
Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines

Constant Hamès



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/9842>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.9842
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 7 avril 2008
Pagination : 81-99
ISBN : 978-2-7132-2141-5
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Constant Hamès, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 189-190 | 2008, mis en ligne le 15 avril 2011, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/9842> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.9842>

Constant Hamès

Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines

« [...] et lorsqu'ils ont entendu parler de *sihr* [magie-sorcellerie] et de talismans, ils se sont montrés dédaigneux, assimilant cela à de l'ignorance (*jahl*) et à la croyance à des mensonges et à des fausses idées (*khurâfât*) »
51^e épître des *Rasâ'il ikhwân as-safâ'*
[Épîtres des frères de la pureté] (x^e siècle).

L'analyse des rapports entre magie-sorcellerie et islam, dans le cas de l'Afrique comme ailleurs, demande à être située dans une perspective historique pour faire apparaître ses origines anciennes, ses permanences, ses évolutions et adaptations. Elle doit aussi s'accompagner d'une tentative de clarification des notions véhiculées à ce sujet dans le contexte islamique et elle doit se demander quel est le bilan des travaux menés dans un domaine où les pratiques sociales débordent de partout les capacités opérationnelles de la recherche.

Constitution du corpus magique islamique

Une bonne partie de ce qui deviendra magie islamique se trouve déjà là, au point de départ. En effet, l'islam démarre en Arabie et incorpore, dès le Coran, dès les faits, gestes et paroles du Prophète, l'incantation thérapeutique (*ruqiya*), l'imprécation (*li'ân*), le rite de propitiation, de guérison ou d'ensorcellement (*sihr*), les techniques de divination (*fa'l*), la croyance en des esprits supérieurs efficaces (*jinn*), toutes pratiques et croyances qui ont cours dans les sociétés de la péninsule arabe (Fahd 1987).

La plupart d'entre elles ont traversé le temps, suivant des modalités techniques et culturelles diverses. La *ruqiya*, par exemple, sous forme de récitation coranique ritualisée, apparaît depuis les années 1990 comme

une redécouverte emblématique du courant réformiste-islamiste, dans un domaine où la concurrence avec des pratiques plus traditionnelles est rude (Khedimellah 2007).

À ce fonds proprement arabe, labellisé islamique dès les premières générations, est venu s'ajouter un héritage autrement plus conséquent sur le plan des idées, à la suite de la révolution livresque et intellectuelle qui s'est propagée sous l'empire abbasside aux IX^e, X^e et XI^e siècles.

Deux phénomènes se sont conjugués pour aboutir à un choc culturel sans précédent. À partir de la fin du VIII^e siècle, l'expansion du pouvoir politique musulman vers les terres byzantines et iraniennes puis indiennes¹, met les intellectuels en contact avec les différentes branches de la pensée hellénistique, non seulement discursives rationnelles, comme on tend à l'affirmer de façon exclusive², mais aussi ésotériques, en particulier astrologiques, divinatoires et magiques. L'incorporation des deux domaines du savoir hellénistique dans la pensée musulmane en pleine construction s'est faite, on le sait, par un long travail de traduction vers l'arabe, effectué très souvent par des sujets chrétiens (nestoriens) polyglottes, possédant le grec mais aussi le syriaque. Or — et c'est là le deuxième événement capital — l'entreprise de traduction et d'adaptation des textes grecs ou syriaques coïncide avec ce qui a été la chance de l'islam : les débuts de la fabrication du papier et donc des livres (codex) manuscrits³. Technique née en Chine et récupérée par les musulmans en Asie centrale (sans doute aux alentours de Samarcande), elle s'implante en Iran-Irak où les moulins à papier fonctionnent dès le IX^e siècle : « By the middle of the ninth century — barely a century since Muslims had first encountered paper — many, if not most lettered Muslims, as well as Christians and Jews, were using it for writing letters, keeping records and copying literary and theological works » (Bloom 2001 : 51-52).

Une remarque importante s'impose ici. Dans l'effervescence intellectuelle qui jaillit de la rencontre entre les cultures islamique et hellénistique

-
1. On ne peut s'empêcher de voir dans l'expansion territoriale abbasside une (nouvelle) tentative de reconstitution de l'empire d'Alexandre, hors la façade grecque septentrionale. En tout cas, sur le plan civilisationnel, l'héritage de cet immense empire gréco-oriental est manifeste, notamment pour ce qui concerne les savoirs et les pouvoirs ésotériques.
 2. L'exposition « L'âge d'or des sciences arabes » de l'Institut du Monde arabe (oct. 2005-mars 2006) illustre cette tendance à une présentation euro-péo-centrique de la pensée musulmane à partir d'une sélection de textes et d'illustrations correspondant à ce que l'on croit être la définition européenne contemporaine de la science. D'où un tri artificiel, mutilant, de la réflexion musulmane qui a toujours joué sur *tous* les tableaux de la causalité.
 3. Le papyrus (égyptien) et le parchemin employés jusque-là ne permettaient qu'un usage restrictif de l'écrit. Byzance, qui en est restée à ces supports jusqu'au XII^e siècle, offre un contre-exemple éclairant de l'avantage décisif de la diffusion de l'écrit sur papier. J. BLOOM (2001 : 49) écrit : « It is no surprise that scarce Egyptian papyrus and expensive parchment were quickly replaced by paper, which could be produced in virtually unlimited quantities anywhere. »

et qui se traduit par une floraison d'ouvrages souvent étonnants, il n'y a pas lieu, si l'on suit le point de vue musulman, d'établir une séparation mentale entre un héritage hellénistique qui serait rationnel ou « scientifique » et un autre qui serait obscur, irrationnel, frappé du sceau de l'illusion ou de la crédulité. L'interprétation ethnocentrique européenne n'a voulu retenir du passé musulman, comme d'ailleurs du passé grec, que les aspects qui correspondent au canon de la pensée scientifique, voire scientifique, de l'Europe de la révolution industrielle et technique. Or dans la pensée musulmane, d'hier et d'aujourd'hui, règne un postulat qui fait de l'univers ou de la réalité une unité englobante⁴ où chaque élément, quelle que soit sa définition ou sa qualification, trouve sa place. La dénégation de l'existence de forces « obscures » ou occultes, sous prétexte d'incohérence ou d'irrationalité ou d'imaginaire n'existe pas. Le lexique en fournit, parmi d'autres, une attestation significative : alors que les langues européennes établissent une distinction entre astronomie et astrologie, le vocabulaire arabe et musulman n'en propose pas (Caiozzo 2003 : 61). L'intégration globalisante de toutes les dimensions de la connaissance entraîne certes des tensions, voire des condamnations religieuses, mais jamais de remise en cause de l'existence de ces « réalités », comme la magie-sorcellerie. Il serait d'ailleurs intéressant de mettre cette attitude épistémologique musulmane en relation avec celle des populations africaines au moment où l'islamisation a pénétré en Afrique et où a pu se poser, par exemple, la question des rapports entre magie et islamisation. Plus tard, la colonisation missionnaire chrétienne a tenté d'imposer aux Africains une conception tout à fait contraire qui affectait d'un signe social et moral négatif tout le pan du réel concerné par la magie et la sorcellerie.

Si l'on en juge d'après les ouvrages rédigés à ces époques, le x^e siècle marque sans doute le point culminant des effets de la pénétration des idées magiques hellénistiques, principalement astrologiques, dans la pensée musulmane. Les références qui y sont faites aux auteurs anciens, grecs, indiens, persans, nabatéens, sabéens et autres sont très nombreuses ; à titre emblématique on peut citer Aristote⁵ (v^e s. av. J.-C.), pour les disciplines de base de la pensée, Claude Ptolémée (II^e s. av. J.-C.), le maître de l'astrologie antique, Galien (II^e s. ap. J.-C.), pour la médecine. Beaucoup d'œuvres ont aussi été rédigées et fictivement attribuées à des auteurs célèbres alors que d'autres sont le fait d'auteurs aujourd'hui toujours inconnus. Le principe de base qui structure ces œuvres est celui d'un univers où tout élément est relié à toute une série d'autres éléments qui se répètent les uns aux autres,

-
4. Le dogme de l'unicité divine (le *tawhîd*) irradie et étend sa logique à toutes les sphères de la pensée musulmane : de la politique à la physique. D'où l'erreur, par exemple, de ceux qui ont estimé que le rationalisme de la pensée d'Ibn Khaldûn l'avait conduit à une attitude anti-religieuse (HAMÈS 1999 : 172-175).
 5. Évitions les pièges : la logique formelle d'Aristote, incarnée par le syllogisme, n'a jamais été aussi prisee et développée que dans la cosmologie astrologique des *Ikhwân as-safâ'* (voir note suivante).

selon une théorie des correspondances caractéristique des cosmologies antiques. Les étoiles du zodiaque, les planètes, les plantes, les métaux, les minéraux, les couleurs, les calendriers, les chiffres et les nombres, le corps humain et toutes sortes de séries d'éléments sont interdépendants et la destinée des peuples et des individus leur est liée ; les auteurs musulmans du x^e siècle déroulent une longue litanie d'analyses à la fois théoriques et pratiques sur l'exercice de la causalité au sein de l'univers dont l'homme fait intégralement partie. C'est pourquoi ces ouvrages passionnants⁶ mêlent théorie explicative de la structure et du fonctionnement de l'univers avec la description prosaïque de l'élaboration de recettes talismaniques répondant à ces critères théoriques.

Pour fixer les idées, ouvrons l'ouvrage *Ghâyat al-hakîm*, « Le but du sage », du pseudo-Majrîtî (x^e siècle). Le chapitre 4 de la première partie, dont le passage est extrait, s'attache à établir « le rapport universel entre les conjonctions astrales et la mise au point de talismans ». Sont envisagées plus précisément les 28 mansions lunaires, elles-mêmes situées dans leur contexte stellaire et zodiacal.

« Mansion *ash-Sharatân* [nom de deux étoiles de la corne du Bélier]. Elle s'étend entre le début du Bélier et la position 12° 51' 26'' de la même constellation. Les gens de l'Inde disent que lorsque la lune se trouve dans cette mansion, on peut entreprendre [favorablement] un voyage et avaler des médicaments de facilitation. Applique cette règle au voyageur et confectionne-lui un talisman pour sécuriser son voyage. Confectionne durant cette mansion un talisman pour détériorer la relation entre deux époux ou entre deux amis, par rupture et inimitié. Confectionne aussi à ce moment-là un talisman pour l'évasion d'un esclave ou pour sa conservation, suivant ce qui est désiré, et également pour la dégradation du contrat entre associés car c'est un moment néfaste placé sous le signe du feu » (Pseudo-Majrîtî 1933 : 14-15)⁷.

L'intégralité de la prescription se situe hors du champ islamique. Si l'on entre dans le détail de la confection et du contenu des talismans, l'on constate que la logique magique et les matériaux mis en œuvre n'ont aucun rapport avec l'islam. Du même ouvrage, voici un exemple tiré du chapitre suivant.

« Talisman pour la bonne entente entre les hommes et les femmes. Fabrique un talisman avec l'image d'une femme esclave (*jâriyya*), sur un métal froid et sec, au moment de l'ascendant de Mercure dans la Vierge [suivent des détails techniques astrologiques]. Fais-toi aider par les artisans et confectionne un autre talisman à l'image d'un homme, lorsque Mercure se trouve dans la Vierge ou dans les

6. Citons seulement *Les épîtres des frères de la pureté (Rasâ'il ikhwân as-safâ')*, énorme ouvrage collectif dont la 51^e épître, non traduite, d'un volume équivalent à un ouvrage, est consacrée spécifiquement à la magie. *Le but du sage (Ghâyat al-hakîm)* d'un auteur andalou traduit en castillan puis en latin au Moyen-Âge sous le titre de *Picatrix* (voir en bibliographie une traduction française).

7. Traduction personnelle de tous les textes arabes de l'article.

Gémeaux [...]. Fais s'étreindre les deux images et pose les mains d'une image sur le dos de son amie, à tour de rôle. Accomplis tout cela à l'heure de Mercure en faisant attention aux ascendants des Gémeaux et de la Vierge ; attache les images avec un lien de même nature [= froid et sec] et enterre-les sur la route la plus fréquentée de la cité et en conséquence les hommes et les femmes vivront en harmonie. Tu peux faire la même opération pour deux personnes en enfouissant le talisman à l'endroit qu'elles fréquentent » (*ibid.* : 34).

SUD-BÉNIN, AJA-FON,
PROTECTION FAITE À PARTIR D'UNE TABLETTE CORANIQUE,
D'UN PILON, D'UN COUPLE DE JUMENTS ET DE TISSU



La logique de cette recette est à la fois magique (actions par similitude et contiguïté) et astrologique (correspondances des éléments, configurations astrales), mais même le discours astrologique emprunte aux procédés magiques de similitude linguistique (Vierge, Gémeaux). Le métal gravé est lui-même un support typique de l'Antiquité. Aucune trace, aucune allusion à une référence islamique ni même religieuse.

On pourrait penser que ces préoccupations astro-magiques du monde musulman du x^e siècle, à Cordoue ou à Bassorah, se développent très loin de l'Afrique. Or un auteur africain inattendu nous livre à la surprise et au paradoxe. S'il n'est guère connu que par son nom d'auteur édité en Orient et en Inde, Muhammad al-Katsinâwî (ou Kashnâwî) al-Fulânî — c'est-à-dire l'originaire de Katsina, le Peul — il est possible de reconstituer une partie de sa biographie. Lettré peul du Bornou (Nord-Nigeria actuel), né vers la fin du xvii^e siècle, dans la périphérie de Katsina⁸, il se forme aux savoirs islamiques auprès de deux maîtres peuls dont Muhammad Bindû qui l'initie le premier aux sciences ésotériques (Brenner 1985). Parti pour le pèlerinage à la *Mekke* (La Mecque), il s'arrête en cours de route, pour étudier, et se perfectionne en sciences occultes et en géomancie (al-Jabartî 1880 : I, 159). C'est à la suite du pèlerinage, effectué en 1728, qu'il est amené, sur sollicitation pressante de quelqu'un de son entourage moyen oriental (al-Fulânî 1992 : 8), à rédiger un ouvrage d'astrologie magique qui sera édité plus tard au Caire et à Bombay et qu'il intitule : *La perle enfilée et la quintessence du secret caché*, allusion apparente (« Le secret caché ») au travail d'astrologie du persan Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (1149-1209), travail célèbre mais jamais encore édité à ce jour. Le titre de l'édition de l'ouvrage ajoute : « concernant la magie-sorcellerie, les talismans et les astres », ajout dû vraisemblablement aux éditeurs mais qui correspond bien à la deuxième partie du titre d'ar-Râzî.

L'ouvrage est d'une érudition considérable dans le domaine non seulement du savoir et des techniques astrologiques mais aussi dans celui des concordances entre tous les ordres de la nature, consignées dans un lexique à faire pâlir les dictionnaires arabes. Les références à des auteurs anciens, grecs, indiens, arabes nabatéens, persans, coptes foisonnent. Parmi ces références, et non la moindre, figure significativement *Le but du sage* dont nous venons de parler. La tonalité de cette énorme encyclopédie astro-magique (704 pages en arabe, le double ou le triple si on traduit) reste, à l'instar de ses références, foncièrement hellénistique et païenne mais on y découvre, par ci par là, une nouveauté : quelques recettes d'inspiration islamique (passages coraniques, recours aux *jinn*s) extraites d'un ouvrage *ash-shâmil*, qui nous est inconnu.

La découverte de cet auteur africain⁹ et de ses connaissances littéraires ésotériques extra-africaines considérables plonge la recherche islamologique

8. Du village de Dan Ranko, si l'on suit HUNWICK (1995 : 37).

9. Un autre de ses ouvrages sur la magie, sous forme manuscrite, est répandu en Afrique de l'Ouest mais non analysé (HAMÈS 1997 : 240-272).

africaniste dans l'étonnement et le désarroi : elle doit faire aveu de son ignorance totale au sujet de l'existence, aux XVII^e-XVIII^e siècles, d'un haut niveau de culture ésotérique, en langue arabe, dans les régions islamisées de l'Afrique de l'Ouest. Découverte qui pose, entre autre, la question du statut de la pratique et de l'enseignement des sciences occultes en Afrique islamisée puisque nous n'en savons presque rien¹⁰, alors que les connaissances, à époque comparable, sur le statut et l'enseignement des sciences islamiques classiques sont redondantes.

L'histoire de la composition et du succès oriental de l'ouvrage recèle un paradoxe. Comme l'auteur l'explique dans son introduction, il a hésité très longtemps et n'a consenti à rédiger son travail qu'après des pressions considérables de la part de ses interlocuteurs locaux. Pourquoi ? Parce que ceux-ci ont découvert qu'al-Fulânî possédait une culture magique et astrologique, due notamment à sa connaissance approfondie du *Secret caché* d'al-Râzî et du *But du sage* de l'auteur andalou, culture et connaissance que le public arabe, égyptien et moyen-oriental ne possédait plus ! Son hésitation à rédiger sur ces sujets est par ailleurs éminemment instructive. Il nous révèle en effet qu'avant même son départ pour La Mecque, des amis très chers lui avaient conseillé, s'il se rendait en Orient (*al-bilâd al-mashriqiyya*) et particulièrement dans les lieux saints (*al-haramayn*), de ne dévoiler à personne des gens de ces pays sa compétence dans le domaine des sciences ésotériques ou assimilées, comme la géomancie, parce que « celui qui exerce cette pratique, dans ces régions, est généralement considéré comme un fauteur de scandales, de malheurs et de désordres flagrants (*fitan jaliyya*) » (al-Fulânî 1992 : 7).

L'information n'est pas anodine. Elle témoigne de l'état d'esprit intolérant qui règne en Arabie au moment où la campagne réformiste d'Ibn 'Abd al-Wahhâb va prendre de l'ampleur ; ce dernier, en 1728, année du pèlerinage d'al-Fulânî, a 25 ans et se trouve probablement dans la région de La Mecque. La renommée négative de ce courant d'opinion a, visiblement, déjà gagné l'Afrique de l'Ouest. Une autre attitude transparaît encore à travers les recommandations faites par ses amis à al-Fulânî qui s'en explique ouvertement et sans ménagement : « [Je me méfiais] parce que je constate que dans leur majorité, les gens de ces pays n'aiment personne et spécialement lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui est, comme nous, d'origine soudanaise (*min jinsinâ as-sûdâniyîn*), sauf dans des affaires où leurs intérêts sont en jeu et dans ces cas, il ne s'agit ni d'amour véritable ni d'estime sincère ; de sorte que lorsqu'ils ont obtenu ce qu'ils voulaient et atteint leurs objectifs, ils vous laissent tomber comme si vous ne les aviez jamais rencontrés » (*ibid.*).

Finalement, on peut se demander si l'on ne découvre pas, à travers le cas d'al-Fulânî, les ingrédients mentaux contradictoires qui ont caractérisé

10. L'enseignement des sciences occultes s'oppose sur plusieurs points à l'enseignement classique : il est individuel, nocturne et se fait dans un endroit clos. Il n'y a aucune étude ou observation disponible sur le sujet.

l'attitude du régime des Sa'ûd vis-à-vis du pouvoir occulte prêté aux Africains : fascination et répression ?

À partir du XII^e siècle et surtout de la fin du foisonnant shi'isme fatimide¹¹, une réaction sunnite contre l'hellénisation des pensées se dessine dans tous les domaines. On voit dès lors un processus lent mais irréversible d'islamisation s'installer et s'instiller dans l'univers de la magie. Notons, sans pouvoir en dire plus, que le personnage-clé de l'offensive menée contre la pensée hellénistique, en philosophie comme en magie, s'appelle al-Ghazâlî (m. 1111).

Les anciens supports en pierre ou en métaux gravés, sans disparaître totalement, cèdent de plus en plus la place au papier et à l'écriture. À la suprématie du papier et de l'écriture s'associe celle de la langue arabe « claire » (Coran s26v195, etc.) : les incantations ou talismans contenant des mots ou des formules en langue étrangère ou incompréhensibles, sont condamnés religieusement. L'Afrique est concernée par cet interdit et l'on apprend, par exemple, que « 'Uthmân dan Fodio qualifie de *sunna* [tradition légitime] le recours prophylactique à des formules basées sur le Coran ou utilisées par le Prophète, pourvu qu'elles ne soient pas écrites sur des matériaux impurs et qu'elles ne contiennent aucun mot étranger ou symbole obscur » (Zappa 2007 : 69). Dans la pratique, cependant, il en va souvent autrement, comme en témoigne l'enquête mauritanienne récente de Yahya Ould el-Bara (2007 : 200-203), à propos des incantations magiques de prévention ou de guérison contre les morsures de serpent, où le lexique emprunte au berbère ancien ou aux langues négro-africaines voisines (wolof, bambara, peul). Ceci confirme une remarque précédente, à savoir que si les formules en langue étrangère sont bannies religieusement, leur efficacité n'est pas mise en doute, au contraire !

Les textes tendent maintenant à remplacer les images¹², et leur contenu puise à la source du texte islamique par excellence, le Coran. Celui-ci n'est cependant pas utilisé tel quel, de façon brute. En effet, son contenu est l'objet d'un inventaire qui différencie, à un premier niveau, ce qui est proprement parole ou texte et ce qui est désignation de personnages ou d'entités sacralisées. Le recours à l'action contraignante de ces derniers, par la vertu de leur assignation écrite, apparaît comme une constante dans la mise en œuvre des prescriptions talismaniques. C'est le cas des très nombreux noms de la divinité qui sont soumis, à travers l'écriture, à des manipulations graphiques et numériques diverses. Il en est de même pour le nom du Prophète,

11. La réaction sunnite anti-fatimide est plus précoce en Tunisie, à Kairouan (XX^e siècle).

12. Sur l'opposition texte-image, voir HAMÈS (2004 : 152-156). Tout n'a pas été exploré dans cette évolution : l'image subsiste (aire irano-indienne) ou même se développe, sous une forme non figurative et foncièrement géométrique, désignée par des termes comme *khâtim* (sceau) ou *jadwal* (tableau), qui finiront par désigner, dans la langue parlée, le talisman écrit lui-même. On a en conséquence l'impression que c'est surtout l'image figurative, humaine, animale ou même végétale qui a été progressivement expulsée de la magie islamique à écriture.

de ses quatre successeurs, des quatre anges prééminents, de tous les prophètes coraniques ainsi que pour les noms en nombre illimité des *jinn* ou d'entités spirituelles approchantes, les noms de personnages malfaisants, comme Nemrod, Pharaon, Iblîs ou Abû Lahab, l'oncle du Prophète ou encore les noms de l'enfer. La contrainte exercée sur et par les noms des puissances coraniques est d'un recours massif dans la talismanique écrite.

À un deuxième niveau, l'emploi, tout aussi récurrent, du texte coranique lui-même fait l'objet d'un « travail » magique qui s'exprime par de multiples procédés d'ordre linguistique, graphique, numérique. Fondamentalement, le texte est dépouillé de son acception religieuse habituelle et « préparé ». Le mécanisme central à l'œuvre s'attache à déconnecter le texte coranique de son sens religieux pour ne lui laisser que son sens ordinaire, commun, de langage de tous les jours. Ce procédé de décontextualisation, associé à d'autres (coupures, inversions, sélections, agglutinations, répétitions, mises en scène graphiques, montages, etc.) transforme le Coran liturgique en Coran talismanique efficace.

Diffusion du papier et des manuscrits aidant, c'est cette veine de la magie islamisée qui s'est répandue dans l'ensemble du monde musulman, donc en Afrique, au point de pouvoir être considérée, selon nous, comme un des marqueurs de l'unité de ce monde musulman. Un nom surtout, associé à une œuvre cumulative, faite d'ajouts et de transformations au cours des siècles, a joué un rôle catalyseur dans la création d'un modèle de magie islamique et dans sa diffusion généralisée, celui d'al-Bûnî (m. 1225), à travers l'ouvrage dont il est l'initiateur, *Le soleil des connaissances et les subtilités des connaisseurs* (*Shams al-ma'ârif wa latâ'îf al-'awârif*) mais dont les développements ne sont sans doute pas les siens¹³. Sa diffusion au Maghreb et en Afrique noire est bien attestée. Le système de recette talismanique qui a rendu son nom célèbre consiste dans le traitement numérique, avec parfois encore un fonds astrologique, des noms d'Allah ou d'autres données linguistiques, disposés en carrés magiques. Voici, à titre d'exemple, une recette de carré magique où coexistent les données astrologiques de l'héritage hellénistique et les données nouvelles puisées dans le stock des matériaux islamiques.

« Celui qui dresse un carré de 4×4 et qui y inscrit des rapports numériques le lundi, alors que la lune est en conjonction avec la planète Jupiter, à trois degrés dans le Taureau et ce à l'heure de la lune, celui qui l'écrit (*kataba*), après avoir fait des ablutions puis une prière de deux *rak'a* puis la récitation de la (sourate)

13. Sans entrer dans le détail d'une question qui n'est pas entièrement réglée, on constate que les premiers et plus anciens manuscrits de cette œuvre, parmi ceux qui sont présents à la BNF, par exemple, totalisent entre 108 et 143 folios (*recto-verso*, soit le double en nombre de pages), alors que les manuscrits plus récents, à partir du XVI^e siècle, comportent entre 348 et 483 folios. La différence, au niveau des contenus, est également appréciable.

Fâtiha puis encore la *Fâtiha* et ensuite la sourate *al-Ikhlâs*, s'il l'écrit (le carré) sur une peau non souillée et s'il le porte en amulette (*hamalahu*) alors Allah augmentera sa compréhension, sa mémoire, sa "sagesse" et embellira sa destinée parmi les gens, dans le monde supérieur (*'alwî*) et inférieur (*suffî*). S'il le donne à porter à un prisonnier, celui-ci s'échappera rapidement. S'il le suspend au drapeau de l'armée, il la fera vaincre ses ennemis mécréants et ceux qui leur font allégeance. Celui qui le porte en amulette vaincra son adversaire, par la volonté d'Allah très Haut. Voici sa configuration » (al-Bûnî 1962 : iv, 526).

Comme on pourra le constater, par la suite, dans les recettes inspirées d'al-Bûnî et figurant, par exemple, dans l'œuvre la plus connue du Shaykh Mal'aynîn (m. 1910, Sahara Occidental)¹⁴, les coordonnées astrologiques cèderont petit à petit la place aux coordonnées du calendrier musulman (les mois, les jours et les heures remarquables). La réaction islamique anti-hellénistique s'est en effet efforcée de condamner religieusement l'astrologie, ce qui a été accompli, entre autre, par Ibn Khaldûn (m. 1406) et ensuite, de condamner le soubassement épistémologique constitué par la logique (*mantiq*), œuvre accomplie par l'Égyptien as-Suyûtî (m. 1505).

Devant la transformation historique d'une magie fortement marquée à ses débuts par des cadres de pensée hellénistiques, une question importante se pose, notamment en regard de la situation africaine. Ainsi qu'on l'a signalé, la recherche manque totalement de données de terrain (enquêtes directes, témoignages écrits) sur les modalités et les contenus de l'enseignement des sciences islamiques ésotériques. C'est pourquoi l'on peut s'interroger aujourd'hui, en Afrique, sur la persistance ou la disparition des connaissances astrologiques et de leur application pratique aux moments de la confection des talismans ou lors d'autres opérations ésotériques.

Les notions de magie-sorcellerie en islam

Le lexique de base de l'idée d'une action magique se trouve consigné dans le Coran, dès les premières révélations à La Mecque (Hamès 2007). Il s'agit d'une racine arabe qui engendre les termes *sihr*, désignant la notion en question, puis *sâhir* (l'acteur) et *mashûr* (le sujet) qui subit l'action. Dans la presque totalité des cas, l'usage de ces termes se situe dans un contexte où le prophète Muhammad, délivrant verbalement ses premiers messages coraniques, est accusé de pratiquer le *sihr*, d'être un *sâhir*, donc un sorcier ou magicien. En utilisant l'accusation en sens inverse, les Mekkois diront aussi que Muhammad est *mashûr*, ensorcelé, et la tradition islamique en fournira des récits circonstanciés. Hors de ce champ d'accusation, un verset isolé, plus riche en informations (Coran s2v102) fournit :

— un mythe d'origine du *sihr* : ce n'est pas Salomon mais ce sont deux anges, Hârût et Mârût, qui l'ont enseigné aux hommes, à Babylone ;

14. Mâl'aynîn, *Na'at al-bidâyât wa tawsîf an-nihâyât*, dâr al-fikr, s.d., s.l.

— un exemple précis des capacités d'action du *sihr* : « les gens apprennent d'eux [des deux anges] ce qu'il faut pour semer la zizanie entre l'homme et son épouse » ;

— une condamnation du *sihr*, dont toute l'attitude musulmane postérieure sera imprégnée : « Celui qui achète cela, pas de place pour lui dans l'au-delà ».

Qu'est-ce alors que le *sihr* ? Nulle part dans la littérature musulmane il n'a été établi un inventaire, même succinct ou simplement indicatif, des rituels, des actions, des paroles qui pourraient relever du *sihr*. À s'en tenir aux indications du verset s2v102 et autres du Coran ainsi qu'aux récits de la tradition sur l'ensorcellement du Prophète, il est possible d'envisager une double acception de la notion de *sihr* : d'une part, une sorcellerie instrumentale (jeter un sort au moyen d'objets spécifiques), correspondant à la notion de *sorcery* d'Evans-Pritchard (1972), d'autre part, une magie, utilisant des médiations diverses, astrologie ou talismans par exemple. Cette notion est souvent rendue en anglais par *magic* et, par exemple, l'*Index islamicus*, la plus vaste base bibliographique anglaise sur l'islam, retient la rubrique *magic* mais ignore celle de *witchcraft*. On peut ajouter à cela que, très tôt, à propos du *sihr*, la littérature musulmane a utilisé une expression devenue coutumière, qui met l'accent sur ses effets en parlant de « rupture ou déviation du cours habituel des choses » (« *kharq al-'adât* »).

Le progrès le plus sensible dans l'analyse de la magie-sorcellerie en milieu musulman a été accompli, au xiv^e siècle, par Ibn Khaldûn. Il cautionne¹⁵ la distinction nette entre *sihr* ou sorcellerie proprement dite (la *witchcraft* d'Evans-Pritchard) et la mise en œuvre de *tilasmât* ou talismans. De la première il dira qu'il s'agit d'une « union d'un esprit avec un esprit » (« *ittihâd rûh bi-rûh* »), que « le sorcier n'a besoin de personne » pour agir, qu'il « exerce une influence purement spirituelle (psychique), sans aucun instrument de médiation ou recours extérieur » et que son activité relève d'une « disposition naturelle innée » (« *jibilla* »). Le prescripteur de talismans, en revanche, n'agit qu'en recourant à des intermédiaires spirituels (astres, nombres, lettres) et son action consiste dans « la réunion d'un esprit à un corps » (« *ittihâd rûh bi-jism* ») et s'il faut un don pour y parvenir, le travail et l'exercice s'avèrent indispensables.

15. Ibn Khaldûn, contrairement à ce que l'on pourrait penser, n'est pas « l'inventeur » de ces distinctions ; il les reprend de la lecture approfondie qu'il a faite du *Ghâyat al-hakîm* (*Le but du sage*) où l'auteur écrit dans un chapitre intitulé « À propos de la réalité du *sihr* » : « Son but [celui du *sihr*] est la liaison d'un esprit avec un esprit (*rûh bi-rûh*) alors que le but du talisman est la liaison d'un esprit et d'un corps (*rûh bi-jism*) et celui de l'alchimie d'un corps avec un corps (*jism bi-jism*) » (Pseudo-Majrîfî 1933 : I, 2). L'épître 51 des *Rasâil ikhwân as-safâ'* (vol. 4, 309), de son côté, et à pareille époque, proclame : « Les incantations, conjurations etc. ont une influence subtile et spirituelle, venant de la psyché (*nafs*) du parlant (*nâtiq*) qui influence la psyché animale et celle des êtres vivants. »

Au-delà de ces définitions, Ibn Khaldûn s'attache à comparer les statuts du sorcier et du faiseur de talismans avec ceux des prophètes et des saints qui eux aussi sont dotés du pouvoir de « changer le cours des choses » (Hamès 1993 : 204-208). Dans ce cadre, il différencie, de façon similaire, les pouvoirs miraculeux (*mu'jizât*) des prophètes, des prouesses (*karamât*) des saints. En guise de synthèse, on pourrait lui faire dire que le prophète est au sorcier ce que le saint est au faiseur de talismans, étant entendu que, religieusement et socialement, le Bien (*al-khayr*) est attaché aux prophètes et aux saints, et le Mal (*ash-sharr*) aux sorciers et aux faiseurs de talismans. Nulle part ailleurs, semble-t-il, la pensée musulmane n'a été aussi proche d'une vision dualiste du monde. Mais pour qu'elle soit complète, il aurait fallu que la symétrie prophète-saint/sorcier-faiseur de talismans soit réelle au plan des pouvoirs ; or elle ne l'est pas, puisqu'Ibn Khaldûn souligne que les *mu'jizât* (miracles) sont plus forts que le *sahr*, dans la mesure même où l'assistance divine (*madad ilâhî*) est en œuvre chez les prophètes. En poursuivant l'idée de symétrie, on pourrait se demander si le sorcier reçoit, de son côté, l'appui de Satan ou du Diable ? Si Ibn Khaldûn fait bien mention d'une « force démoniaque » à l'œuvre chez le sorcier, il ne l'impute jamais nommément à quelqu'un qui serait la personnification du Mal à un niveau divin. Plutôt que de Satan, ce sont des satans qu'il est question en islam et encore, dans le Coran même, la confusion entre *jinns* et *shayâtîn* (satans) édulcore le côté satanique de ces êtres. Il n'y a pas jusqu'à Iblîs, véritable équivalent coranique du Satan christiano-européen, qui ne doive son existence à une adaptation linguistique arabe du grec *diabolos* et dont le rôle est plus que marginalement présent dans la théologie et la société musulmanes.

On aura d'ailleurs noté que l'initiation des humains au *sahr* n'est pas le fait d'un Satan mais bien de deux anges ; les enfers eux-mêmes sont gérés par un ange... Nul doute que là encore le caractère massif de l'affirmation de l'unicité divine a terrassé toute velléité théologique de concurrence.

C'est justement sur les suspicions de concurrence (*shirk*) qu'Ibn Khaldûn se fonde pour expliquer que la *sharî'a* condamne le sorcier mais aussi le faiseur de talismans qui fait appel à l'astrologie, aux nombres, etc. Néanmoins il fait aussi porter son analyse sur le plan de la morale sociale et si le sorcier, de ce point de vue, est « l'homme des mauvaises causes », le jugement est plus nuancé, voire contradictoire¹⁶, pour l'usage des talismans dont il admet que les objectifs sont souvent socialement bénéfiques.

La condamnation, religieuse ou sociale, de la sorcellerie a historiquement entraîné, chez les juristes musulmans, la question fort grave de la

16. Ibn Khaldûn est foncièrement religieux et sa pensée fonctionne dans le cadre de ce postulat islamique de base selon lequel loi religieuse et loi sociale ne peuvent être que concordantes. D'où la difficulté à propos des prescripteurs de talismans, potentiellement bienfaisants sur le plan social mais « associationnistes » sur le plan religieux.

licité ou non de la condamnation à mort du sorcier. Sans pouvoir développer, indiquons que ce débat, hésitant, par exemple, entre condamnation religieuse et condamnation pénale ou entre une condamnation sociale et une réparation du même ordre (loi du talion : *qisâs*), a traversé les différents courants juridiques ou intellectuels (Bousquet 1949-1950 ; Doutté 1984 : 336-340) et que les réponses restent sujettes à désaccord (*ikhtilâf*). On peut cependant noter que le courant malikite, qui régent la jurisprudence de l'islam en Afrique, réagit plutôt sévèrement, puisqu'Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî (x^e s.) (1968 : 251), le juriste de la populaire *Risâla*, écrit : « L'impie encourt la peine de mort. Sa résipiscence n'est pas admise. C'est celui qui, sous les apparences du musulman est en réalité un infidèle. De même pour ce qui concerne le sorcier (*sâhir*) dont on n'accepte pas la résipiscence. » De son côté, le malikite al-Maghîlî (m. vers 1500) qui a joué un rôle non négligeable de conseiller islamique auprès de souverains de l'Afrique de l'Ouest (notamment l'Askia Muhammad Touré), moyennant de légères nuances, semble étendre la condamnation du sorcier à d'autres acteurs du domaine : « Que soient également mis sous la menace du sabre tout sorcier et sorcière et quiconque prétend par des talismans (*talâsim*), des formules magiques (*'azâ'im*) ou d'autres procédés, produire de la richesse, mettre en déroute les troupes ou autres choses du même genre. Qui parmi eux vient à résipiscence doit être laissé tranquille. Qui, au contraire, refuse, doit être tué. Quiconque prétend écrire dans ce but ou pour tout autre du même genre des paroles du Livre d'Allah ou des paroles saintes ne doit pas être cru. Ce n'est qu'un imposteur. On doit le chasser » (Cuoq 1985 : 428). Ce dernier point de vue n'est pourtant pas celui d'al-Qayrawânî qui affirme (1968 : 321) : « Il n'y a pas de mal à se préserver par des charmes contre le mauvais œil et autres choses de ce genre ni à utiliser des formules de préservation ou de guérison ni à boire des remèdes [...] pas de mal à faire des incantations (*ruqâ*) au moyen du Livre d'Allah et de formules pieuses et pas de mal à accrocher en amulette des talismans tirés du Coran. »

L'unanimité ne règne donc ni sur les définitions des différents pouvoirs occultes ni sur leur statut religieux et juridique. Mais il n'empêche que la catégorie des sorciers est dans la ligne de mire des juristes musulmans et il n'est dès lors pas surprenant qu'une intervention fréquente requise des conseillers magiques consiste dans l'élaboration de talismans ou d'autres contre-mesures pour prévenir ou contrecarrer les sorts ou attaques de sorcellerie. L'islam, dans ce domaine, se présente volontiers comme l'antidote de la sorcellerie, même si l'antidote épouse les mêmes procédés et la même logique que ceux prêtés aux sorciers. Le cas du Shaykh Mâl'aynîn (1843-1910, Sahara occidental), déjà évoqué, en fournit une illustration. Dans un de ses ouvrages ésotériques, intitulé *L'élimination de la crainte par l'invocation des lettres* (Mâl'aynîn 1962), il met en place une série de 29 invocations à la divinité, basées sur la série des lettres de l'alphabet arabe (augmenté d'un *lâm-alif*), chacune étant suivie d'indications pratiques sur les objectifs poursuivis et les modalités d'utilisation. Très spécifiquement,

certaines de ces invocations sont conçues comme des actions contre la sorcellerie. Ainsi, l'invocation basée sur la lettre *lâm-alif* est censée « contenir un secret extraordinaire pour contrer la sorcellerie (*li-ibtâl as-sihr*) et pour briser les effets des talismans (*wa fakka at-talâsim*). En lisant l'invocation, on constate que la lettre *lâm-alif* est mise en avant parce qu'elle se trouve en tête de la profession de foi musulmane : *lâ illâha illâ llâh*, dont les débuts sont repris dans l'invocation pour opposer de façon visible et symbolique l'islam à la sorcellerie. L'islam comme meilleur obstacle à la sorcellerie est une image récurrente en Afrique noire. Le clivage des pouvoirs inégaux entre des *jinn*s païens africains et des *jinn*s musulmans participe de cette représentation d'un islam aux pouvoirs supérieurs. Les rituels d'exorcisme, d'extraction de *jinn*s chez les personnes atteintes de maux divers ou de comportements sociaux jugés religieusement déviants, reviennent ainsi à la surface depuis une vingtaine d'années, sous l'impulsion des milieux *wahhabî*¹⁷ ou réformistes-islamistes.

Conclusions en forme de bilan

Pour conclure sur ce parcours historique et notionnel rapide, il faut souligner avec force, comme nous l'avons suggéré à propos de l'œuvre d'al-Bûnî, que les pratiques de magie-sorcellerie et les ouvrages qui les accompagnent sont communs à l'ensemble du monde musulman et que l'on n'assiste jamais localement qu'à des variations culturelles et sociales concernant des procédés modélisés où l'utilisation écrite ou orale du texte coranique (talismanique) reste prépondérante. On se trouve donc bien en présence, en Afrique, d'une magie d'inspiration islamique qui passe obligatoirement par le canal de la langue arabe, surtout écrite. Ce constat permet de réfuter une idée parfois émise qui voudrait attribuer aux Africains une priorité dans l'usage des talismans et autres procédés ésotériques. Ce préjugé avait déjà été combattu, à sa façon, par Thayer (1981 : ch. vi) qui écrit dans sa thèse : « Certains chercheurs sur l'islam en Afrique subsaharienne mettent l'accent sur l'existence de pratiques de divination, sorcellerie, magie, etc., dans le but de montrer que l'islam africain est d'une certaine façon "impur" ou "inférieur" comparé à l'islam "pur" du Moyen-Orient. Pourtant, un coup d'œil rapide sur l'ethnographie du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord révèle que de pareils éléments d'un islam populaire existent au cœur même du monde musulman »¹⁸.

17. Des ouvrages très didactiques expliquent les interrogatoires à mener, les rituels à accomplir pour débarrasser les personnes des attaques et des possessions par les *jinn*s. Voici le titre d'un de ces ouvrages très diffusés, édité au Caire par l'État des Émirats Arabes Unis : *Le glaive tranchant dans l'attaque frontale contre les sorciers scélérats* (BÂLI 1991-1992).

18. Traduction.

Aujourd'hui, les études et témoignages sur l'usage d'une magie d'inspiration islamique peuvent être étendus à l'Indonésie, à l'Inde, au Pakistan, à l'Asie du Sud-Est, aux Balkans, à la Turquie, à la France, etc. Pourtant, d'énormes efforts de recherche restent à fournir pour approcher au plus près les conditions d'exercice de ces pratiques, tant du côté des praticiens et prescripteurs que du côté des usagers, sans compter le dépouillement historique et textuel qui n'en est qu'à ses débuts.

En effet, un siècle après les œuvres pionnières de Frazer (1981) ou de Hubert & Mauss (1902) sur l'anthropologie de la magie, la part consacrée au monde musulman reste considérablement en retrait. Aucun de ces premiers anthropologues n'a pu intégrer de données provenant du monde arabe ou musulman. De leur côté, les deux ou trois générations de ceux qu'on a appelés les orientalistes sont, dans l'ensemble, restés bien silencieux sur le sujet, intériorisant peut-être la citation des *Ikhwân as-safâ'* placée en exergue de cet article. Des exceptions sont cependant à noter : Hammer-Purgstall (1814) à Vienne, Goldziher (1906) en Hongrie, Abel (1977) en Belgique et quelques autres, mais sans aucun travail suivi d'envergure. Trois œuvres marquent finalement profondément le domaine : celle d'un disciple de Durkheim, Edmond Doutté (1984), avec *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* ; celle, aujourd'hui encore éparpillée et qu'il faudrait réunir en une seule publication, du médecin palestinien Tawfiq Canaan (1937 : 141-151) qui, avec « The Decipherment of Arabic Talismans », offre l'analyse la plus pointue et la plus convaincante des contenus si souvent déroutants des talismans à écriture et, enfin, l'analyse d'une extrême érudition de Tawfic (ou Toufic) Fahd (1966 pour la première édition) sur *La divination arabe*, qui, en réalité, fait un tour d'horizon complet sur les pratiques magiques et divinatoires au moment de la fondation de l'islam.

Du côté de l'Afrique, malgré un regain récent de travaux sur la question, la magie-sorcellerie en milieu musulman n'est guère abordée, alors qu'il existe un matériau de terrain et de bibliothèque/archives considérable qui n'attend que des chercheurs qui voudraient bien ajouter à leur formation d'anthropologue celle de l'islamologie et de la langue arabe. En dehors de deux thèses américaines qui n'abordent que partiellement le sujet (Bunger 1972 ; Thayer 1981), sans oublier Jean Rouch (1960), *La religion et la magie songhay*, on peut citer, de David Owusu-Ansah (1991), *Islamic Talismanic Tradition in Nineteenth-Century Asante*, et de Michael Lambek (1993), *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam. Sorcery and Spirit Possession*. On pourra y ajouter le travail plus récent de Liliane Kuczynski (2002) sur *Les marabouts africains à Paris* et notre ouvrage collectif (Hamès 2007) *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, qui porte en majorité sur des populations africaines de religion et de culture musulmanes.

BIBLIOGRAPHIE

ABEL, A.

1977 « La place des sciences occultes dans la décadence », in R. BRUNSCHVIG & G. VON GRUNEBaum (dir.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose.

BAKHOUCHE, B., FAUQUIER, F. & PÉREZ-JEAN, B. (dir.)

2003 *Picatrix, un traité de magie médiéval*, Turnhout, Brepols (« Miroir du Moyen âge »).

BÂLI, Wahîd 'Abd as-Salâm

1991-1992 *As-sârim al-battâr fî at-tasaddî li-as-saharat al-ashrâr (Le glaive tranchant dans l'attaque terrible contre les sorciers scélérats)*, Jeddâ.

BLOOM, J. M.

2001 *Paper before Print. The History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven-London, Yale University Press.

BOUSQUET, G. H.

1949-1950 « Fiqh et sorcellerie », *Annales de l'Institut d'Études orientales de la faculté des Lettres de l'Université d'Alger*, VIII : 230-234.

BRENNER, L.

1985 « Three Fulbe Scholars in Borno », *The Maghreb Review*, X (4-5) : 107-113.

BUNGER, R. L.

1972 *Islamization among the Upper Pokomo of Kenya*, Ph. D., Evanston (Illinois), Northwestern University.

AL-BÛNÎ, Ahmad ben 'Alî

1962 *Shams al-ma'ârif wa latâ'if al-'awârif (Le soleil des connaissances et les subtilités des connaisseurs)*, Misr, Le Caire, maktaba wa matba'a Mustafâ al-Bâbî al-Halabî wa awlâdihî (non traduit en langue européenne).

CAIOZZO, A.

2003 *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, XXIV pl.

CANAAN, T.

1937 « The Decipherment of Arabic Talismans », *Berytus*, 4 : 69-110 ; 5 : 141-151.

CUOQ, J.

1985 *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle (Bilâd as-Sudân)*, Paris, Éditions du CNRS.

DOUTTÉ, E.

1984 *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, J. Maisonneuve & P. Geuthner.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1972 *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.

FAHD, T.

1987 [1966] *La divination arabe. Études religieuses et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Paris, Sindbad.

FRAZER, J. G.

1981 *Le Rameau d'Or*, 4 vol., Paris, Robert Laffont.

AL-FULÂNÎ, Muhammad al-Kashnâwî

1992 *Ad-Durr al manzûm wa khulâsat as-sirr al-maktûm fî as-sihr wa t-talâsim wa n-nujûm (La rangée de perles et la quintessence du secret caché dans la magie, les talismans et les étoiles)*, Beyrût, al-maktaba ath-thaqâfiyya (non traduit en langue européenne).

GOLDZIHNER, I.

1906 « Zauberelemente in islamischen gebet », *Orientalistische Studien Theodor Nöldeke*, Gieszen, I : 303-329.

HAMÈS, C.

1993 « Entre recette magique d'al-Bûnî et prière islamique d'al-Ghazâlî. Textes talismaniques d'Afrique occidentale », *Systèmes de Pensée en Afrique noire*, 12 : 187-223.

1997 *L'art talismanique en islam d'Afrique occidentale*, thèse de doctorat, Paris, EPHE-Sorbonne.

1999 « Islam et sociologie : une rencontre qui n'a pas eu lieu ? », in L. VOYÉ & J. BILLIET (dir.), *Sociologie et religion. Des relations ambiguës*, Louvain, Presses universitaires de Louvain : 171-182.

2004 « Mandalas et sceaux talismaniques musulmans », in V. BOULLIER & C. SERVAN-SCHREIBER (dir.), *De l'Arabie à l'Himalaya. Chemins croisés en hommage à Marc Gaborieau*, Paris, Maisonneuve et Larose : 145-159.

2007 « La notion de magie dans le Coran », in C. HAMÈS (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala : 17-47.

HAMMER-PURGSTALL, J.

1814 « Ueber die Talismane der Moslimen », *Vienne, Mines de l'Orient*, IV (2) : 155-164.

HUBERT, H. & MAUSS, M.

1902 « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année Sociologique*, VII.

HUNWICK, J. O.

1995 *Arabic Literature of Africa*, vol. II, *The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden, E. J. Brill.

IBN ABÎ ZAYD AL-QAYRAWÂNÎ

1968 *La Risâla ou Épitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite malikite*, texte arabe et traduction de Léon Bercher, Alger, Éditions populaires de l'Armée.

IBN KHALDÛN, A.

s.d. *Kitâb al-'ibar*, vol. 1, *muqaddima*, Beyrût, al-A'lamî, 7 vol.

1967-1968 *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, 3 vol., Paris, Sindbad.

AL-JABARTÎ, 'Abd ar-Rahmân

1880 *'Ajâ'ib al-athâr fît-tarâjim wal-akhbâr (Souvenirs étonnants de biographies et d'histoires)*, Le Caire, Bulâq, 4 vol [vol. I, 159-160].

KHEDIMELLAH, M.

2007 « Une version de la *ruqiya* de rite prophétique en France. Le cas d'Abdellah, imâm guérisseur en Lorraine », in C. HAMÈS (dir.), *op. cit.* : 385-408.

KUCZYNSKI, L.

2002 *Les marabouts africains à Paris*, Paris, Éditions du CNRS.

LAMBEK, M. J.

1993 *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam. Sorcery and Spirit Possession*, Toronto, University of Toronto Press.

MÂL'AYNÎN, M.

1962 [1381 h] *Mudhhib al-makhûf 'alâ da'wat al-hurûf (L'élimination de la crainte par l'invocation des lettres)*, Le Caire, Matba'at al-majd al-hadîth (non traduit en langue européenne).

OULD EL-BARA, Y.

2007 « Morsures de serpent : thérapie et magie chez les Bidân de Mauritanie », in C. HAMÈS (dir.), *op. cit.* : 175-207.

OWUSU-ANSAH, D.

1991 *Islamic Talismanic Tradition in Nineteenth-Century Asante*, Lewiston-New York, The Edwin Mellen Press (« African Studies », 21).

PSEUDO-MAJRÎTÎ

1933 *Das Ziel des Weisen [Ghâyat al-hakîm]*, arabischer text, herausgegeben von Hellmut Ritter, Leipzig-Berlin, B. G. Teubner. (Traduction allemande par Hellmut Ritter and Martin Plessner, The Warburg Institute, University of London, Leiden, Brill, 1962.)

ROUCH, J.

1960 *La religion et la magie songhay*, Paris, Presses universitaires de France.

THAYER, J. S.

1981 *Religion and Social Organization among a West African Muslim People : the Susu of Sierra Leone*, Ph. D, Ann Arbor, University of Michigan.

ZAPPA, F.

2007 « La magie vue par un exégète du Coran », in C. HAMÈS (dir.), *op. cit.* : 49-74.

RÉSUMÉ

Les bases historiques de la magie-sorcellerie en islam se sont constituées en trois étapes. L'Arabie des origines a fourni les outils magiques usuels de protection, guérison, divination, qui ont été intégrés et légitimés par l'institution islamique. À partir des IX^e-X^e siècles, l'introduction et la domination de la pensée ésotérique hellénistique (gréco-irano-indienne) sont venues bouleverser les cadres généraux de l'intervention magique : les déterminations astrologiques ont régné en maître dans la conception et l'élaboration des pratiques talismaniques. Rudement ébranlé par l'offensive hellénistique, l'islam a progressivement réagi et, dans le domaine de la magie-sorcellerie, a porté son effort sur l'évacuation et la condamnation du cadre astrologique et sur son remplacement par des données intrinsèquement islamiques. Conceptuellement, la notion coranique de *sihr* (magie-sorcellerie), condamnée religieusement, reste très peu opérante, à cause d'une absence totale de définition et de délimitation. En revanche, l'analyse des procédés magiques s'est développée et des auteurs comme Ibn Khaldûn ont repris et précisé des distinctions correspondant amplement à celles faites bien plus tard, par exemple, par Evans-Pritchard. Du côté de l'Afrique, la recherche dans ces domaines reste inhibée et a certainement devant elle des perspectives considérables de découverte (données manuscrites et de terrain).

ABSTRACT

Problematic of the Magic-witchcraft in Islam and African Perspectives. — The historical foundations of sorcery in Islam were built in three stages. Original Arabia provided the usual magical tools for protection, healing, divination which were integrated and legitimized by the Islamic institution. From the 9-10th centuries onwards, the introduction and domination of Hellenistic (Greco-Irano-Indian) esoteric thought have disrupted the general frameworks of magic intervention: astrological determinations had dominated in the conception and elaboration of talismanic practices. Severely shaken by the Hellenistic offensive, Islam gradually reacted and, as far as witchcraft was concerned, focused its efforts on the condemnation and elimination of the astrological framework and on its replacement by intrinsically Islamic elements. Conceptually, the notion of *sihr* (witchcraft), condemned religiously, is still little active because of a total lack of definition and delimitation. However, the analysis of magical processes did develop and authors like Ibn Khaldûn have built on and clarified distinctions that corresponded greatly with those developed much later by Evans-Pritchard, for example. On the Africa side, research in this field is still inhibited but has considerable prospects thanks to recent fieldwork and the discovery of hand-written sources.

Mots-clés/Keywords : Astrologie, ésotérisme, islam, magie, sorcellerie, talisman/
astrology, esotericism, islam, magic-witchcraft, talisman.