclame toujours du *yāsā*¹¹.

Les sources mameloukes tardives, rédigées après la chute des Ilkhans, affirment que les règles coutumières mongoles (tabous sur l'eau, rite pour abattre les animaux sans en verser le sang, croyance aux esprits, etc.) étaient imposées aux musulmans. En prenant en compte le système de représentations du chamanisme et en confrontant les attestations du *yāsā* et du *yosun* dans les sources mongoles, islamiques et chrétiennes, nous avons expliqué le sens de ces règles coutumières, dont les musulmans ne pouvaient comprendre la portée symbolique¹².

Le point de vue des sources islamiques sur ces coutumes a été souvent repris par les chercheurs alors qu'Ibn Taymiyya n'y fait aucune allusion dans ses fatwas. Il est peu probable que les règles coutumières mongoles aient été imposées à l'ensemble des populations musulmanes assujetties. Si ces dernières avaient été obligées de respecter ces règles, on en trouverait des traces précises dans les sources islamiques et le savant hanbalite n'aurait pas manqué d'utiliser cet argument dans ses fatwas contre l'islam des Mongols.

5. Baybars en quête de légitimité

Enfin, nous avons étoffé le dossier Baybars (r. 1260-1277), esquissé en 2006, par l'apport de nouvelles recherches en étudiant les mécanismes mis en œuvre par le sultan pour fonder la légitimité de son pouvoir. En effet face aux Ilkhans, non musulmans mais qui étaient d'ascendance impériale gengiskhanide, Baybars n'avait rien à produire d'équivalent, lui qui était d'origine servile. De plus il avait, sinon commis lui-même, du moins inspiré un double régicide : celui de Tūrān-Šāh, mettant fin au pouvoir ayyoubide en Égypte, puis celui du sultan Qutuz, dont il était le grand émir, juste après la bataille de 'Ayn Ġālūt (3 septembre 1260) contre les troupes de Hülegü.

11. Sur les polémiques suscitées par les invasions de la Syrie par Ghazan Khan voir D. AIGLE, « La légitimité islamique des invasions de la Syrie par Ghazan Khan », *Eurasian Studies* V/1-2 (2006), p. 5-29 ; « The Mongol invasions of Bilād al-Šām by Ghāzān Khān and Ibn Taymiyya's three "anti-Mongol" fatwas », *Mamluk Studies Review* 11/2 (2007), p. 89-120 ; « Les invasions de Ġāzān Ḥān en Syrie. Polémiques sur sa conversion à l'islam et la présence de chrétiens dans ses armées », dans D. AIGLE (dir.), *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs. La perception de l'Autre et la représentation du souverain* = *Bulletin d'études orientales* 60 (2011), p. 171-201.

12. D. AIGLE, « Loi mongole vs loi islamique. Entre mythe et réalité », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5/6 (2005), p. 971-996.

Baybars chercha à rehausser son image par des actions en faveur de l'islam. Il restaura le califat abbaside au Caire¹³. Il fonda des monuments religieux après chacune de ses victoires sur les Francs, dessinant de la sorte une nouvelle géographie sacrée dans le Bilād al-Šām. Il islamisa les sites repris aux croisés. Il joua sur la résonnance coranique des lieux comme le *Mašhad al-naṣr* à 'Ayn Ġālūt, qu'il fit ériger pour commémorer la victoire mamelouke sur les Mongols et le *Maqām Nabī Mūsā*, fondé en Palestine à son retour du pèlerinage à La Mecque¹⁴.

Les titulatures de Baybars dans son épigraphie monumentale sont d'une richesse exceptionnelle. Dans quelques inscriptions, il est doté d'une double titulature qu'il est le premier à adopter au Proche-Orient, exclusivement dans le Bilād al-Šām, et sur des monuments religieux : la mosquée de Qārā (ancienne église qu'il avait transformée en mosquée après avoir massacré la population de la ville qui était entièrement chrétienne), les mausolées de Homs et Nabī Mūsā.

Dans ces inscriptions, Baybars est présenté comme « l'Alexandre du temps » (*Iskandar al-zamān*) et celui « qui est né sous la conjonction des astres propices » (*ṣāhib qīrān*). Dans l'islam, Alexandre est identifié par les exégètes au *Dū l-qarnayn* du Coran (XVIII, 83-97). L'homme aux deux cornes coranique est allé d'une extrémité de la terre où le soleil se couche à l'autre où il se lève, puis il a atteint un endroit situé entre « deux barrière » (XVIII, 93). Là, il trouva un peuple qui ne comprenait aucun langage, en d'autres termes un peuple sauvage, connu sous le nom de *Yāğūğ* et *Māğūğ*. Dieu lui assigna la mission de construire entre ces deux hautes montagnes un gigantesque mur, afin d'empêcher ces peuples de « semer le scandale sur terre » (XVIII, 94). Il s'agit ici de la version coranique de Gog et Magog, les peuples de l'eschatologie biblique (Ez, 38-39; Ap, 20, 7-10). Dans ce contexte, Baybars apparaît comme le « Nouvel Alexandre » du Coran, puisqu'il a arrêté le déferlement mongol sur le Bilād al-Šām.

Le rôle eschatologique de Baybars est présent dans un autre type de source : la littérature apocalyptique qui est d'une grande richesse par ce qu'elle révèle des mécanismes de l'imaginaire. 'Alā' al-Dīn Ibn al-Nafīs (m. 1288), qui était sans doute le médecin du sultan, est l'auteur d'un traité dans lequel il fait allusion à Baybars, mais sans le citer. Il est présenté comme celui qui a été prédestiné par Dieu pour sauver sa communauté de la main des infidèles. Ibn al-Nafīs écrit :

Les infidèles (*al-kuffār*) ne peuvent appartenir à aucune communauté religieuse (*dī milla*) parce que leur succès serait considéré comme celui de leur religion. Ils vivent dans un monde inhabité, très loin de la zone tempérée. Ils doivent venir des parties septentrionales (*min al-aṭrāf al-shamāliyya*) parce que les peuples dans ces régions sont courageux et qu'ils ont le cœur dur.

13. D. AIGLE, « La parole et l'écrit. Baybars et le califat abbaside au Caire », dans M. F. AUZÉPY et G. SAINT-GUILLAIN (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Paris 2008, p. 123-136.

14. D. AIGLE, « Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Šām. Une expression de la légitimité du pouvoir », *Studia islamica* 96 (2003), p. 87-115 [paru en 2006].

L'agent de Dieu doit être cruel, car il est chargé de purifier la communauté musulmane de ses péchés. C'est pourquoi Ibn al-Nafīs insiste en disant que ce souverain victorieux doit venir, comme les infidèles, du nord, sinon il n'aurait pas le caractère assez rude pour s'acquitter de cette mission salvatrice. L'image de Baybars qui se dégage dans ce texte est conforme à la signification du titre « Alexandre du temps » dans ses inscriptions. Nous avons également analysé une apocalypse en karchouni¹⁵, rédigée par un chrétien syriaque. Ce texte peut se lire en miroir par rapport au texte d'Ibn al-Nafīs. Il s'agit d'un *Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ* adressé à l'apôtre Pierre à propos des invasions mongoles. Baybars y est nommément cité, mais le rôle de « dernier empereur eschatologique » est, cette fois, réservé à Hülegü (Hulawūn)¹⁶.

15. Le manuscrit unique de ce texte est conservé à la BnF, les derniers feuillets sont en mauvais état.

16. Analyse de ces deux textes par D. AIGLE, « Legitimizing a Low-Born, Regicide Monarch: The Case of the Mamluk Sultan Baybars and the Ilkhans in the Thirteenth Century », dans I. CHARLEUX, G. DELAPLACE, R. HAMAYON et S. PEARCE (éd.), *Representing Power In Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission and the Sacred*, Bellingham 2010, chap. 2, p. 61-94.