

L'Arabie noire et l'origine africaine de l'islam (III)

Chapitre IV : Aïlāh : le dieu noir de l'Arabie précoranique

« La plus désastreuse de toutes les colonisations de l'opresseur est la colonisation de l'image de Dieu ».

Dr John Henrik Clarke

I. Aïlāh vient-il de Allāt ?

Selon Ben-Jochannan, le dieu islamique Aïlāh fut « promu » en Arabie par le prophète arabe Muḥammad b. #AbdAllah, qui (toujours selon Ben-Jochannan) aurait fait de la déesse Allāt le dieu Aïlāh (462). Ceci impliquerait bien sûr que, avant que Muḥammad n'eut remplacé la divinité féminine Allāt par sa propre création, le dieu Aïlāh, personne n'adorait ce dernier (463). Le nationaliste hindou Purushottan Negesh Oak suggère également que la divinité masculine Aïlāh tire son origine de cette déesse (464). C'est là une reconstruction historique fort malheureuse, dans la mesure où, si elle est complètement réfutée par les données linguistiques, épigraphiques et historiques, elle est néanmoins fréquemment reprise dans certains milieux afrocentristes. Comme le souligne le spécialiste canadien de l'islam Arthur Jeffrey, « Le nom de Allah... était bien connu dans l'Arabie préislamique. En effet, il n'est pas rare de le trouver sous sa forme féminine, Allat, parmi les noms théophores, dans les inscriptions d'Arabie du Nord » (465). Le couple masculin / féminin Aïlāh / Allāt coexistait en Arabie avant l'époque de Muḥammad, où Allah fut reconnu comme le dieu créateur suprême. L'islamisant et historien occidental de l'Université du Minnesota César E. Farah affirme que « Allah, la divinité suprême de l'Arabie païenne, était vénéré à des degrés divers de la pointe sud de l'Arabie à la Méditerranée » (466). Samuel M. Zwemer note aussi que « ... l'histoire établit sans l'ombre d'un doute que même les Arabes païens de l'époque antérieure à celle de Muḥammad appelaient leur dieu principal Aïlāh et même, en un sens, proclamaient son unité » (467).

L'islamisant britannique William Montgomery Watt a montré que Aïlāh, avant l'époque de Muḥammad, était ce que les étudiants de religion comparée appellent un « dieu Très-Haut ». Cela signifie que, si l'existence de plusieurs dieux était reconnue, Aïlāh était la divinité suprême (468). L'un de ces dieux subalternes était en fait Allāt, qui était considérée à la fois comme le complément féminin d'Aïlāh et sa « fille », comme nous pouvions nous y attendre (469).

Il est complètement injustifié de suggérer que MuÈammad « transforma » en quelque sorte la divinité féminine Allât en la divinité masculine AÏlâh. Le prophète MuÈammad ne « lança » pas AÏlâh et son culte en Arabie, comme en témoignent les inscriptions du IIe siècle de notre ère de Sumatra Harabesi dans les montagnes Tektek, près d'Edesse en Syrie. Dans un sanctuaire arabe, le « gouverneur des Arabes (šalîâ'a-#arab) laissa l'inscription suivante, datée de 165 de notre ère:

« Moi, Tiridates, fils d'Adona, gouverneur des Arabes, j'ai bâti cet autel et édifié un pillar à Mâr 'Allâhâ, 'Seigneur Allah'(470).

Dans une autre inscription de Sumatra, datée de 150 de notre ère, nous lisons ce qui ressemble à un ancien passage coranique :

« Moi, Allah
Le vois je le vois
Et contemple. »

Ces inscriptions sont antérieures de 400 ans au début du mouvement de réforme de MuÈammad à La Mecque. Mais il en existe d'autres, encore plus anciennes. Des preuves du culte d'Allah dans l'Arabie ancienne ont été trouvées à la fois dans le nord et le sud de la péninsule. Il est attesté plus qu'ailleurs dans la tribu des Lihyân du nord de l'Arabie. Quatre cent inscriptions lihyâniennes et dédanites datant du Ve siècle avant J.-C. ont été trouvées dans le Nedjd (Arabie centrale). Elles contiennent des invocations à Allah. Par exemple :

« O Alah, (Dieu) sans descendance; en toi est la joie (471). »

F.V. Winnet qui a traduit ces inscriptions en énumère d'autres dans son article « Allah before Islam ».

« Ô Allah, permets-moi d'obtenir le salut...
Ô Allah, Dieu sans descendance, je te salue.
Ô Allah, guide-moi afin que je puisse atteindre la prospérité...

Ô Allah, Dieu sans descendance, connisseur des hommes (472)... »

Aïlāh y est appelé « l'Exalté » : « Comble de faveurs ce rocher, ô Allah l'Exalté » (473).

Ces inscriptions lihyâmites témoignent de l'existence d'un centre consacré au culte d'Aïlāh 1100 ans avant MuÈammad.

Qui étaient les Banå LiÈy n ? Selon al • abare, les Banå LiÈy n étaient les survivants des Jurhum, l'une des douze tribus kouchites de La Mecque (474). Ils constituaient un sous-clan des Hudhayl, tribu installée un peu au nord de la Mecque et d'al •  if. L'Encyclopédie de l'Islam les décrit ainsi : « Leur peau était noire et brillante ; leur regard... n'était pas vide, mais rond et intense (475). » Cet ancien centre de fidèles noirs d'Aïlāh précéda MuÈammad de plus d'un millénaire en Arabie. Les traces du culte d'Aïlāh en Arabie ne commencent pas avec les LiÈyanites, comme nous l'avons vu, mais remontent aux proto-Sémites.

II. Les anciens temples du dieu noir Aïlāh

Dans les années 1950, l'archéologue américain Wendell Phillips et son ´quipe de la Fondation américaine pour l'étude de l'homme (AOMS) mirent au jour les restes d'un immense ensemble de temples ´ Marib (dans ce qui est aujourd'hui la République du Yémen), capitale de l'ancien royaume de Sa#ba. Aujourd'hui appelé Aww m (« Temple du Soleil ») et Ma Èram Bilq s (« Temple de la reine de Sheba »), c'est le plus grand ensemble de temples découvert ´ ce jour en Arabie du Sud et il est dédié au dieu national des anciens Sabéens, 'Almaqah. Il comprend une enceinte ovale d'environ 30 pieds de haut, 300 mètres de long et 250 pieds de large, bordée de huit énormes colonnes. Une autre enceinte est entourée de 32 piliers, mesurant chacun environ 4,25 m. Certaines parties de l'ensemble datent du VIIe siècle avant notre ère, tandis que d'autres semblent remonter au Ile millénaire (1500-1200 avant J.-C.). Cet immense ensemble de temples témoigne de remarquables techniques architecturales, comme l'a souligné Joël Donnet, le journaliste international qui a couvert les fouilles les plus récentes : « L'ingénierie nécessaire aux anciens bâtisseurs pour ériger ces huit monolithes – chacun d'eux pèsent beaucoup plus de 10 tonnes – est aussi impressionnante que celle qui fut nécessaire pour construire les plus grands monuments de l'antiquité, tels que la Grande Pyramide de Gizeh ou l'Acropole d'Athènes. Ceci explique pourquoi Bill Glanzman (476) n'hésite pas ´ l'appeler la « huitième merveille du monde » et le gouvernement y m n ite souhaite faire inscrire le site sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO (477)... »

Entre 1988 et 1997, l’Institut allemand d’archéologie a découvert un autre ensemble de temples consacré à la divinité sabéenne ‘Almaqah. Cet ensemble, appelé Temple de Bar’ān ou d’#Arsh Bilqīs (« Trône de la reine de Saba »), est situé dans l’ancienne ville d’irwāh, qui se trouve à 40 km à l’ouest de l’ancienne ville de Marib. Le Temple de Bar’ān se distingue par cinq piliers, les plus hauts d’Arabie du Sud, qui s’élèvent de l’autel du temple. Les ruines mises au jour indiquent cinq phases de construction, dont la deuxième plus ancienne est datée au radiocarbone du IXe siècle avant notre ère, ce qui signifie que le temple aurait été construit peu avant, peut-être au Ile millénaire avant notre ère (478). Ces deux temples consacrés à ‘Almaqah sont profondément importants, non seulement pour l’histoire religieuse de l’Arabie précoranique, mais aussi pour le développement de l’islam. Le Temple d’Awwam, par exemple, témoigne « de forts courants de continuité entre l’ancienne Arabie du Sud et l’islam primitif » (479). Ce n’était pas un temple ordinaire, mais, comme la Ka#ba à La Mecque, un Earam, une « zone protégée » sanctifiée dans laquelle certaines choses étaient interdites et où les parties en conflit pouvaient régler pacifiquement leurs différends (480). Le temple d’Almaqah était le but d’un pèlerinage annuel, semblable au Hajj musulman (481). Comme le montre William D. Glanzman, archéologue de l’Université de Calgary qui a étudié les ruines du temple, « Les parallèles avec les lieux sacrés islamiques sont si forts que nous pouvons affirmer que de nombreuses pratiques islamiques en vigueur au sein des ensembles religieux du Moyen-Orient prennent leur source en Arabie du Sud à l’époque préislamique. Au temple de Bilqīs MaÈram, cette origine remonte au moins au Ile millénaire avant notre ère (482). »

La continuité entre ces temples et l’islam postcoranique (483) ne se limite pas aux concepts d’espace sacré. Le nom du dieu auquel ces temples étaient consacrés s’écrit LMQH en sud-arabe épigraphique. Ce nom est traditionnellement vocalisé ‘Almaqah ou Ilmuqah, mais, comme nous le rappelle Julian Baldick, c’est « une vocalisation purement conventionnelle (c’est moi qui souligne – W.M.) » (484), parce que les voyelles n’étaient pas marquées. D’autre part, Werner Daum et d’autres, d’après des données plus récentes, ont montré que nous avons affaire à deux mots, dont le premier est ‘l, le nom proto-sémitique courant de « Dieu » (485). En d’autres termes, ce sont les temples du dieu suprême proto-sémitique, ‘Aīah (486). Selon Daum, le second, mqh, est probablement la forme participiale (muqah) de taqahwa (« boire ») et signifie donc « celui qui fait pleuvoir abondamment » (487). Nous avons donc un nom ou une épithète : ‘Aīah Muqah ou ‘Aīah, « Celui qui fait pleuvoir abondamment ». Cet ‘Aīah Muqah sud-arabe est une divinité de l’eau qui était associée à un puits, (488) comme le dieu tutélaire du Temple de Barbar en Arabie de l’Est et comme AnEnki (= akkadien ‘l) en Mésopotamie (489). Le temple de Bar’ān (‘Arsh Bilqīs) consacré à ‘Aīah Muqah contenait un puits rituel, semblable à celui qui se trouve dans le Temple de Barbar, où il aurait représenté les eaux primordiales (490). La divinité du Temple de Barbar, comme c’est le cas de la divinité mésopotamienne An-Enki (akkadien ‘l), était représentée par le Taureau et le bouquetin. ‘Aīah Muqah a également pour principal animal tutélaire le taureau (491). Le Temple d’Awwam, selon une inscription, était consacré à ‘Aīah Muqah Thahwān ou ‘Aīah, « Celui qui fait pleuvoir abondamment », le Taureau (492). Il est fréquemment représenté aussi comme un bouquetin noir au visage humain barbu et est appelé Shaiba (« le vieil homme ») (493). Il rappelle la divinité mi homme mi bouquetin représentée sur un sceau du IVe millénaire avant notre ère, celle qui a été

examinée par Franz Wiggerman et associée par Piotr Michalowski à An-Enki (494). 'Aīah Muqah Thahwān, comme l'a démontré Daum, était un dieu noir dont les symboles – le taureau noir / le bouquetin et les nuages de pluie noire – évoquaient son aspect sombre (495). L'hypothèse suggérée ci-dessus d'un lien entre le temple de Barbar, l'Arabie du Sud et la Mésopotamie est encore renforcée par l'architecture : le temple de Barbar en Arabie de l'Est et le temple d'Awwam en Arabie du Sud ont tous deux des murs de forme ovale, qui se retrouvent également dans les ensembles très anciens de temples sumériens, tels qu'al-Ubaid et Khafadja (496). Ceci laisse entendre que cette architecture sacrée particulière et sa divinité tutélaire particulière – le suprême Taureau noir / la divinité de l'eau – étaient propres au peuple qui se répandit dans toute l'Arabie, au nord et au sud, puis en Mésopotamie et, plus loin encore, en Inde, où le Taureau noir / la divinité de l'eau était également suprême (497) et à l'ouest en Égypte, y apportant la même divinité et peut-être la même architecture (498).

Si le nom du Taureau / de la divinité aquatique du temple de Barbar reste pour l'instant inconnu, on sait que la divinité apparentée des temples d'Arabie du Sud se nommait 'Aīah et qu'elle portait au moins deux épithètes, Muqah et Thahwān, ce qui l'identifie à la divinité aquatique taurine. Les Sémites mésopotamiens identifiaient également le Taureau / la divinité aquatique à 'Aīah, comme les Cananéens (499). Il n'est donc pas surprenant qu'un certain nombre de chercheurs reconnaissent la continuité entre cette divinité et le 'Aīah coranique / postcoranique. Egerton Sykes indique que l'islamique Allah « semble avoir été précédé par Ilmaqah » (500) et le très influent historien allemand Ditlef Nielsen, dans l'étude qu'il publia en 1922 du panthéon de l'Arabie du Sud, affirma : « le père divin porte simplement le nom d'Il, Dieu... dont toute la vie des anciens Arabes dépendait... Il n'est plus possible de contester le caractère éthique de ce dieu suprême arabe... ce dieu vit toujours dans le Coran et dans l'islam, où il s'appelle Allah (501). »

Les attributs de cet 'ī ou 'Aīah sud-arabe confirment la continuité avec le 'Aīah islamique. Ce dernier est souvent invoqué comme *الاعتلاء Al-`A`ūlā* 'Aīshh ta#§I§ (« Dieu [Aīshh] Très-Haut »). En sud-arabe, 'ī était déjà appelé « *It#Ly* ('Aīah Très-Haut) » (502). De même, le motif précoranique des « Filles de 'Aīah' » (Allāt, al#Uzza et al-Manāt) apparaît déjà en sud-arabe dans celui des « Filles de 'ī » (Allāt, al#Uzza et Manāt) (?) (503) : « ... Les soi-disant « Filles de Il ' »... correspondent aux « Filles de Allah » de la Mecque préislamique », nous indique Ryckmans (504). Il n'y a donc aucun doute sur le fait que cet ancien 'ī ou 'Aīah arabe est le même que l'israélite / biblique 'Ēlōah / 'Ēlōhîm et le 'Aīah islamique. Tous ces noms dérivent de celui du dieu noir protosémitique découvert par Werner Daum et qui est, comme le note Julian Baldick, « identique au dieu suprême ou dieu unique des peuples de langue sémitique : le dieu du monothéisme biblique et islamique (505). »

Appendice : 'Aīlah n'est pas un dieu lunaire

Il est devenu de bon ton dans la littérature polémique chrétienne d'affirmer que le 'Almaqah de l'Arabie du Sud ancienne et donc le Allah de l'Islam était une divinité lunaire et par conséquent un « dieu païen » illégitime (506). Ces affirmations sont fondées sur une déformation des données, comme l'ont souligné des écrivains missionnaires chrétiens plus sérieux (507). S'il est vrai qu'il fut un temps où les milieux universitaires étaient d'avis que 'Almaqah était un dieu lunaire (508), des études plus récentes ont abandonné ce point de vue parce qu'il était fondé sur une prétention erronée. La tendance, qui remonte à Ditlef Nielsen au début du XXe siècle (509), à réduire l'ensemble de la religion arabe primitive à une triade de divinités de la nature (Vénus, la lune, le soleil) a été rejetée à juste titre, car trop simpliste et non étayée par les données actuelles (510). En ce qui concerne 'Almaqah ou 'Aïyah Muqah, l'historien arabisant Alfred F.L. Beeston confirme qu'« il n'y a rien qui indique qu'il ait eu des caractères lunaires » (511). « Selon l'opinion courante, ajoute Daum, 'Almaqah est un dieu-lune. Aucun document sud-arabe ne confirme cette opinion, qui s'appuie sur des parallèles avec la Mésopotamie » (512).

Bill Glanzman, professeur à l'Université de Calgary et à la Fondation américaine pour l'étude de l'homme, directeur des fouilles à Awwam, le soi-disant « Temple de la Lune », depuis quatre ans, rejette à juste titre cette désignation. Le journaliste international Joël Donnet ajoute : « Almaqah était le dieu principal des Sabéens... associé à la fertilité, à l'agriculture et à l'irrigation, il était représenté par un taureau et peut-être par un bouquetin. Il était également souvent associé à un croissant de lune, ce qui a conduit de nombreux archéologues – y compris Abdu Ghaleb et le Dr Abdullah Yusuf, le président de l'Organisation générale des Antiquités, des Musées et de la Maison des Manuscrits, à le qualifier de dieu-lune et donc à qualifier Mahram Bilqis de Temple de la Lune. Mais Bill Glanzman est en désaccord avec lui sur ce point, car il considère que la lune n'est qu'un des symboles de Almaqah et certainement pas le plus important, si l'on se fonde sur les nombreuses inscriptions du site retrouvées dans les années 1950 et les quatre dernières années de travaux de l'AOMS sur le terrain : « Jusqu'à présent, la lune n'est même pas mentionnée dans les textes et nous n'avons trouvé que quelques exemples du croissant de lune représentant Almaqah dans l'art. Nous trouvons très couramment le taureau (thawran) associé à Almaqah dans les inscriptions (c'est moi qui souligne – W.M.) (513). »

La nature de la divinité sabéenne 'Aïyah Muqah a été étudiée en détail par J. Pirenne (514) et G. Garbini (515) dans les années 1970. Ils ont démontré que les motifs liés à cette divinité – le taureau, la vigne et aussi la peau du lion sur une statue humaine – sont des attributs solaires et non des attributs lunaires. Le Taureau, en fait, a été associé d'abord avec le dieu solaire, en Mésopotamie et en Égypte (516) et ce n'est que plus tard, dans la Mésopotamie du IIIe millénaire avant notre ère, qu'il a été enrôlé au service de divinités lunaires (517). Les chercheurs s'accordent donc de plus en plus à reconnaître que cette divinité sud-arabe était plutôt un dieu solaire : « Almaqah était un dieu solaire masculin », affirme Jean-François Breton, chercheur au CNRS (518). Jacques Ryckmans en fait de même : « Jusqu'à récemment, Almaqah était considéré comme un dieu de la lune, sous l'influence d'une conception maintenant généralement rejetée d'un panthéon sud-arabe consistant en une triade exclusive : le Père Lune, la Mère Soleil... et le Fils Venus. Des études récentes soulignent que les symboles de la tête de taureau et

le motif de la vigne, qui y sont associés, sont des attributs solaires et dionysiaques et sont plus compatibles avec un dieu solaire, un consort de la déesse solaire (519).

Que la lune n'ait été qu'un des symboles d'Aïyah Muqah est un fait dont les polémistes chrétiens ne tiennent pas compte. Par exemple, Yoel Nathan, dans son *Moon-o-Theism : Religion of a War and Moon God Prophet*, cite la déclaration suivante de Wendell Phillip concernant le Temple d'Awwam qu'il a mis au jour : « Vers le haut du puits en pierre est un soleil circulaire surmonté d'un magnifique croissant de lune. » Lorsque le croissant de lune apparaît sur les temples de 'Aïyah Muqah, il est associé à l'orbe solaire, révélant ainsi la double nature de cette divinité (diurne et nocturne, lumineuse et sombre). Pourtant, Nathan conclut, avec Phillip et d'autres qui attirent l'attention sur cet orbe solaire et ce croissant de lune, que « cela suggère que Almaqah et Syn étaient des dieux lunaires et non des dieux solaires » (520). Comment l'association du soleil et de la lune peut-elle symboliser un dieu lunaire ? Il est clair qu'une telle conclusion est dogmatique plutôt qu'académique et naît sans aucun doute d'une volonté désespérée de faire de 'Almaqah une divinité lunaire à des fins polémiques.

III. Les Nabatéens et le culte d'Aïyah

Le culte précoranique d'Aïyah dans le nord de l'Afrabie n'était pas propre aux LiÈyān. Les précurseurs des Arabes musulmans – ethniquement et religieusement – dans le nord de l'Afrabie furent les Nabatéens (521), un ancien groupe d'Arabes du sud de la Jordanie, de Canaan et du nord de l'Arabie. Ils pourraient être originaires du sud de l'Arabie (522), même si, dans la tradition biblique comme dans la tradition islamique, ils sont considérés comme les descendants d'Ismaël et viennent du nord (523). Dans les mêmes sources, les Nabatéens sont « frères » des Qedar arabes noirs, Nabīt et Qedar y étant présentés comme les fils aînés d'Ishmael (524). Cependant, Ernst Axel Knauf affirme que les Nabatéens sortirent en fait de la tribu des Qedar (525). Ils apparaissent pour la première fois explicitement dans l'histoire dans les documents assyriens du VIIIe siècle avant notre ère dans la région de l'Irak et, plus tard, en 312 avant notre ère, en Syrie-Palestine. Les Romains annexèrent le royaume nabatéen au IIe siècle de notre ère. Comme les Qedar, les Nabatéens étaient une tribu noire. L'anonyme Akhbār al-Zaman (XIe siècle) classe les Nabatéens parmi les descendants de Canaan (fils de Cham) et affirme que « « Nabia » signifie « noir » (526). Al-Dimashqi (XIIIe siècle) aussi, dans son *Kītāb nukhbāt al-dahr fi#ajā'ib al-barr wa'l-baÈr*, mentionne les Nabatéens en même temps que les Coptes, les BrBr (Berbères) et les Sadan (noirs d'Afrique), parmi les descendants du noir Ham (527). L'anthropologue Dana Marniche explique : « ... à l'origine, (le) sens (du mot nabatéen) n'avait rien à voir avec le noir, mais, en raison de l'apparence africaine des Nabatéens... le mot en vint à signifier « noir ». Certains clans de bédouins des régions nabatéennes de Petra, Wadi Rum et d'autres régions de la Jordanie comme le Huwat'at (528)... qui affirment descendre des Nabatéens, sont toujours de couleur presque noire (529). »

Dans son étude sur la religion nabatéenne, John Healy remarque : « Les caractéristiques de la religion ... nabatéenne semblent préfigurer des idées religieuses qui devinrent beaucoup plus importantes dans l'islam (530). » Sans doute, le culte (pré- et postcoranique) d'Aïlāh à La Mecque est à de nombreux égards une continuation ou au moins une forme apparentée du culte de Petra, la capitale nabatéenne. Les Nabatéens n'étaient pas de simples « polythéistes », mais honoraient une paire de divinités : un dieu suprême et son épouse. Toutes les autres divinités leur étaient subordonnées.(531). D'après les documents épigraphiques, il est clair que le dieu était la divinité suprême des Nabatéens (532).

Qui est cette divinité suprême ? Elle est appelée dans les inscriptions Dhu 'l-Sharā (وَذِ شَرَّا), mais ce n'est pas un nom divin, ce n'est qu'un nom de lieu (toponyme), une épithète qui signifie « Celui qui est des Shara (montagnes) », la chaîne de montagnes autour de Petra et l'ancienne patrie des Edomites bibliques et le domaine de Yahvé (Nombres 33, 42-43) (533). Les toponymes sont communs dans l'ancienne tradition sémitique, où ils remplacent fréquemment et dissimulent le véritable nom de la divinité (534). Dans ces conditions, « les chercheurs se sont attachés à découvrir le véritable nom de ce dieu suprême (535). » Il a été suggéré que le nom du dieu est Ru a, (536), ou même A # ara (537), mais les arguments à l'appui de ces deux hypothèses ne sont pas solides (538). « Il est plus que probable que Dushara est nommé simplement « 'Ih' », « le dieu » par excellence » (539). En d'autres termes, comme l'a souligné F.V. Winnet, « « Dieu » se dit Allāhā en nabatéen » (540), car « Allah... entre en composition dans de nombreux noms de personnes chez les Nabatéens » (541). Alors que les noms théophores en Dhu 'l-Shara sont rares, les noms en 'Aïlāh prédominent, comme Yahballāhā, « Allah a donné » et Itallāhā, « Allah est » (542). Le dieu suprême de ces Arabes noirs du Nord était donc Aïlāh (543) et sa figure féminine était Allāt, également appelée al#Uzza (544). Quelle est la nature de ces divinités nabatéennes, Aïlāh (Shara'l Dhu) et Allāt ? Elles étaient clairement anthropomorphes (545) et adorées sous une forme à la fois aniconique et iconique. (anthropomorphique) (546). S'il est vrai que les conventions iconiques avaient été empruntées à la tradition hellénistique et que les statues anthropomorphes représentent une interpretatio graeca, il s'agissait seulement d'un vernis grec sur une tradition anthropomorphique sémitique (547). Le Aïlāh dont les Nabatéens vénéraient l'image (Shara'l Dhu) était, comme l'a bien dit Nelson Glueck, une divinité orientale hellénisée.

L'hellénisme irrésistible de leur époque influença toutes les formes d'expression et fut modifié à son tour par le propre caractère oriental des Nabatéens. « La plupart des dieux et des déesses (des Nabatéens), dans la dernière phase de leur civilisation, semblent à première vue avoir été complètement inspirés par ceux de la Grèce, mais un examen plus attentif révèle des caractéristiques fondamentales qui sont incontestablement sémitiques... Ils choisirent ... de façonner leurs dieux essentiellement en accord avec leurs loyautés traditionnelles, leurs convictions religieuses et les diktats de leurs origines et de leur l'environnement, quand bien même ils furent influencés par des facteurs culturels et des exemples d'origine non-sémitique. Ils préféraient leurs dieux, aussi modifiés qu'ils aient pu être par des influences hellénistiques (548)... » (c'est moi qui souligne – W.M.) En d'autres termes, même si les statues ultérieures reflètent des conventions hellénistiques, la divinité anthropomorphique

n'en était pas moins authentiquement sémitique. Le Aïlāh nabatéen (Dhu'l-Sharā) était, comme ses prédecesseurs, une divinité solaire et aquatique. Il avait deux animaux tutélaires : un aigle aux ailes déployées, signe de son caractère solaire (549) et un taureau, signe de sa nature chthonienne / aquatique (550). Si ses temples avaient une orientation solaire (551), ils étaient bâtis près de cours d'eau (552). Ces deux attributs (aigle / taureau) indiquent que, comme Aïlah Muqah en Arabie du Sud, An-Enki en Mésopotamie et Rah en Égypte, le Aïlāh nabatéen (Dhu 'l-Sharā) est l'oppositorum coniunctio. Avant que les Nabatéens, suivant la convention hellénistique, n'eurent commencé à représenter leurs divinités par des statues anthropomorphes, ils représentaient Aïlāh (Dhu 'l-Sharā) par une pierre rectangulaire noire (553), un bâton (de Bet'El, « maison-de-Dieu »), qui était considéré comme « le contenant du dieu » (554). Allāt / al#Uzza était « la divinité des sources et de l'eau, comme il sied à une déesse de la fertilité » (555). Elle était la « Mère des dieux » (556) et même la mère de Aïlāh (Dhu 'l-Sharā) (557).

Certains aspects du mythe nabatéen de Aïlāh et Allāt se laissent voir dans l'actia dusaria, le festival qui avait lieu en son honneur à Petra. Selon l'écrivain chrétien du IVe siècle Épiphane (Contra Haeres., LI, 22, 9-12), évêque de Salamine à Chypre, les Nabatéens célébraient le 6 janvier une fête en l'honneur de la naissance virginal de Aïlāh (Dhu'l-Shara) (558). Le nom qu'Épiphane donne à la vierge (Xααβου, Kaabu) qui l'enfanta a été associé à l'arabe ka#ba, « cube » (de l'arabe ku#ba, ka#iba) (559). Il rapporte que ces festivals avaient lieu à Petra, Elusa et Alexandrie. Épiphane donne des détails sur le festival d'Alexandrie et indique que le festival de Petra y ressemble (560). Il y avait un pèlerinage au temple, consacré à la vierge, de Petra, pour célébrer la naissance de Aïlāh (Dhu 'l-Sharā), dont on croyait qu'elle avait eu lieu le 25 décembre, le jour du solstice d'hiver (561).

Dans ce festival en l'honneur de la Vierge engendrant le dieu, l'image d'un bébé était sortie du temple et saluée par les fidèles aux cris de « la Vierge a engendré ! ». L'image du dieu / bébé faisait sept fois le tour du sanctuaire et était ensuite enfouie de nouveau dans le sol. Jan Retsö résume le mythe qui est sans doute associé à ces deux divinités : « Le culte de la jeune déesse donnant naissance à un enfant divin qui est la personnification de l'étoile du matin fait partie d'un ensemble d'idées religieuses courantes en Méditerranée orientale dans l'antiquité. Isaac d'Antioche rapporte que les femmes des « fils de Hagar » (les Arabes) vénérent « l'étoile », kawkabtā. Il nous apprend également que les Sarrasins de Elusa adorent Lucifer, le fils de Vénus. Selon Jérôme, en hébreu, il est appelé Chocab, « étoile ». Son nom est une traduction latine du grec phosphorus, « porteur de lumière »... Les anciens monuments épigraphiques attestent abondamment la personnification de l'étoile du matin par un dieu, appelé en latin bonus puer phosphorus, « le bon garçon, le porteur de lumière ». Il est donc probable qu'Isaac d'Antioche se réfère également au culte d'un nouveau-né qui personnifie l'étoile du matin. L'étoile, kawkabtā, serait donc la divinité masculine, Dusares / Dioysus / Phosphorus / Eōsphoros / Lucifer et non la divinité féminine (#Uzza) Aphrodite. La forme féminine du mot appartient à la grammaire syriaque et non à la mythologie arabe. Contrairement à ce que supposaient auparavant les chercheurs, il est aujourd'hui clair qu'il n'existe aucune preuve définitive d'une identification de l'étoile du matin à la divinité féminine de l'Arabie (562). »

Le Aïlāh (Dhu 'l-Sharā) des Nabatéens était une divinité solaire / astrale né de la vierge « nuit », métaphore de la matière aquatique noire féminisée du monde pré-cosmique. Selon Retsö, « Cette mythologie et ce culte dans la religion sémitique sont très anciens » (563). Le culte de Petra présente une remarquable analogie avec le culte mequois : Aïlāh et Allāt, la ka#ba féminisée, la pierre noire et la septuple circumambulation préfigurent ces aspects du culte de Aïlāh à La Mecque. Il peut exister une certaine relation entre les Nabatéens de Pétra et les Quraysh de La Mecque (564).

Les éléments de ce culte – le symbolisme aquatique du taureau et le symbolisme solaire de l'aigle, la figure féminine, associée à la fois à l'eau et à la « maison » de la divinité masculine, la pierre noire, le mythe du dieu né de sa mère / son épouse aquatique – peuvent désormais tous être compris dans le contexte de la « nouvelle religion » levantine de l'épipaléolithique / du néolithique.

Chapitre V : L'islam avant MuÈammad

I. De Pétra à la Mecque : le culte précoranique de la Ka#ba

La religion de l'Afrabie, en particulier à La Mecque avant le mouvement de MuÈammad au VIIe siècle de notre ère, est souvent qualifiée de barbare, idolâtre et polythéiste, de religion – pour reprendre le terme qu'emploient les auteurs musulmans pour décrire l'état spirituel des Arabes de la période précoranique – de Jahili, d'« ignorants ». Des études critiques plus récentes ont démontré que cette caractérisation est inadéquate et en fait inexacte. Il est vrai qu'il ait fait mention dans des inscriptions assyriennes du VIIe siècle avant notre ère d'idoles de « six dieux arabes » capturées par Sennachérib à Duma (nord-ouest de l'Arabie) (565). Mais ni ces multiples divinités, ni leurs idoles ne confirment la caractérisation de l'Afrabie préislamique qui a cours dans les milieux musulmans. Javier Teixidor, dans son étude de centaines d'inscriptions sémitiques du Proche-Orient du 1re millénaire avant notre ère et des époques ultérieures, a fait la preuve d'un « monothéisme païen » dans l'Afrabie (566). Selon Teixidor, le polythéisme n'y était pas absolu. Il conviendrait de parler plutôt de croyance en un dieu suprême, 'I, auquel étaient subordonnées d'autres divinités. Certaines de ces divinités secondaires étaient apparemment membres de l'assemblée divine d »I (567). Selon Hérodote, les Arabes du Ve siècle avant notre ère ne vénéraient que deux divinités suprêmes, un dieu et une déesse (III, 8). Origène, l'apologiste chrétien et père de l'Eglise du IIe-IIIe siècle de notre ère, dans son Contre Celse (5, 37) nota également que les Arabes adoraient cette paire de divinités, car « en elles le masculin et le féminin sont glorifiés » (568)? Les inscriptions montrent que cette divinité masculine et cette divinité féminine des anciens Arabes étaient Aïlāh et Allāt.

Ces deux divinités furent adorées durant cette période sous la forme d'une pierre sacrée, appelée bétyle (nußub), terme dérivé de l'ouest-sémitique bêt'ēl, « maison de Dieu ». Cette désignation indique que la pierre elle-même n'était pas un objet de vénération, mais était plutôt « la résidence du dieu, ou plutôt... le lieu dans lequel le dieu était incarné » (569).

Clément d'Alexandrie, au IIe siècle de notre ère, rapporte, tout comme son contemporain Maximus Tyrius (Sermon, 38), que les Arabes vénéraient leur dieu sous la forme d'une pierre (Protreptika, IV, 46, 1). C'est durant cette même période (IIe siècle) que nous trouvons des preuves de l'existence du temple cubique de la Mecque, la Ka#ba, dans lequel se trouvait sans aucun doute la pierre cubique. Ptolémée (Géographie, VI. 7) écrit, à la place de La Mecque, « Macoraba », terme qui dérive probablement du sud-sémitique « mikrāb », « temple ». Selon le sémitisant Ardent J. Wensinck, « on peut en conclure que la Ka # ba existait déjà au IIe siècle de notre ère » (570). Il apparaît qu'elle existait des siècles plus tôt. L'historien grec du 1re siècle avant notre ère, Diodore de Sicile, fait allusion à la Ka#ba et note qu'elle était « respecté de tous les Arabes » (571). La pierre et le temple cubique, sans être propres aux cultes arabes, étaient des caractéristiques authentiques des cultes sémitiques.

« Les représentations abstraites de divinités sous la forme d'un carré ou d'un cube étaient courantes dans le Proche-Orient sémitique (préhellénique). C'était le culte du bétyle, ou de la pierre, le point focal des nombreux temples qui n'étaient pas soumis à des influences classicisantes... En effet, l'ancienne idée sémitique du cube sacré culmine dans le centre actuel du culte sémitique : la Ka#ba... à La Mecque » (572).

Wensink a souligné que le sanctuaire de la Mecque « possédait à un haut degré les qualités habituelles d'un sanctuaire sémitique » (573). La pierre était souvent une pierre noire et une étude importante de Hildegard Lewy sur les anciens cultes de Jérusalem et de La Mecque nous en apprend la raison (574). Selon Lewy, une ancienne tradition sémitique – à partir de laquelle évoluèrent les cultes de Jérusalem et de La Mecque – était centrée sur une pierre noire qui était en même temps considérée comme un symbole des eaux inférieures et une partie du corps, faite à partir de ces eaux, d'une divinité. Cette pierre, par le biais de laquelle était vénérée la divinité, était abritée dans un temple ou un sanctuaire cubique recouvert de rideaux noirs. La « noirceur » de cette divinité et son culte conduisirent à l'associer à la divinité astrale Saturne, la « planète noire » (575a), dont le temple était une pierre noire, qui était elle aussi recouverte de rideaux noirs et qui abritait une pierre noire représentant la divinité (575b) ou une statue anthropomorphe de la divinité taillée dans une pierre noire (576). Al-Mas#Adi (†.956) (577) et al-DimasqÊ († 1327) (578) rapportent tous deux, comme le fait le Dabistān-i Mazāhib (579), que la Ka#ba était identifiée au culte de la divinité noire Saturne. Mais c'est sans doute la divinité noire de l'Afrabie ancienne à laquelle était consacré le culte mequois. Le sanctuaire et la pierre le confirment.

Le sanctuaire : à l'origine, la Ka#ba fut construite énigmatiquement dans un oued, le Baan Makka. En tant que telle, « (l')histoire de la Ka#ba est une succession d'inondations dévastatrices » (580). Conscients des effets destructeurs des inondations, pourquoi les Afrabes choisirent-ils un oued comme site de leur sanctuaire le plus sacré ? Le témoignage de Werner Daum suggère la réponse : « La Ka#ba est un des sanctuaires de l'ancienne religion arabe de l'eau et de la fertilité », à savoir la religion de l'ancien dieu noir afrabe (581). » Dans le sanctuaire était apparemment un puits sacré dont les eaux étaient associées aux eaux primordiales des enfers (582).

La Ka#ba à la Mecque a deux caractéristiques particulières qui semblent s'exclure mutuellement : d'une part, elle était connue sous le nom de baytullah ou « Maison d'Allah », mais, d'autre part, elle fut constamment – de l'époque précoranique à l'époque postcoranique – féminisée (583). Le sanctuaire est habillé comme une « mariée » et les Mecquois l'appelaient même al-bunayya, « la petite fille ». Le fait de n'avoir pas compris ces deux caractéristiques dans leur contexte – le contexte de l'ancienne religion afrabe du dieu noir – a créé beaucoup de confusion et engendré beaucoup de désinformation. On ne peut pas dire que le culte de la Ka#ba était centré sur le culte d'une déesse que de pauvres patriarches arabes remplacèrent ensuite par une divinité masculine, Allah (584). Ce culte présenta toujours des aspects masculins et féminins. Comme l'explique Robert Eisler dans son *Weltenmantel und Himmelszelt*, « La maison est une divinité féminine, ou... la divinité féminine est appelée l'habitation, la résidence (d'un dieu masculin)... Cette explication ... vaut pour la Ka#ba. . Parce que, à l'intérieur de celle-ci, la pierre sacrée du dieu lunaire Hubal fut érigée (585)... En ce qui concerne l'Arabie, la Syrie et les pays de l'Euphrate, nous avons une série de témoignages directs sur le culte indépendant de la maison sainte, celui, comme l'explique ci-dessus Hommel, d'Astarté = Ašritu = « maison, temple, résidence » ... Ainsi, nous lisons dans une liste de cultes païens arabes dressée par Abou l'Farad : « Les Himyarites adoraient Sams, le soleil, les Beni Kinanah la lune, les Tašm l'étoile Al Debaran, les Lakhm et les Dshorhom la planète Jupiter, les Tay le Canobos, les Kays l'étoile Sirius, les Asad Mercure et les Takiff un petit temple dans le nord de Mahlak, qui s'appelle Allât. » L'expression est tout à fait claire et dit en langage clair que le petit temple tribal, le Baitan, était appelé 'l-Lât, « la déesse »... (586) »

Nous avons déjà examiné l'importance de la féminisation du temple carré de la divinité masculine : le temple, ou « maison », carré représente le corps matériel immanent de la divinité masculine, un organe composé de la matière primordiale aquatique noire personnifiée par une déesse. Le temple, appelé Allât (la déesse), est baytullah, « la maison de Aïlāh », car, dans celle-ci (la maison / la déesse), il réside. En d'autres termes, l'image de la divinité masculine assise sur un trône dans un sanctuaire carré ou rectangulaire est une image symbolique de son incarnation dans un corps noir. Ceci est confirmé par la présence de la pierre noire et son rôle central dans le culte.

Al-Hajar al-Aswad : la pierre noire de la Ka#ba, comme l'a bien montré Lewy, doit être comprise dans le contexte plus large du culte sémitique des pierres : « la Pierre Noire... était considérée comme... une partie du corps d'un grand dieu... Sous la forme d'une météorite noire, une partie du corps astral de la divinité pouvait être vue en tout temps par la congrégation (587)... » Comme cette pierre était associée à l'eau, nous devons donc penser à un corps divin aquatique. Alors que le sanctuaire est féminisé et donc identifié à la déesse, la pierre à l'intérieur du sanctuaire est identifié à la divinité masculine, Aïlāh (588). Ceci est indiqué explicitement dans une tradition musulmane selon laquelle al-Zubayr, chargé de reconstruire la Ka#ba, faisait des fouilles dans le al \ ijr, quand il trouva une pierre sur laquelle était inscrite : innṣnÊ Aïlāh DHA Bakka, « Je suis Aïlāh, Seigneur de Bekka. » (589).

Le lien entre la couleur noire de la pierre et la couleur noire de la divinité est suggéré, si ce n'est confirmé, par la tradition du guerrier Khâlid b. al-Walid († 642) qui fut envoyé par MuÈammad détruire le sanctuaire de la déesse al#Uzz§. Al#Uzz§, « la Toute-Puissante », dont le culte était établi à Nakhlah, à l'est de La Mecque vers al • §'if et qui était la plus grande idole des Quraysh, la tribu de MuÈammad. Elle était flanquée de All§t et de alMan§t et elles étaient toutes trois considérées par les Mecquois comme les « filles de Aïlāh. 'Al#Uzz§ était adorée sous la forme d'une pierre cubique noire et de trois arbres sacrés. Lorsque Khâlid arriva au sanctuaire de la déesse à Nakhlah, un des prêtres de celle-ci était dehors. Soudain, une femme noire, les cheveux épars, sortit du sanctuaire et le prêtre lui cria : « Ô al#Uzz§, sois courageuse » (590). Khâlid aurait d'abord été saisi de terreur, aurait ensuite repris son sang-froid, avant de lui couper la tête. Après qu'il eut rendu compte de sa mission à MuÈammad, celui-ci dit : « Elle (la femme noire) était al#Uzz§. Mais elle n'est plus. » Al#Uzz§, la « fille » et probable « épouse » de Aïlāh était donc considérée comme une femme noire et représentée par une pierre noire. Si l'on considère que les trois « filles » d'une divinité masculine reflètent la nature même de cette divinité (591), cette conception d'une al#Uzz§ noire jette une certaine lumière sur la conception populaire de Aïlāh.

II. L'islam précoranique

« De l'ancienne religion d'Arabie l'islam a tiré un festival, un sanctuaire et un dieu. Le principal festival païen de la Mecque, avec sa pierre sacrée, vit toujours dans le grand pèlerinage annuel de La Mecque. Il est encore aujourd'hui le lieu saint de tous les mahométans. Et le principal ancien dieu arabe vit toujours dans le dieu de l'islam. Dans le Coran, il est toujours mentionné comme le principal ancien dieu. Et cet Allah préislamique nous apprenons maintenant à mieux le connaître par les inscriptions. Il porte le même nom que dans le Coran. »

Ditlef Nielsen, Der Gott Dreieinige.

Le culte de Alīlāh, centré sur une pierre noire et associé à un sanctuaire cubique, la Ka#ba, faisait partie de la religion afrabe longtemps avant la naissance de MuÈammad b.#Abd Alīlāh au VIe siècle en Arabie. Nous le trouvons à Petra et à La Mecque. Joseph Henninger a bien décrit la religion précoranique à la Mecque à la veille de la naissance de MuÈammad : « Voici donc les éléments de cette religion : Allah, créateur du monde, seigneur suprême et incontesté, mais relégué au second plan dans la vie cultuelle et pratique du peuple ; ensuite, manifestations d'un polythéisme rudimentaire, plusieurs divinités astrales... et divinités atmosphériques... enfin, les ancêtres et les djinns, ces derniers ayant plus d'importance dans le système de croyance que dans le culte (592). »

Le « monothéisme païen » qui caractérise la religion sémitique arabe au moins depuis le Ier millénaire avant notre ère était devenu de plus en plus confus, en particulier à La Mecque, à l'époque qui précédait le prophète. Alors que Alīlāh était toujours reconnu comme le dieu créateur suprême et les autres divinités toujours considérées comme ses subordonnées, celles-ci prirent de plus en plus d'importance dans la vie des Mecquois et Alīlāh en perdit en conséquence. Ce qui, d'un point de vue théologique, scandalisait les partisans du Qur'ṣn, ce n'était pas le polythéisme pur et simple, mais l'« associatiosme ». Différents attributs de Alīlāh avaient été personnifiés et exaltés, invoqués à la place du dieu lui-même ou « associés » à lui dans la prière. C'est la situation que trouva MuÈammad et qu'il entreprit finalement de changer (il n'avait pas été le premier). Comme l'explique J. Waardenburg, « (D)es croyants égarés, ou mushrikān (« associateurs »), avaient substitué au culte du dieu suprême des cultes particuliers de ses noms et attributs et en avaient fait des entités indépendantes, comme les « filles d'Allah » ou d'autres divinités encore » (593).

La nature de la religion arabe antérieure au mouvement de réforme de MuÈammad est admirablement expliquée dans deux études sur la talbiyāt précoranique (sing : talbiya), ou invocations rituelles, de S.M. Husain et M.J. Kister (594). La talbiya est l'invocation / prière faite par les pèlerins du Hadj à la Ka#ba. La talbiya actuelle est la suivante : « Me voici devant Toi, ô mon Dieu ! à Toi appartiennent la louange, la grâce, la puissance ; Tu n'as pas d'associés. »

Les tribus « païennes » prémuÈammadiennes qui faisaient le pèlerinage avaient une formule similaire à celle de la talbiya : « Me voici devant Toi, ô mon Dieu ! à Toi appartiennent la louange, la grâce, la puissance ; Tu n'as pas d'associés, sauf celui qui est Ton associé ; il est à Toi et tout ce qu'il possède est à Toi »

MuÈammad emprunta sa talbiya aux païens – en particulier la talbiya des Banā Ash#ariyyān – et lui donna un caractère monothéiste (595). Cette talbiyāt précoranique éclaire de manière significative la

religion des tribus auxquelles prêchait le Prophète. Bien que chaque tribu eût son idole, qu'elle associait à Aïlāh, elle reconnaissait encore la suprématie de Aïlāh sur son idole tribale. Les Qays#Aylṣn, par exemple, dans leur talbiya, admettaient être avec leurs idoles dans une relation d'humble soumission à al-Rahman, le Miséricordieux. Les Banā Thaqif demandaient pardon à Aïlāh pour leurs péchés et reconnaissaient que leurs déesses, Allṣt et al#Uzzṣ, étaient entre les mains de Aïlāh et lui obéissaient docilement (596). Kister explique : « Les talbiyṣ reflètent les idées des tribus sur le dieu suprême ainsi que leur perception de la relation entre les dieux mineurs et le dieu suprême ... les tribus (de la Jṣhiliyya) avaient évidemment leurs dieux... Elles croyaient cependant en un dieu suprême, dont la Maison était à La Mecque. En pèlerinage à la Mecque, elles s'adressaient au dieu qui détenait la suprématie sur les dieux tribaux... Les tribus de la Jṣhiliyya ne peuvent pas être considérées comme purement et simplement polythéistes ; elles étaient mushrikān, c'est-à-dire que, même si elles admettaient l'existence et l'autorité d'un dieu suprême, elles l'associaient à d'autres divinités (597). »

Particulièrement importante est la talbiya de la tribu noire des Banā \ imyar (598). Ils y soulignent qu'ils s'adressent à Aïlāh au nom de leurs rois qui sont pieux et s'abstiennent du péché à cause de l'islam (tanazzuhan wa-Islam). Ici, le mot « islam » signifie probablement « dévotion exclusive à un seul dieu (Aïlāh) » (599). Le culte tribal précoranique de Aïlāh était même appelé « islam », au moins par certaines tribus.

Les chercheurs, qu'ils soient musulmans ou non-musulmans, reconnaissent que Muḥammad ne fut pas un innovateur : la quasi-totalité du système religieux qui lui est associé est une reprise de la religion « païenne », ou mieux « kouchite », de la période précoranique. Abu al-Fidā, dans son Tawarikh al-Qadimah (p. 180), le confirme : « Les Arabes de l'époque de l'ignorance avaient des usages qui ont été adoptés dans la charia (la révélation islamique)... ils ... allaient en pèlerinage (Hajj) à la Maison (la Ka#ba) et se rendaient aux lieux consacrés, portaient le Ihrām et accomplissaient l'• awwāf (circumambulation autour de la Ka#ba), courraient (entre les collines Al'afā et al-Marwah), s'arrêtaient à toutes les stations et jetaient des pierres... au diable dans la vallée de Mina... »

Que la religion pré-coranique de la Mecque ait compris le Hajj (pèlerinage), c'est ce qui a été bien établi, malgré l'affirmation ridicule et injustifiée (et injustifiable) de Walter Williams, selon laquelle « (c)e fut Ibn Al-Arabi (au XIIIe siècle) qui créa le rituel du Hajj de la Mecque, un état mental imaginaire » (600). Comme l'explique Jacques Ryckmans, les modalités du pèlerinage rituel islamique étaient observées dans la période précédent Muḥammad.

Dans toute l'Arabie préislamique, les « trêves de Dieu » permettaient aux gens de faire en toute sécurité leurs pèlerinages annuels aux sanctuaires importants. Les rites incluaient des purifications et le port de

vêtements rituels, l'abstinence sexuelle, la défense de verser le sang et la circumambulation (ãawāf, Dawar) autour de l'objet sacré ; ils se concluaient par l'abattage d'animaux, qui étaient consommés dans des fêtes collectives. Ces pratiques forment toujours toujours le noyau du pèlerinage islamique de la Mecque. Les sources nabatéennes, liÈyānites et sabéennes classiques mentionnent les pèlerinages (601). Les conditions de la pureté rituelle, si caractéristique de la pratique rituelle islamique, y sont mentionnées. Outre des textes sud-arabes reconnaissant des infractions à la pureté rituelle, les informations fournies par les sources classiques et la tradition musulmane sur les coutumes préislamiques contribuent à esquisser un ancien code arabe de la propreté rituelle similaire à celui du Lévitique et de la jurisprudence musulmane. Certains islamologues, qui n'ont pas connaissance des matériaux épigraphiques préislamiques arabes, ont attribué à tort le code islamique de la propreté rituelle (ãahārah) à une influence juive sur l'islam de Médine (602).

Ainsi, W. St. Clair Tisdall a conclu à juste titre que « l'islam a emprunté aux Arabes des temps plus anciens, non seulement Allah Ta'ala et le respect de la Pierre Noire et de la Kaaba, mais aussi de nombreux autres éléments. Il n'est pas exagéré de dire que la plupart des rites religieux et des cérémonies qui prévalent aujourd'hui dans le monde mohamméden sont identiques à ceux qui étaient pratiqués en Arabie depuis la plus haute antiquité » (603).

Le mouvement de MuÈammad ne fut donc pas un « nouveau mouvement religieux », mais un mouvement de réforme (604). Son intention était de débarrasser l'ancien culte de AÏlāh, déjà appelé « islam » dans certains cas (605), des innovations qu'y avaient introduites des étrangers. Comme le confirme Cheikh Anta Diop, le mouvement de MuÈammad continua, en la réformant, l'ancienne religion afrabe (kouchite) : « la religion (de l'ancienne Arabie) était d'origine kouchite ... Elle resterait la même jusqu'à l'avènement de l'islam ... tous les éléments nécessaires à l'épanouissement de l'islam étaient en place plus de 1000 ans avant la naissance de Mahomet. L'islam apparaît comme une purification du sabéisme par le Messager de Dieu (606). »

On ne peut donc pas dire que MuÈammad introduisit une nouvelle religion, l'islam, sur la scène arabe. Personne ne l'a mieux dit que Philip Hitti : « L'Islam ... dans sa forme originale est la perfection logique de la religion sémitique (607). » De même, Frederick Max Müller, fondateur de la discipline des religions comparées, a correctement perçu la situation et déclare dans son étude intitulée Semitic Monotheism : « Le mahométisme ... est une religion sémitique et son noyau est profondément monothéiste. Mais Mohammed a-t-il inventé le monothéisme ? A-t-il même inventé un nouveau nom pour Dieu ? Pas du tout. Son but était de détruire l'idolâtrie des tribus sémitiques de l'Arabie, de détrôner les anges, les djins, les fils et les filles qui avaient été associés à Allah et de restaurer la foi ... en un seul Dieu.(608). »

III. MuÈammad, la Ka#ba et le culte du dieu noir

Nous avons toutes les raisons de penser que le culte de la #ba Ka avait la même signification pour le prophète MuÈammad que celle qu'il avait auparavant, moins l'idolâtrie excessive : c'était le centre du culte du dieu noir, Aïläh. Comme l'affirme Lewy dans son étude sur le culte du dieu noir à La Mecque et Jérusalem, « la Pierre Noire... était considérée comme... une partie du corps d'un grand dieu... (S)ous la forme d'une météorite noire, une partie du

corps astral de la divinité était visible à la congrégation en tout temps ... Il n'y eut... pas de rupture avec l'ancienne religion de la Mecque, lorsque Mohammed ... plaça le Hajar al-Aswad dans un endroit où les fidèles pouvaient le voir et l'embrasser... Il convient de rappeler que, avant de faire ... de la Ka#ba la qibla {la direction de la prière}... Mohammed ordonna à ses disciples de prier le visage tourné vers le rocher sacré de Jérusalem. Pour bien comprendre l'importance de cette instruction, il faut garder à l'esprit que la qibla est un prolongement de la croyance ... que l'homme ne peut adresser ses prières qu'à un être qu'il peut voir (609)... en priant ... l'adorateur tournait les yeux, soit vers l'astre lui-même, soit, en son absence, vers la pierre ou la statue le représentant sur terre. Si, cependant, il ne se trouvait pas dans la ville où une pierre sacrée, supposée être une partie de corps astral de la divinité, pouvait être vue par la congrégation, il tournait quand même ses yeux dans la direction de ce sanctuaire, étant entendu que, après avoir vu et inspecté le corps de la divinité à l'occasion du pèlerinage annuel, il l'avait visualisé et pouvait ainsi lui adresser sa prière d'un endroit ou d'une localité éloigné (610). »

Ce que nous disent les sources de la relation de MuÈammad avec Al-Hajar al-Aswad, la Pierre Noire, est tout aussi suggestif. On sait qu'il tournait autour de la Ka#ba à dos de chameau en s'exclamant, un bâton pointé vers la Pierre Noire : « AïlähAkbar (Aïläh est le plus grand) (611). » Il fut vu toucher la pierre avec un bâton, puis embrasser le bâton. Selon #Abd Al-Sh b.#Umar, fils du deuxième calife, MuÈammad touchait la pierre noire, l'embrassait et pleurait longtemps. Il aurait dit à #Umar « O #Umar : « c'est ici que l'on doit verser des larmes. » Les sources n'expliquent pas pourquoi cette relation avec la Pierre Noire provoquait en lui une telle tristesse (612), mais elles indiquent clairement qu'il y avait quelque chose d'intime, de profondément émotionnel, dans l'association que le Prophète établissait entre la Pierre et Aïläh. À cet égard, il convient de citer un célèbre hadith du Prophète : « La (pierre de la) Ka#ba est la Main Droite de Aïläh et avec elle il serre la main de ses serviteurs comme un homme serre la main de son ami (613). » « Main Droite » semble être ici une synecdoque. Dans l'histoire du symbolisme religieux, la main symbolise un émetteur d'énergie spirituelle et physique (614). C'est une bonne description du corps noir secondaire que le dieu créateur se fait pour être en mesure de transmettre sa luminosité divine à la terre sans la brûler. En outre, certains vestiges nabatéens suggèrent que la Pierre Noire comme Main Droite de Aïläh représente effectivement Aïläh. Une main de marbre représentant le dieu (615).a été trouvée dans le adyton (sanctuaire) du temple dédié à Aïläh (Dhu 'l-Sharâ).de Qassr el-Bint à Petra.

La Pierre Noire est située à l'angle sud-est de la Ka#et c'est précisément au sud-est que le soleil se lève – renaît – en hiver. Cela n'est pas sans rappeler le rituel nabatéen qui était célébré à la Ka ba # de Petra en l'honneur de la naissance de la divinité aquatique / solaire Allah (Dhu 'l-Sharā), représentée par une pierre noire ; rituel qui comprenait des pratiques semblables à celles qui étaient associées à la Pierre Noire mequoise (islamique), comme les sept circumambulations. Dans le rituel de Petra, selon Épiphanie, Allah (Dhu 'l-Sharā) est représenté comme un bébé, le soleil / fils nouveau-né de la vierge. Dans ce contexte, nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer que l'enceinte argentée de la Pierre Noire de la Ka#ba mequoise a la forme d'une vulve dilatée et que la pierre elle-même ressemble à la couronne du dieu noir nouveau-né. Il est vrai que cette enceinte argentée qui nous frappe tellement par sa ressemblance avec une vulve dilatée n'était pas là à l'époque de MuÈammad. C'est l'anti-calife #Abd Allsh b. al-Zubayr († 692) qui le premier cercla la pierre de bagues en argent ; un de ses successeurs l'entoura d'un cadre en argent. Pourtant, ce rappel visuel de l'ancien motif sémitique de la mère noire donnant naissance au dieu noir est étonnant. Pour citer de nouveau Warwick Ball, « l'ancienne idée sémitique du cube sacré culmine dans le centre actuel du culte sémitique : la ka#ba... à la Mecque » (616).

IV. MuÈammad et la réforme de l'islam

La révolte monothéiste contre l'idolâtrie et l' « associationnisme » arabe ne commença pas au VIIe siècle avec MuÈammad (617). Un certain nombre d'inscriptions du IV-Ve siècle indiquent qu'un changement radical dans le domaine religieux se produisit à l'époque en Arabie du Sud : l' « associationnisme » céda la place à un monothéisme centré sur une divinité appelée simplement RaÈmânân, « le Très Miséricordieux ». Ce monothéisme arabe précoranique semble n'être ni d'origine juive ni d'origine chrétienne.(618). Le chrétien orthodoxe Sozomène (écrivant. v. 443-450) qui savait que les premiers Arabes observaient les mêmes coutumes monothéistes que les Hébreux de l'époque prémosaïque, mais que, au fil du temps, ils succombèrent à l'idolâtrie de leurs voisins, rapporte que, à son époque, certains Arabes du Nord rejetèrent cette idolâtrie et revinrent au monothéisme.(619). Patricia Crone a reconnu la portée de ce témoignage pour la tradition islamique : « Ce que nous apprend Sozomène est que, au Ve siècle, les Arabes s'étaient accoutumés à l'idée qu'ils étaient à l'origine des monothéistes abrahamiques, au moins dans la zone de Gaza (a QurashÈ matjar) et que certains d'entre eux réagirent en devenant ce que la tradition islamique appelle des ÈanÈfs (620). »

Les Èunafâ (sing. Èanif), qui vivaient disséminés dans les zones urbaines – La Mecque, Yahtrib (Médine), • àif, etc. – adhéraient à un monothéisme non-idolâtre, appelé Èanifiyya, longtemps avant que MuÈammad n'entre sur la scène. Comme l'a noté Tisdall, « Mohammed ne fut pas le premier parmi les siens à être convaincu de la folie et de l'insignifiance de la religion populaire des Arabes de l'époque et à

vouloir la réformer. Quelques années avant son avènement comme prophète... un certain nombre d'hommes s'étaient levés à Médine, à •âif et à La Mecque... pour rejeter l'idolâtrie et le polythéisme du peuple... les hommes en question étaient déterminés à rétablir le culte du Dieu Très-Haut (Allah Ta'ala) en abolissant, non seulement le culte des divinités inférieures, qui l'avaient presque complètement supplanté, mais aussi les pratiques les plus immorales de l'époque (621)... »

Les Èunafā 'rejetaient l'idolâtrie, ne buvaient pas de vin et ne consommaient pas d'aliments sacrifiés à d'autres dieux que Allah, faisaient des ablutions et évitaient les femmes pendant leurs règles (622). L'existence de ces monothéistes arabes avant MuÈammad est attestée (623).

Les Èunafā incarnaient l'ancien monothéisme arabe. Ils furent les précurseurs de MuÈammad. Certains de ces adorateurs de « Aïlāha », comme le « grand et noir » MuÈammad b. Maslama de la tribu des Banå Aws à Médine et Aba Irma b. Abe Anas de celle des Banå #Adiyy b. al-Nijjîr, furent parmi les premiers à rejoindre le mouvement du prophète MuÈammad. D'autres, cependant, comme Umayya b. L Abe-l'alt d'al• a'if et Aba Qays b. Aslat de Médine, deux éminents Èunafā, devinrent des ennemis implacables du nouveau prophète, en raison de leur allégeance aux Quraysh (625). MuÈammad avait même un certain nombre d'Èunafā dans sa famille. En fait, les quatre principaux Èunafā 'à la Mecque en son temps – Zayd b. #Amr b. Nufayl, Ubayd Allah-b. JaÈsh, # Uthman b. Uwayrith et Waraqah b. Nawfal – étaient (tous) liés à Muhammad, car ils avaient un ancêtre commun, Liwa (626).

Le premier, Zayd b. #Amr b. Nufayl, de la tribu des Quraysh noirs (627), est particulièrement important, parce que c'est lui qui fit connaître l'« islam » à MuÈammad à l'époque où celui-ci était encore idolâtre.

Zayd, parent éloigné du prophète et cousin du second calife de l'islam, #Umar b. al-Khaäëßb, fut de loin le ÈanÈf le plus important pour le développement de l'islam de MuÈammad. Il semble qu'il critiquait ouvertement l'idolâtrie et les pratiques païennes des Quraysh, comme le ferait MuÈammad quelques années plus tard (628) Il abhorrait l'idolâtrie, condamnait la pratique consistant à enterrer les filles vivantes et refusait de manger de la viande sacrifiée à d'autres dieux que Aïlāh. Certains des poèmes qui ont été conservés de Zayd reflètent ses opinions religieuses. Dans l'un d'entre eux, il écrit :

« Dois-je adorer un seigneur ou un millier de seigneurs ?

S'il y en a autant que comme vous le prétendez,

je renonce à al-L§t et al#Uzz§, aux deux

Comme le ferait tout homme de caractère.

Je n'adorerai ni Uzza ni ses deux filles,

Je n'irai pas non plus voir les deux images des Banâ Amr...

Je sers mon Seigneur le compatissant (al-RaÈmn)

Que le Seigneur me pardonne mon péché. Vivez dans la crainte de Aïläh, votre Seigneur. »

Plus important encore, Zayd décrit son ÈanÈfiyya dans des termes qui rappellent l'islam : « Mon visage se prosterne [aslantu Wajhi] devant celui devant qui la terre... se prosterne (629). » La locution verbale aslama wajh, qui figure dans le Qur'n (03:20), est probablement la racine du nom verbal islam. En d'autres termes, Zayd fut un réformateur musulman avant MuÈammad. Il est même dit qu'il se prosternait devant Aïläh, le corps penché en adoration, les paumes posées sur le sol (630). Bien sûr, tout ceci préfigure la sujåd musulmane.

Sa critique virulente de l'idolâtrie des Quraysh lui valut leur colère, comme ce fut le cas de MuÈammad plus tard. Un de ceux qui le harcelaient le plus était al-Khaääab, son oncle, père de #Umar, le second calife. Il le harcela tellement que Zayd dut quitter la Mecque, à la périphérie de laquelle il se retira. Il ne pouvait rentrer en ville qu'en secret. Une fois en exil, il passa beaucoup de temps dans une grotte de la montagne située en face de la ville, l'\ irs'. Il mourut cinq ans avant l'avènement de MuÈammad et fut enterré au pied de cette montagne. Or, c'est précisément la montagne où MuÈammad commença à se retirer pour se livrer à certaines pratiques religieuses, avant d'être appelé par Allah. Et, selon un certain nombre de récits, ce fut dans la grotte où se rendait Zayd que MuÈammad, encore « païen », le rencontra et que celui-ci lui fit connaître l'ÈanÈfiyya / islmau (631). Selon une tradition rapportée par Ibn IsÈsq († 767) (632), AÈmad b. \ anbal († 855) (633), al-Khargåsh († 1015) (634), Ibn Kather (635) et d'autres, Zayd b. #Amr passa u jour devant MuÈammad et Zayd b. \ Sritha, fils adoptif du prophète, alors qu'ils mangeaient de la viande sacrifiée à une des idoles dans la grotte ; MuÈammad en offrit à Zayd (b #Amr.) ; il refusa et admonesta MuÈammad dans ces termes : « Je ne mange que de la viande offerte à Aïlsh ta # §I§. » MuÈammad en fut profondément affecté. Immédiatement après cet échange, Zayd b. \ Sritha et lui se seraient rendus à la ka#ba et en auraient fait le tour ; MuÈammad aurait ensuite interdit à Zayd b. \ Sritha de caresser de nouveau les idoles. MuÈammad déclara plus tard : « Par Aïlsh, j'ai arrêté de m'approcher des idoles jusqu'à ce que Dieu ait fait de moi un prophète (636). » Uri Rubin a bien saisi l'importance de cette rencontre : « la tradition ... sous-entend que [Zayd] était un adepte monothéiste de la Den Ibshm (la religion monothéiste d'Abraham), tandis que MuÈammad était encore idolâtre... De cette tradition, que les savants musulmans ont essayé de remodeler, on doit conclure que ... Zayd était effectivement un ÈanÈf qui fit connaître à MuÈammad la Den Ibshm monothéiste (637). »

Le fait que l'ÈanÈf Zayd inspira MuÈammad pourrait expliquer que celui-ci ait d'abord appelé son mouvement réformiste ÈanÈfiyya et ne l'ait nommé « islam » que plus tard (638). D'ailleurs, comme nous l'avons vu, Zayd semble avoir utilisé les deux désignations. Ce fut donc par ces premiers défenseurs de « Aïsh, l'Unique », dont les plus importants à la Mecque étaient membres de sa propre famille (noire), que MuÈammad connut l'islam. Il a d'ailleurs été établi que le récit populaire de la rencontre du prophète avec l'ange Jibril dans la grotte, rencontre qui aurait fait de lui un prophète, est une fiction pieuse secondaire créée d'après de multiples traditions indépendantes (et parfois contradictoires) (639). Cela ne veut pas dire que le mouvement de réforme de MuÈammad, qui dura deux décennies, n'eut rien de divin ou d'angélique ; cela veut simplement dire que ce furent ses parents (noirs) qui firent connaître l'islam à MuÈammad. Son père (noir), rappelons-le, s'appelait #Abd Aïsh, « serviteur de Aïsh' » (640).

Chapitre VI : Au-delà de Bilsl : les musulmans noirs en Arabie

I. Les tribus noires de l'islam

L'historien St. Clair Drake, dans une analyse à tout autre égard remarquablement perspicace de la question des noirs dans l'islam du point de vue racial, a sans doute tort d'affirmer qu' « Il n'y eut que quelques noirs dans le cercle initial des croyants (autour de MuÈammad) » (641). Le plus célèbre de ces « quelques » partisans noirs de MuÈammad est incontestablement Bilsl b. RabÈ († 642), cet Éthiopien réduit en esclavage en Arabie qui allait devenir le premier musulman à appeler les fidèles à la prière (muezzin). Bilsl est le visage de la contribution des noirs à l'Islam, à tel point que Ben-Jochannan, dans son livre *The African Origins of the Major "Western" Religions*, se concentre presque exclusivement sur lui dans son examen de l'influence africaine sur l'islam (642). Le Dr John Henrik Clarke aussi, qui, lorsqu'il examine « l'essor de l'islam en Afrique », se concentre sur Bilsl et un autre noir, Zayd b. \ Sritha († 630), qu'il considère cependant à tort comme un compatriote de Bilsl (643). Une autre histoire ethnique de l'Islam, plus conforme aux données ethnographiques actuellement disponibles, apparaît dans un récit attribué au prophète MuÈammad lui-même. On nous dit que MuÈammad fit un rêve dans lequel il était suivi par des moutons noirs et des moutons blancs et que les moutons blancs étaient si nombreux qu'il pouvait à peine distinguer les noirs. Abu-Bakr, un célèbre onirocritique, en fit l'interprétation suivante : les noirs sont les Arabes et les blancs sont les non-Arabes qui se convertirent à l'islam après eux (après les Arabes noirs) ; ils se convertirent en si grand nombre qu'il ne fut plus possible de distinguer les noirs (644). »

Ce récit nous apprend que les premiers partisans musulmans de MuÈammad étaient des Arabes noirs, qui furent ensuite submergés par les convertis non arabes blancs (les Perses, les Byzantins, les Turcs, etc.) à l'Islam. Les données historiques en attestent. Par conséquent, il n'y eut pas que « quelques »

noirs, pour la plupart d'anciens esclaves, qui contribuèrent à l'islam. Au lieu de contribution noire, il faut parler d'« origines noires » de l'Islam et les Arabes noirs, principaux acteurs du drame que fut la naissance de l'islam, furent – à la fois les protagonistes et les antagonistes – des descendants des premiers Arabes. Examinons ici quelques-unes des tribus arabes noires les plus importantes pour l'histoire de l'islam postcoranique.

I.1. Les Banā Quraysh

La tribu la plus importante dans l'histoire des débuts de l'Islam est sans aucun doute celle des Quraysh, la tribu du prophète Muḥammad et des califes, la plus influente à la Mecque pendant la période précoranique. La tribu noire des Quraysh était considérée comme la plus noble des tribus arabes. Comme le remarque Robert F. Spencer, « On dit que les Quraysh expliquaient leur petite taille et leur peau foncée par le fait qu'ils avaient toujours soigneusement pratiqué l'endogamie » (645). Al-Jṣī († 869), éminent spécialiste afro-irakien du Bagdad du IXe siècle, nota dans son *Fakhr al-sādṣn # alṣ al-Bidan* (« Titres de gloire des noirs sur les Blancs ») : « Les dix nobles fils de #Abd al-Muāālib étaient noirs comme jais (dalham) et grands (ukhm). Lorsque Amir b. al-ufayl les vit tourner autour de la Ka # ba comme des chameaux noirs, il dit : « Avec des hommes tels que ceux-ci, la ka#ba est bien protégée. » #Abd Allah b. #Abbas était grand et très noir. Les membres de la famille d'Abā •ṣlib's, qui sont les plus nobles des hommes, sont plus ou moins noirs (sad) (646). »

Ce témoignage est important pour notre étude, non seulement parce que '#Abd al-Muāālib et ses dix fils noirs étaient de purs Arabes, mais aussi parce qu'ils étaient de la famille du prophète ; #Abd al-Muāālib était son grand-père.(647) paternel. Le savant et historien syrien al-Dhahabī († 1348) signala lui aussi qu'#Abd Allah b. #Abbas – cousin germain de Muḥammad – et son fils, Ali # b. #Abdallah, avaient « la peau très foncée » (648). #Alī b. Abā •ṣlib, cousin du Prophète et futur quatrième calife, est décrit par al-Suyāāī et d'autres comme « costaud, chauve... ventru, doté d'une longue barbe... et noir de jais (shadīd al-udma) » (649). Le fils d'# Ali, Abā Ja#far Muḥammad, selon Ibn Sa#d († 845), décrivit # Ali ainsi : « C'était un homme à la peau noire, avec de grands yeux lourds, ventru, chauve et plutôt petit (650). »

La convergence de la peau noire, de la noblesse et de l'origine ethnique chez les Quraysh est également démontrée dans ces lignes attribuées au poète Qurayshi du VIIe siècle al-Fa·l b. al#Abbṣs, appelé al-Akh·ar al-Lahabī, le « noir flamboyant », cousin germain du prophète Muḥammad : « Je suis celui à la peau noire (al-Akh · ar). Je suis très connu. Mon teint est noir. Je suis de la noble maison des Arabes (651). » Ibn Maniar († 1311) rapporte l'opinion selon laquelle alAkh·ar signifie ici aswad aljilda, « à la peau noire » et implique que 'al-Fa·l appartient aux khṣliṣ al-#arab, les purs Arabes, « car la couleur de

peau de la plupart des Arabes est noire (al-udma) » (652). De même, Ibn BarrÊ († 1193) dit : « Il (al-Fa·l) veut dire par là que sa généalogie est pure et qu'il est un pur arabe (#arabÊ maÈ), parce que les Arabes se décrivent comme noirs (al-Aswad) (653). » Ainsi, la noirceur (akh·ar) d' al-Fa·l montre qu'il est un pur Qurayshi, étant né d'une mère et d'un père arabe de souche.

Les Quraysh comprenaient plusieurs sous-clans. #Abd Al Muãälib et ses descendants, y compris MuÈammad, appartenaient aux Banå H§shim. Henry Lammens déclare que « les H§simites (était une) famille où dominait le sang nègre » (654). Lammens remarque qu'ils sont « généralement qualifiés de ۖ = de couleur foncée ». Mais les Banå H§shim n'étaient pas les seuls sous-clans connus pour avoir la peau noire. Les Banå Zuhra, la tribu de la mère du prophète, Amia bt. Wahb, l'étaient aussi. Voir par exemple le célèbre Sa#d ibn Abi Waqqas († v. 646), cousin d'Amia et oncle de MuÈammad. Il est décrit comme très noir, grand et doté d'un nez camus.

Il convient de noter que MuÈammad était très fier de son oncle Sa#d, dont nous verrons plus loin les contribution militaires. Selon la tradition, chaque fois que MuÈammad était assis avec certains de ses compagnons et que Sa # d passait devant eux, le prophète disait sur un ton railleur : « Voilà mon oncle. Que chacun me montre son oncle (656) ! »

Un autre sous-clan Qurayshî important était celui des Banå 'l-Mughîra, qui appartenaient eux-mêmes au sous-clan Qurayshi des Banå Makhzâm. Al-JaÈiî nota : « Le clan des Mughira est le Khu·r de la tribu des Makhzâm (657). » Par Khu·r al-JaÈiî désigne ceux qui ont la peau exceptionnellement noire (658). Ainsi, la mère du second calife, \antama bt. H§shim b. al-Mughîra, des Banå 'l-Mughîra, est décrite comme noire (659). Les Banå 'l-Mughîra étaient un clan Qurayshi exceptionnellement puissant. Hisham b. al-Mughîra était le chef (sayyid) des Quraysh à la Mecque, chef si puissant que « Hisham » et « la Mecque » étaient des termes interchangeables. A sa mort, les Mecquois furent convoqués à l'enterrement de leur Seigneur (Rabb) (660). Ce clan constituait une des principales forces d'opposition à MuÈammd à la Mecque. En fait, l'infâme 'Amr b. Hishâm, plus connu sous le nom d'Aba Jahl (« Père de l'ignorance »), l'ennemi implacable de MuÈammd qui fut à l'origine du funeste boycott du prophète en 616-18, était le chef de ces Banå 'lMughîra exceptionnellement noirs (661). Il commanda les forces mecqoises à la bataille de Badr, forces dont une partie importante était composée de Banå 'lMughîra. Cependant, quand MuÈammad conquit la Mecque en 630, cette tribu noire accepta l'Islam et fut incorporée dans le nouvel ordre.

La noirceur de la tribu des Quraysh n'est pas sans importance pour l'histoire religieuse de l'islam. Les Quraysh étaient les gardiens du culte de la Ka # ba à l'époque précoranique et, aux cérémonies religieuses, ils déclaraient : « naÈnu ahlu iïshî » (« Nous sommes le peuple de Aïsh ») et, dans toute

l'Arabie, ils étaient connus sous le nom d'*ahlū līsh*, le peuple de *Aīlīsh* (662). Autrement dit, la tribu noire par excellence était également la tribu de *Aīlīsh* par excellence et la gardienne du culte du dieu noir. C'est pour cela, ou à cause de cela, que le plus grand combat de Muḥammad fut celui qu'il mena contre ses propres parents, cette tribu Qurayshi qui vénérait le dieu noir *Aīlīsh*. Toutefois, les Qurayshī noirs finiraient par devenir les dirigeants de l'Islam, au moins dans un premier temps. Non seulement les califes sunnites étaient issus de cette tribu, mais les imams chiites, descendants du noir #*Alī b. Abā •ṣlib*, étaient également des Qurayshī arabes noirs. (663). Certes, cet « islam noir » finira par être éclipsé par un « islam blanc » (c-à-d. persan et turc) : par ces « moutons blancs » qui furent si nombreux à se convertir à l'islam que les « moutons noirs » sont maintenant imperceptibles et oubliés.

I.2. Les Banā Khazraj et les Banā al-Aws

Les deux groupes les plus importants pour l'histoire de l'islam primitif (celui de Muḥammad) sont, d'une part, les *Muhājirān*, les « émigrants » ou premiers disciples de Muḥammad à La Mecque, qui, persécutés par les Qurayshī, allèrent s'installer avec lui à Yathrib (Médine) et, d'autre part, les *Anṣār*, ceux qui, à Yathrib, accueillirent et aidèrent Muḥammad et les *Muhājirān*. Les *Anṣār* étaient constitués principalement de deux tribus de Médine, les Khazraj et les al-Aws. A l'époque de l'Hégire, ces tribus se combattaient avec acharnement. Elles étaient en fait deux sous-clans de la tribu des Banā Azd, à la peau très noire. Originaire du Sud, cette tribu s'était divisée au IIIe siècle de notre ère en quatre branches principales : les Azd al-Sarāt, établis en bordure de la chaîne de montagne Sarawat dans la partie occidentale de la péninsule ; les Azd al-Shanū'a, dans la plaine côtière de la mer Rouge, la Tihama ; les Azd # Umān, à Oman et en Arabie orientale ; et les Ghassan, en Syrie (664). Les Banā Azd étaient une tribu noire, caractéristique que conservèrent ses nombreux sous-clans. Les Ghassan étaient surnommés les noirs (*akh·ar*) (665), comme les Shanū'a (Adam) (666). Les *Dawṣir*, tribu bédouine des déserts du centre du Yémen et du Nejd et branche des Azd, furent décrits par Burckhardt, quand il les rencontra au XIXe siècle, comme « très grands et presque noirs » (667).

Des membres des Khazraj et des al-Aws furent célèbres pour leur noirceur. *Ubṣda b. al-Ṣmit* († 34/654), que Phillip Hitti qualifia de « nègre » (668), était un « éminent représentant des *Anṣārī* » (669), de la tribu d'*Awf b. al-Khazraj*, en particulier de son sous-groupe, les Banā *Ghanm b. Awf b. al-Khazraj* (670). *Ubṣda* était un pur arabe noir de jais (671). *Muḥammad b. Maslama* († 666) était un *īanīf* qui vivait à Yathrib avant l'arrivée du prophète. Il était « noir et de grande taille. » (672). De même, *Nabtal b. al-Ārith*, selon al-Baladharī, « était grand et très noir, avait les cheveux crépus, un corps énorme et les yeux rouges » (673).

On ne peut qu'insister sur le fait que les deux groupes historiquement les plus importants quant à la genèse et à l'évolution initiale du mouvement de MuÈammad, les MuhÈjirÈn et les AnÈar, étaient principalement issus de tribus noires, descendants des anciens Afrabes. En tant que tels, la plupart des personnages importants des débuts de l'islam postcoranique faisaient partie de ces musulmans noirs.

Zayd b. ThÈbit († 665-6), des BanÈ Khazraj noirs, en est un bon exemple. Secrétaire personnel de MuÈammad, c'est lui qui recueillit les versets du QurÈn. Ce fut lui, Zayd (à ne pas confondre avec Zayd b. \ Èsritha. Voir ci-dessous), qui élabora le premier mushaf ou texte du QurÈn et le remit au premier calife, Abu-Bakr (674). Ainsi, le monde musulman doit son texte sacré à ce noir qui vécut dans les premiers temps de l'islam.

I.3. Quand le noir était encore synonyme de beauté : les BanÈ Sulaym

Les BanÈ Sulaym étaient une tribu puissante qui contrôlait la route de Médine et l'accès au Nejd et au golfe Persique. Al-JÈÈi et Ibn Athir (Xie siècle) remarquèrent tous les deux que les BanÈ Sulaym avaient la peau extrêmement foncée et qu'ils étaient de « purs Arabes » (675). Comme le souligne Tariq Berry, un certain nombre de « Corbeaux arabes », poètes arabes dont la peau était si noire qu'elle rappelait le ramage d'un corbeau, furent des SulaymÈ (676). Ils jouèrent un rôle important dans la lutte entre MuÈammad et les Quraysh (677), en participant en 625 à l'embuscade perfide de Bi'r Ma # Èna (625), dans laquelle furent tués 69 des 70 musulmans qui y tombèrent. Ils appartenaient aussi à la coalition de tribus qui combattirent les musulmans à la bataille de Khandaq (« bataille de la tranchée ») en 627. Cependant, les BanÈ Sulaym se convertirent à l'islam en 630 et devinrent une force politique de premier plan dans le nouvel ordre, comme nous le verrons ci-dessous.

Les BanÈ Sulaym étaient connus non seulement pour leur noirceur, mais aussi pour leur beauté. La beauté de NaÈr b. HajjÈj b. #IlÈt alSulaymÈ causa une telle agitation à Médine que le calife #Umar b. al-KhaÈÈb dut exiler le jeune homme à Bassora, dont le gouverneur était lui-même un SulaymÈ, MujÈshi# b. Mas#Èd. Le cousin de NaÈr, AbÈ Dhi « b. fut également exilé en raison de sa beauté (678). Il ne fait aucun doute que cette « beauté noire » joua un grand rôle dans la popularité des BanÈ Sulaym. Un jour, #Umar demanda qu'on envoie quérir des notables de province et on dit qu'ils furent tous choisis parmi les SulaymÈs (679). Le prophète MuÈammad lui-même épousa une SulaymÈ, SanÈ » bt. AsmÈ » bt. al-'alt al- \arÈmiyya, en raison de sa beauté et de son intelligence (680). Cependant, il fut également scandalisé par leur beauté. C'est la beauté d'un SulaymÈ, 'afwÈn b. al-Mu#ÈÈal († 638), qui fut au centre de la fameuse affaire du ifk (« mensonge »). #È »Isha, censément l'épouse préférée du prophète, fut abandonnée accidentellement par la caravane qui la ramenait à Médine. Un des compagnons de MuÈammad, 'afwÈn, arrière-garde de la caravane, partit à sa recherche, la retrouva après plusieurs

heures de course et la ramena à Médine sur son chameau. A peine furent-ils entrés dans la ville que le bruit commença à courir que #\\$ »isha et ce beau jeune homme (de nombreux récits soulignent sa belle apparence) avaient eu une aventure en chemin. L'honneur d'#\$ »isha fut vengé, selon la tradition islamique, par la révélation de la sourate Al-Nar [24] (681).

I.4. Les Banā MuÈṣrib et les Banā Sakān

Les Banā MuÈṣrib étaient une tribu bédouine typique de la région montagneuse du sud du Nejd, entre Médine et al-Yamṣma. Selon le célèbre linguiste islamique du XIVe siècle Ibn Maniar, les MuÈṣrib étaient akh·ar, « noirs » (682).

Ils furent hostiles à MuÈammad au début de sa campagne et il entreprit plusieurs expéditions contre eux. En 630, cependant, les Banā MuÈṣrib firent formellement allégeance au prophète de l'islam (683).

Les Banā Sakān jouèrent un rôle beaucoup plus important dans l'histoire des débuts de l'Islam. Ils formaient une branche des Kinda, tribu arabe de l'Arabie du Sud (Hadramaout) (684). Selon un récit rapporté par al•abarī (923) les Banā Sakān étaient une tribu arabe qui se distinguait par « sa peau noire et ses cheveux raides » (685). Ces Sakānīs noirs prirent part aux épisodes les plus infâmes de l'histoire de l'islam primitif. Les Sakān étaient issus du sous-clan des Banā Tujīb, qui comptèrent parmi les premiers colons de l'Egypte et furent les principaux responsables du « tournant dans l'histoire de l'Islam » que fut la révolte contre le troisième calife # Uthmān b. # Affān (686). Ils firent partie des rebelles égyptiens qui marchèrent sur Médine (687). Ce fut en fait un Sakānī, soit r Sādīn b. \ umrān soit Kinṣna b. Bish, qui brandit l'arme qui tua le calife. Et ce fut un autre Sakānī, Khṣlid b. Muljam, qui assassina le quatrième calife h #Alī b. Abī Ḥāritha (688).

Les Sakān participèrent à un événement mémorable de la seconde guerre civile. Les catapultes qui déversèrent une pluie de pierres en 683 sur l' \ Aram contrôlé par l'anti-calife #Abd Allāh b. al-Zubayr et provoquèrent l'incendie de la Kaaba étaient celles d' \ uṣayn b. Numayr al-Sakānī qui soutenait le siège de la Mecque pour le compte du calife omeyyade Yazīd b. Mu#ṣwiya († 683) (689). \ uṣayn fut gouverneur de l'important quartier de \imār sous Yazīd (690).

II. Zayd b. \ṣrītha : fils noir et successeur de MuÈammad

En 578, dans la région de Dāmat al-Jabal, Zayd b. \ Šritha naquit d'un père arabe, r, \ Šritha b. Sharšīl, de la tribu arabe du Sud des Banā Kalb et d'une mère arabe, Su#d§, de la tribu des Banā Ma'n (691). Tout jeune, son village fut attaqué par une tribu arabe rivale, alors que son père était absent. Le jeune Zayd fut fait prisonnier et vendu comme esclave au marché d'Ukṣí. Son acquéreur, \ Akem b. \ uzṣm, était un neveu de Khṣdija, la femme de Muḥammad. Elle offrit Zayd à Muḥammad. Muḥammad, dit-on, se prit immédiatement d'amitié pour Zayd et l'affranchit. Il s'attacha tellement à lui qu'il l'adopta, de telle sorte que le jeune homme fut surnommé Zayb ibn Muḥammad (« Zayd fils de Muḥammad ») et \ibb Rasāl Aīlsh (« le Bien-Aimé du Messager de Dieu »). Zayd avait la peau très foncée, était petit et avait le nez plutôt camus (692). C'est pourquoi beaucoup le considèrent à tort comme un Ethiopien qui avait été réduit en esclavage (dans son pays). S'il est décrit comme un « esclave noir » (693), c'est que, comme l'Abyssin Bilṣl, il s'agissait d'un Africain réduit en esclavage en Arabie (694) Le Dr. John Henrik Clarke va jusqu'à déclarer que Zayd et Bilṣl étaient tous deux des esclaves éthiopiens (695). Cette affirmation est certainement incorrecte. Zayd était en fait un Arabe noir descendant des tribus des premiers Afrabes. Il avait été réduit en esclavage en raison des conflits inter-arabes. Quelques années après avoir été affranchi par Muḥammad, Zayd fut repéré à La Mecque par un de ses parents, qui fit rapidement part de la bonne nouvelle à son père, \ Šritha qui, bouleversé par la disparition de son fils, l'avait cherché un peu partout. A peine eurent-ils reçu cette bonne nouvelle que \ Šritha et son frère se précipitèrent à la Mecque et rendirent visite à celui qui était désormais le prophète, pour lui demander de laisser Zayd repartir avec eux. Le cœur brisé, mais sachant que c'était ce qu'il devait faire, Muḥammad se serait adressé à Zayd lui-même, toutes les parties étant d'accord pour respecter les souhaits du jeune homme. Zayd répondit que Muḥammad était le meilleur père et oncle qu'il ait connu et choisit donc de rester. Selon un témoignage de la femme du Prophète, #\\$ « isha, Muḥammad prit alors la main de Zayd et l'emmena à la ba#Ka, où il déclara aux Quraysh qui y étaient assemblés : « Soyez témoins que Zayd est mon fils et héritier, comme je suis son héritier (696). » Ceci implique que le noir Zayd fut choisi comme le successeur du prophète, même s'il mourut avant Muḥammad. Ce qui est suggéré également ici est énoncé clairement dans un autre témoignage, attribué à \\$# « Isha : « Le Prophète n'envoya jamais Zayd b. Haritha en expédition qu'en tant que commandant et si sa vie n'avait pas été si courte, il aurait fait de lui son successeur (697). » Ce qui confirme l'intention de Muḥammad de faire de Zayd son successeur est le fait que, chaque fois que le prophète partait en expédition, il déléguait à Zayd la fonction de gouverneur et sans doute celle de commandant de Médine (698). En d'autres termes, Zayd était toujours commandant en son absence, à la fois chef des expéditions militaires et gouverneur de l'Etat musulman naissant de Médine.

Après deux mariages ratés, Zayd épousa la mère adoptive éthiopienne du prophète, Baraka qui lui donna un fils, Usṣma b. Zayd qui, comme ses parents, avait la peau noire et le nez camus (699). Il hérita également d'eux l'affection de Muḥammad, puisqu'ils l'appelèrent \ibb Ibn \ibb Rasāl Aīlsh (« Le Bien-Aimé, fils bien-aimé du Messager de Dieu »). Conformément à la pratique du prophète, le premier calife Abu-Bakr laisserait Usṣma diriger Médine en son absence (700).

III. MuÈammad : noir ou blanc ?

Dans son Islam's Black Legacy: Some Leading Figures (1993), Mohammed Abu-Bakr inclut MuÈammad dans les soixante-deux personnalités noires les plus importantes de l'islam (701). Abu-Bakr note à juste titre : « Selon la tradition musulmane, Mohammed descendait en ligne droite du second fils d'IsmaËl Kedar (en arabe: Qaidar), dont le nom en hébreu signifie « noir » ... Des fils de Kedar qui habitent le désert d'Arabie du Nord étaient issue la plus noble tribu d'Arabie, les Koreish (Quraysh), la tribu dans laquelle naquit Muhammad (702). »

Comme nous l'avons également dit ci-dessus, les Qedar étaient, comme les Nabatéens, une tribu noire et toutes-deux étaient d'une certaine manière liées aux Quraysh, la tribu noire par excellence de la Mecque. On pourrait donc s'attendre à ce que le prophète des Qurayshi ait été lui aussi noir, d'autant plus qu'il aurait affirmé être un pur Arabe de la maison de HÈshim (703) : il aurait donc eu la peau très noire, comme les purs Arabes de cette tribu. De fait, le ancêtres immédiats de MuÈammad étaient de purs Qurayshi arabes à la peau noire. Je citerai encore la remarque importante d'AlJÈlí dans son Fakhr al-sâdÈn #alÈ al-bidan : « Les dix nobles fils de #Abd al-MuÈalib étaient noirs comme jais (dalham) et grands (ukhm). Lorsqu'Amir b. • al ufayl les vit tourner autour de la Ka # ba comme des chameaux noirs, il dit : « Avec des hommes tels que ceux-ci, la ba # Ka est bien protégée. » #Abd Allah b. #Abbas était très noir et grand. Les membres de la famille d'AbÈ •Èlib's, qui sont les plus nobles des hommes, sont plus ou moins noirs (sad) (704). »

#Abd Al MuÈalib († 578) était le grand-père du prophète et #Abd Allah, l'un de ses dix fils « noir comme jais », était le père de MuÈammad. Un autre de ses fils noirs comme jais, al #Abbas, était le père du susmentionné #Abd Allah b. #AbbÈs, décrit comme noir et d'al-FaÈl b. al#AbbÈs, dont la noirceur était légendaire. Ils étaient respectivement l'oncle et le cousin germain de MuÈammad. AbÈ •Èlib, un autre oncle noir comme jais de MuÈammad, était le père d'AlÈ b. #Abd AllÈh, un autre cousin du prophète qui fut décrit comme très noir.

Toutes ces paires père-fils étaient noires comme jais, mais qu'en était-il de la paire AllÈh – MuÈammad ? Il devait en aller de même d'elle, à moins que le sang de la mère de MuÈammad n'ait atténué la couleur noire de leur peau. Mais cela est peu probable. Amina, la mère du prophète, était une Arabe du sous-clan noir des Qurayshi BanÈ Zuhra. Le cousin d'Amina et l'oncle maternel de MuÈammad, Sa#d ibn AbÈ WaqqÈs, également des BanÈ Zuhra, avait la peau très noire, le nez camus et était grand (705).

Mais il n'y avait pas que le sang noir des Qurayshi qui courait dans les veines de MuÈammad. Son arrière-arrière-grand-père était #Abd Man§f qui eut de § tika bt. Murra al-SulaymÊ l'arrière grand-père du prophète, §shim. Ceci veut dire que l'arrière-grand-mère du prophète était des Banå Sulaym, clan noir comme jais. \ §shim, l'arrière grand-père de Mu Èammad, eut de Salm§ bt. # Amra 'l-KhazrajÊ le grand-père du prophète, #Abd al Muäälib. Ceci signifie que sa grand-mère paternelle était de la tribu noire médinoise des Banå Khazraj. #Abd Al Muäälib resta parmi les Quraysh, mais il eut le père du prophète #Abd Allah de F§äima bt. #Amra al-MakhzämÊ, du clan exceptionnellement noir des Makhzäm. La lignée maternelle de MuÈammad (706) comprend également des non QurayshÊ de sang arabe noir. Sa mère, Amina, était la fille de Wahb b. #Abd Man§f b. Zuhra, dont la mère (la grand-mère d'Amina) aurait été une SulaymÊ, une autre #§tika bt. Al-Awqaß (707).

Les Sulaym noirs sont donc considérés comme les oncles maternels du prophète, qui aurait ainsi déclaré : « Je suis le fils des nombreux #§tikas de Sulaym (708). » Tout ceci indique que la lignée de MuÈammad est un mélange de QurayshÊ, de SulaymÊ et de KhazrajÊ, toutes trois des tribus noires.

#Abd Man§f + §tika bt. Murra AL-SULAYM^

\§shim

\§shimb. #Abd Man§f + Salm§ bt. #Amrå 'L-KHAZR\$J^

#Abd al Muäälib

#Abd al Muäälib b. \§shim+ F§äima bt. #Amrå AL MAKHZ—M^

Abd All§h

#Abd All§h + Amina bt [Wahb b. #Abd Man§f AL-ZUHR^ et #§tika bt. Al-Awqaß AL-SULAYM^]

MuÈammad

Il y a donc tout lieu de penser que MuÈammad avait la peau noire et il est impossible qu'il en ait été autrement. En fait, il est décrit comme tel dans le Sham§ 'il alMuÈammadiyyah de TirmidhÊ. Voici ce qui est rapporté sous l'autorité du célèbre compagnon du prophète, An§s b. M§lik : « Le Messager d'Allah... était de taille moyenne, ni grand ni petit, bien bâti. Ses cheveux n'étaient ni bouclés, ni complètement raides. Il avait le teint brun foncé (asmar) et marchait penché en avant (il marchait vite) (709). »

رسا Asmar signifie « brun foncé », comme le montrent d'autres mots formés sur la même racine (710) : samar (« l'obscurité, la nuit »); al-g§rra alsamr§' (« le continent noir [l'Afrique] ») (711). Etant donné ses

origines ethniques, il serait incompréhensible que MuÈammad ait eu une autre couleur de peau. Pourtant, le même An§s b. M§lik qui nous a informé que le prophète avait la peau brun foncé nous apprend également ceci : « Alors que nous étions assis avec le Prophète à la mosquée, un homme est arrivé à chameau. Il a fait s'agenouiller son chameau dans la mosquée, lui a attaché l'une des pattes avant et a dit : « Qui parmi vous est MuÈammad ? » Le Prophète était assis parmi nous (ses compagnons), un bras en appui sur le sol. Nous avons répondu : « C'est cet homme blanc qui a un bras posé à terre » (712). »

Plusieurs autres récits décrivent MuÈammad comme étant blanc ضياباً، Abya. Comment le même homme (An§s b. M§lik) peut-il décrire un autre homme (MuÈammad) ici comme ayant la peau brun foncé et là le teint blanc ? Le problème ne vient pas de ces textes, mais de l'incapacité des Occidentaux modernes à comprendre le système arabe prémoderne de classification des couleurs. Nous supposons que des termes comme ceux de « blanc », « vert », « bleu » et « rouge » avaient la même signification pour les premiers Arabes que celle qu'ils ont pour nous aujourd'hui. Mais comme l'explique le chercheur marocain Tariq Berry dans son livre, *The Unknown Arabs*, ce n'est tout simplement pas le cas : « Le terme de blanc peut être très déroutant pour ceux qui lisent les descriptions des anciens parce que, dans le passé, quand les Arabes décrivaient quelqu'un comme blanc, ce terme avait une signification totalement différente de celle qu'il a aujourd'hui. Dans le passé, quand les Arabes décrivaient quelqu'un comme blanc, cela signifiait soit qu'il était un esprit pur, noble ou qu'il avait une belle peau, lisse, sans imperfections. Ils voulaient dire qu'il avait une peau noire au teint légèrement brun (713). »

L'argument de Berry est confirmé par les sources arabes / islamiques classiques. Ibn Maniar affirma que « Lorsque les Arabes disent qu'une personne est blanche, ils veulent dire qu'il est pur, sain, irréprochable... Ils ne veulent pas dire qu'il a la peau blanche... (714) » De même, al-Dhahabī nous informe que, « (q) uand les Arabes disent d'une personne qu'elle est blanche, ils veulent dire qu'elle a la peau noire et le teint brun clair. » (715). Particulièrement importante est l'observation suivante du savant arabe du IXe siècle Thalab : « Les Arabes ne disent pas qu'un homme est blanc parce qu'il a le teint blanc. Être blanc, pour les Arabes, c'est être pur, sans défauts. S'ils voulaient dire qu'il a la peau blanche, ils emploieraient le terme de aÈmar, « roux » (716). »

En effet, comme le note David Goldenberg, « blanc » en arabe prémoderne, concernait la « luminosité et non la chromaticité ». (717) Donc, ضياباً suggère la brillance et non la pâleur de la peau. Les blancs non-arabes comme les Perses et les Byzantins étaient décrits comme « roux », ahmar (718). En clair, ce que nous appelons aujourd'hui « blanc » était ce que les premiers Arabes appelaient « roux » et ce qu'ils appelaient « blanc » était souvent ce que nous appellerions aujourd'hui « noir » !

Il est certain que MuÈammad ne pouvait pas être ce que nous considérons aujourd’hui comme un homme blanc; il ne pouvait absolument pas avoir la peau claire, car un Arabe à la peau claire était une telle bizarrerie que le prophète, s’il avait été blanc, n’aurait pas pu affirmer être un pur QurayshÈ arabe.

Il y avait tellement peu d’Arabes à la peau claire qu’un Arabe du VIIe siècle de la tribu Nakhā’ī, Shurayk alQā·ī put affirmer qu’« un Arabe à la peau claire est quelque chose d’inconcevable et d’impensable » (719). De même, al-Dhababī signale que « Roux, dans la langue des gens du Hijz, signifie au teint clair et (que) ce teint est rare parmi les Arabes » (720). D’autre part, les Arabes étaient fiers d’être noirs, s’opposant ainsi consciemment aux non-Arabes à la peau claire. Al-JaÈiî pouvait encore déclarer au IXe siècle : « نولدا دوسپ رخت برعلا – al#arab tafkhar bi-sawd al-lawn (« Les Arabes sont fiers d’être noirs ») (721).

Ces nobles Arabes noirs détestaient même la peau claire. Al-Mubarrad († 898), un des principaux grammaticiens bassorois, aurait déclaré : « Les Arabes étaient fiers de leur peau noire et avaient un aversion pour la peau claire ; ils disaient que la peau claire était la peau des non-Arabes (722). » Cette aversion s’explique en partie par le fait que la plupart des esclaves à l’époque étaient issus de peuples à la peau claire, de sorte que « roux » (aÈmar) en vint à signifier « esclave », tout comme #abid « serviteur / esclave » signifie « noir » dans le monde musulman blanc d’aujourd’hui. Comme l’observe Dana Marniche, « Tous ceux qui connaissent les écrits des historiens syriens, irakiens et iraniens antérieurs au XVe siècle savent qu’ils décrivent également les clans des premiers « purs » Arabes de la péninsule arabique ainsi... [c.-à-d « plus noirs que l’encre la plus noire – ils n’ont de blanc que leurs dents »] ... L’ironie de l’histoire est que les premiers historiens et linguistes arabophones faisaient une distinction entre les Arabes d’Arabie et les peuples à la peau claire qui vivaient plus au Nord ; et contrairement à aujourd’hui, dans les premiers temps de l’islam, ceux qui étaient appelés « Arabes » marquaient de la condescendance aux peuples à la peau claire et utilisaient couramment l’expression « à la peau claire comme un esclave » pour décrire les individus des tribus de la péninsule qui avaient le teint clair... Bien sûr, aujourd’hui, principalement en raison de l’esclavage et de la conversion des peuples à la nationalité « arabe » (?), beaucoup en Occident n’ont pas conscience de ce fait.

Un MuÈammad roux ou au teint clair aurait été une fieffée curiosité dans l’Arabie du VIIe siècle et n’aurait pas eu grande chance de réussir auprès des fiers mequois et mèdinois noirs. Les Mekois qui objectaient à son message l’accusèrent un peu de tout, mais jamais d’être un non-arabe ! Il n’y a absolument aucune raison de penser qu’il avait la peau claire, pas même les représentations du prophète qui sont apparues beaucoup plus tard et qui coïncident avec un bouleversement démographique dans le monde musulman, bouleversement qui fit naître une forte idéologie anti-noire.(723). Nous avons donc toutes les raisons de penser qu’AnÙs b. MÙlik disait vrai, lorsqu’il décrivit le prophète comme ayant la peau brun foncé (asmar) et de conclure que, comme ses cousins noirs #Ali

et al F-a-l ressemblaient à leurs pères noirs (les oncles noirs de MuÈammad), il ressemblait à son père noir, d'autant plus que ses ancêtres maternels étaient eux aussi noirs (724).

Chapitre VII : L'islam et le pouvoir noir : l'époque des IR§shidân et des Omeyyades

I. Les conquêtes musulmanes et le pouvoir noir

En 638 ; le souverain perse Yazdgird III supplia l'empereur de Chine, T'ai-tsung, de l'aider à combattre les Arabes qui avaient envahi son royaume. Cette aide lui fut refusée. En 651, une ambassade conduite par Sa#d b. Abî Waqqâs, cet oncle grand, noir et au nez camus, de MuÈammad, qui mena la campagne de Perse, arriva en Chine avec des cadeaux. La littérature chinoise évoque cette ambassade à deux reprises : dans le T'ung tien, traité d'administration du IXe siècle qui embrasse toute l'histoire du monde jusqu'au règne de Hiuan-tsung (712-56) et que son auteur, Du Yu, présenta à l'empereur en 801 ; et dans l'histoire officielle de la dynastie Tang, ouvrage achevé en 945. Ces deux textes parlent des Arabes (appelés Ta-shih) avec qui les Chinois eurent des contacts pendant la période Yung-hui (650-656). Voici ce qu'ils disent d'eux : « Le pays des Arabes faisait à l'origine partie de la Perse. Les hommes ont le nez proéminent, ils sont noirs et barbus (725). » Les Arabes noirs décrits ici sont les conquérants musulmans de la Perse et de l'Est. Les conquérants de l'Ouest sont décrits de façon similaire dans la Chanson de Roland (v. 1100). Roland était le champion de l'armée franque de Charlemagne qui combattit les Sarrasins, les armées d'invasion musulmanes, au VIIIe siècle. Roland décrit ses ennemis musulmans comme « une gent maudite, qui est plus noire que l'encre et qui n'a rien de blanc que les dents » (726). Il décrit en outre le commandant sarrasin : « il n'y a plus félon dans sa troupe. Il est plein de vices et de grands crimes, il ne croit pas en Dieu, le fils de sainte Marie. Il est aussi noir que poix fondu... » Les musulmans représentés sur les miniatures du XIVe siècle de la bataille de Roncevaux sont clairement noirs. Dans une des Grandes Chroniques de France de Charles V, les forces blanches de Roland chargent les musulmans noirs conduits par leur roi Marsile, également noir (727).

Nous avons donc le témoignage de peuples conquis (l'auteur s'emballe : les armées musulmanes n'ont jamais conquis l'empire carolingien. [N.d.E.]), de l'Extrême-Orient à l'extrême ouest, selon lesquels les conquérants musulmans étaient noirs. Dire, comme le fait Ivan van Sertima, que « les Africains jouèrent un rôle essentiel... dans la propagation de l'Islam » est donc un euphémisme (728), comme l'est la remarque de Drake selon laquelle « (I)es armées du djihad qui surgirent de l'Arabie avaient des guerriers noirs dans leurs rangs » (729). En fait, les noirs y étaient majoritaires (730). Les conquêtes musulmanes furent une véritable Opération Noire et même, pourrait-on dire, une Opération du Pouvoir Noir.

Ces Arabes noirs, ou Afrabes (Afro-Arabs); n'étaient pas des hordes indisciplinées ; au contraire, comme le remarque Hugh Kennedy, « les campagnes étaient dirigées par un petit groupe d'hommes capables et déterminés », des hommes qui n'étaient pas des Bédouins, mais les membres d'une élite urbaine (731). Leurs objectifs étaient clairs et précis : entre 630-730, les armées musulmanes ravagèrent la partie méridionale de l'empire byzantin et la partie orientale de l'empire sassanide (perse). Ces deux régions avaient été les piliers du Pouvoir Blanc pendant plusieurs siècles avant les conquêtes musulmanes. Les Perses, comme les Byzantins, étaient des Aryens et non des Sémites (732) Les Perses étaient considérés comme « les plus blancs et ceux qui avaient le nez le plus crochu » de tous les blancs (733). A l'époque des conquêtes, les empires byzantin et sassanide étaient les puissances dominantes en Asie occidentale, en Afrique du Nord et en Europe depuis plus de 400 ans. Ce sont les musulmans noirs de l'Arabie, dirigés par « une pléiade de brillants généraux d'origine mecquoise » qui renversèrent ces « Pouvoirs blancs » (734).

Ces brillants généraux étaient noirs, comme leurs troupes. La conquête de la Syrie et, initialement, celle de l'Irak furent menées par « le plus grand général de l'armée musulmane » (735), le célèbre Khālid b. al-Walīd († 642), connu aussi sous le nom de Sayfu l-Lāhi l-Maslūl « l'Épée dégainée de Dieu » (736). Khālid était non seulement de la grande tribu noire des Quraysh, mais aussi du sous-clan exceptionnellement noir des Banā l-Mughāra (737). Noir et grand (plus d'1.82 m, nous dit-on), Khalid décima les troupes byzantines en Syrie et les troupes perses le long de la frontière irakienne. En fait, il reçut l'épithète d'« épée d'Allah » après avoir massacré les Byzantins à Mu'āta (738). La première fois qu'il attaqua la frontière méridionale de l'Irak et la région d'Al-Yamāma, Khālid et ses forces auraient tué plus de 70 000 Perses à Amghāshayṣ (739). A al-Udhayb, Najaf Khālid aurait massacré les garnisons perses, pris en otages les femmes et les enfants et tué les Perses qui défendaient Ayn al-Tamr (740).

Parmi ces brillants généraux mecquois était également Abā l-A#war b. Sufyān, de la tribu exceptionnellement noire des Banā Sulaym. Abā l-A#war fut un Sulaymān éminent sous les Omeyyades, car il avait combattu aux côtés de Mu'awiyah à 'iffān. À la bataille de Yarmouk, où les forces musulmanes étaient conduites par Khālid, il commanda un escadron de cavalerie, qui comprenait d'autres Sulaymāns. Après la mort de Khālid, Abā l-A#war commanda l'armée musulmane dans l'expédition d'Ammuriya (Amorium) en 644 et attaqua Chypre en 647 (741). La conquête de la Syrie fut une véritable Opération Noire. Il est donc approprié que le noir Bilāl ait négocié avec les Byzantins la reddition de Damas, au grand dam de Constantin : « Je ne veux, s'écria-t-il, rien avoir à faire avec cet esclave noir (742). » Après avoir pris les villes frontalières irakiennes d'al-Āra, d'Anbār, de Dāmat al-Janbal et d'Ayn Tamr, Khālid fut rappelé en Syrie par le calife Abu-Bakr. Le second calife confia le commandement des troupes en Irak à Abā Ubayd, des Banā Thaqāf d'•ṣ if. Abā Ubayd commanda les troupes musulmanes à la désastreuse bataille du Pont, la pire défaite subie par les musulmans au début de leurs conquêtes (743). #Umar réorganisa alors l'armée musulmane et en confia le commandement au grand et noir Sa#d b. Abī Waqqās. Ce fut Sa#d qui revitalisa les troupes musulmanes et poursuivit la

mission en Irak. Ce fut lui qui remporta la bataille emblématique de Qṣdīyya en 636, qui ouvrit les portes de l'Irak aux musulmans.

Il conduisit ensuite une petite armée improvisée et mal équipée contre le puissant empire perse. Les Perses avaient un nouveau commandant en chef, le légendaire Rostam Farrokhzād, la référence des nationalistes iraniens d'aujourd'hui. Les Perses / Iraniens détestent le noir Sa#d qui auraient tué Qṣdīyya Rostam et détruit l'empire sassanide. Il est tenu pour responsable de la ruine de la civilisation perse, pour avoir fait détruire la célèbre bibliothèque sassanide et les grands palais de sa capitale, Ctésiphon. Ce fut une déroute pour les Perses, dont les fugitifs furent poursuivis par les sous-commandants Zuhra b. alHawīyya and Qa#qṣ b. Amr qui « les tuèrent dans chaque village, dans les roselières et au bord des rivières » (744).

La conquête musulmane de la Syrie et de l'Irak fut donc une conquête musulmane noire. Les troupes étaient principalement composées d'Arabes noirs, comme les Mahra et les Sulaym (745) et elles étaient commandées par le célèbre Khālid b. al-Walīd ainsi que par Abā l-A#war b. Sufyān et Sa#d b. Abī Waqqās, trois généraux noirs. En abattant les empires byzantin et sassanide, les musulmans noirs d'Arabie anéantirent le « Pouvoir blanc » qui dominait ces régions depuis plusieurs siècles. Il en va de même pour les conquêtes de l'Egypte et de l'Afrique du Nord.

I.1. La conquête de l'Egypte

La conquête de l'Egypte par les musulmans en 641 fut une Opération Noire du début à la fin. Ce fut le second calife, #Umar b.alKhaāṣb († 644), qui fut le principal architecte de l'Etat islamique. Ce sont ses troupes qui « brisèrent le pouvoir de l'empire perse sassanide et annexèrent l'Iran et l'Irak à l'Arabie » (746). En outre , il fit entrer la Syrie, la Phénicie, la Perse, Jérusalem et l'Egypte dans le Dṣr al-Islām. Avec la destruction de Carthage dans la troisième guerre punique (150-146 avant notre ère) Rome était devenue la puissance suprême en Afrique du Nord. Ce fut #Umar et les troupes musulmanes qui brisèrent ce bloc blanc.

Umar était un Qurayshī arabe noir. Sa mère, Ḥantama bt. H̄shim b. al-Mughāra, était de la tribu exceptionnellement noire des Banā al-Mughāra. Al-Mas'ādī (Prairies, IV, 192) dit qu'elle était noire (747). Sa grand-mère paternelle était une Éthiopienne qui avait été réduite en esclavage (748). #Umar n'était certainement pas « un homme blanc au teint clair, légèrement roux » (749). Son célèbre fils, #Abd Allāh, était lui-même « très noir et bien en chair (750) . « Nous avons, dit-il, hérité notre peau noire de nos oncles maternels » (751). Les Arabes, comme les Mahra et les Akk (753) (phrase

incomplète. [N.d.E.]). Lorsque #Amr b. al#Aṣṭ demanda des renforts à #Umar, le calife lui envoya quatre détachements de 1000 hommes. Le premier était commandé par al-Miqdād b. al-Aswad (« fils de [l'homme] noir »), qui était noir (754) ; le deuxième par le « grand et noir » Muḥammad b. Maslam (755) ; le troisième par le noir #Ubṣda b. al-Ṣmit ; et le dernier par al-Zubayr b. al-Allān, un des très rares musulmans à la peau claire de l'expédition (756).

Un incident célèbre illustre bien le caractère de la conquête musulmane de l'Egypte. Lorsque Cyrus, le gouverneur byzantin de l'Égypte, chercha à négocier avec #Amr b. al#Aṣṭ en octobre 640, celui-ci lui envoya dix de ses fonctionnaires. Tous n'étaient pas des Arabes noirs, mais ils étaient sous les ordres d'Ubṣda b. al-Ṣmit. Lorsque le grand et noir Ubṣda fut introduit dans la pièce où se trouvait Cyrus, celui-ci fut choqué et s'exclama : « Emmenez l'homme noir, je ne discuterai pas avec lui. » Les autres insistèrent sur le fait qu'Ubṣda était le plus sage, le meilleur et le plus noble d'entre eux et leur chef et déclarèrent que « tout noir qu'il est, il est le premier d'entre-nous par la fonction, la préséance, l'intelligence et la sagesse, car la peau noire n'est pas méprisée chez nous » (757). #Ubṣda répondit alors à Cyrus : « Il y a mille noirs, aussi noirs que moi-même, parmi nos compagnons. Eux et moi serions prêts à rencontrer et à battre ensemble une centaine d'ennemis. Nous vivons uniquement pour nous battre pour Allah et pour obéir à sa volonté. Nous n'avons que faire de la richesse, tant que nous avons les moyens de manger à notre faim et de nous vêtir. Ce monde n'est rien pour nous, l'autre monde est tout ». Bernard Lewis fait une observation importante à cet égard : « #Ubṣda n'est pas africain, ni même d'origine africaine, mais (comme les chroniqueurs ont pris soin de le souligner) un pur et noble arabe par son père et par sa mère (758). » Les mille compatriotes noirs, probablement le détachement dont il était le commandant, étaient sans aucun doute des Arabes noirs comme lui (759),

II. Les Omeyyades : la dynastie noire de l'islam

Arnold Joseph Toynbee, dans son audacieux *A Study of History*, note que « Les Arabes, élément dirigeant du califat des Omeyyades, s'appelaient « les basanés » avec une connotation raciale de supériorité et appelaient leurs sujets perses et turcs « les roux » avec une connotation raciale d'infériorité » (760). Cette remarque perspicace sur le sens d'appartenance ethnique et les vues racistes des premiers Omeyyades doit certainement être comprise à la lumière de l'observation susmentionnée de Byal-Mubarrad († 898) : « Les Arabes étaient fiers de leur peau noire et avaient une aversion pour la peau claire ; ils disaient que la peau claire était la peau des non-Arabs. » L'étendue de l'aversion des Omeyyades pour la peau claire est peut-être indiquée dans un récit concernant le premier des califes de la dynastie, Mu'āwiya b. #Abī Sufyān († 680). L'origine ethnique de Mu'āwiya est révélée par la description que donne al-Dhahabi du fils du calife, Yūsuf b. Mu'āwiya : « Il avait la peau noire, velue et était bien en chair (761) / » Ibn #Abd Rabbih rapporte dans son al-#Iqd al-Farid que Mu'āwiya dit un jour à deux de ses conseillers : « Je constate que les blancs (Humr, pl. de ahmar) sont devenus très nombreux et tiennent des propos malveillants à l'égard de ceux qui ne sont plus. Je les vois bien se dresser avec

audace contre l'autorité des Arabes. J'envisage d'en tuer la moitié et de laisser l'autre moitié construire des marchés et des routes (762) (c'est nous qui soulignons – B. K.). »

Mu#āwīya, le calife omeyyade, voulait réduire les « blancs » en esclavage. Ce fut sous la première dynastie, qui dura de 661 à 749, que l'islam fut vraiment « noir ». Ira M. Lapidus fait cette observation très poignante sur les Omeyyades : « Le rêve implicite de Mohammed et le rêve de la plupart de ses disciples les plus proches ou les plus religieux aurait été de convertir le monde à l'Islam, mais, pour les dirigeants arabes (les Omeyyades), le monde avait été conquis au nom de l'islam, mais pas aux fins de le convertir à l'Islam. Pour eux, être arabe et musulman était ce qui distinguait les conquérants des masses des peuples vaincus du Moyen-Orient. L'islam devait être l'emblème fédérateur de l'élite arabe victorieuse, la marque de la classe dirigeante (763). »

Cela explique pourquoi la conversion des peuples conquis à l'islam fut un processus lent, qui dura des siècles (764) : les musulmans n'éprouvaient pas le besoin de les convertir. G.R. Hawting déclare encore : « Que le Coran s'adresse à tous les hommes ou aux seuls Arabes, le fait est que les Omeyyades et les tribus arabes qui conquirent le Moyen-Orient considéraient que leur religion ne pouvait guère être adoptée par les peuples conquis. Les tentatives qui furent faites pour forcer ou persuader les peuples conquis d'accepter l'islam ne furent guère soutenues (765). »

Les Quraysh, dont les Omeyyades constituaient un sous-clan, n'étaient pas la seule tribu noire en Arabie. Les Banā Sulaym jouèrent un rôle très important au cours de cette période. Non seulement ils soutinrent généralement la dynastie omeyyade (766), mais « Sulaym prit une part considérable au succès de Mu#ṣwiya » (767). Cela se voit dans le choix des gouverneurs de province. Comme le amÊr (gouverneur) représentait le calife lui-même à d'importants égards dans la province, le choix de ces fonctionnaires était une tâche sérieuse, prioritaire pour les califes (768). Un grand nombre des gouverneurs omeyyades furent des Sulaymīs, comme Abā I-A#war b. Sufyān, gouverneur de Mu #ṣwiya à Urdunn et #Abd Allāh b. Khāzim († 692) qui gouverna le Khorassan ainsi que Marw (769).

II.1. La révolution abbasside et l'aryanisation de l'islam

Wayne Chandler, dans son essai *Ebony and Bronze: Race and Ethnicity in Early Arabia and the Islamic World*, avance (bien qu'il n'en soit pas à l'origine) une ethno-histoire particulière de dynasties politiques de l'islam (770). Sur la base des idées de l'activiste politique et écrivain du début XXe siècle George Wells Parker (771), Chandler soutient que les Omeyyades furent une dynastie sémitique blanche, tandis que les Abbassides furent « un mouvement nationaliste noir ». Cette division ethnique est fondée sur

l'hypothèse, qui traverse tout l'essai de Chandler, qu'il existe une différence entre les « noirs » et les « Sémites » et que ces derniers étaient des blancs ou les peuples décrits comme « roux » dans la littérature arabe. Ces affirmations, qui sont dues à une inaptitude à lire les documents primaires arabes pertinents, diminuent malheureusement la valeur d'un examen de l'islam du point de vue racial qui, par ailleurs, est d'un grand intérêt. Les faits historiques et ethnographiques indiquent très clairement que la situation était exactement inverse, c'est-à-dire que les Omeyyades furent un « mouvement nationaliste noir », tandis que la révolution abbasside initia formellement un processus d'aryanisation de l'islam. L'opposition entre noirs et Sémites est fausse : les Sémites de l'Arabie étaient des noirs, comme nous l'avons démontré ci-dessus. Pour les Arabes de l'époque classique, « roux » désignait les blancs non-sémitiques, les Aryens (Perses, Romains, Turcs, etc.). Ainsi, le polarisation entre noirs non-sémites et Sémites (blancs) roux va à l'encontre de la situation telle que nous sommes en mesure de nous la représenter d'après les documents primaires. Les Omeyyades étaient très certainement des Sémites noirs et le moteur de la révolution abbasside fut les Perses « roux ». Bien qu'il soit vrai que la révolution fut précipitée par la querelle entre deux tribus noires, les Azd (Yémen) et les Tamâ'îm (Mudar), l'acteur principal de l'insurrection, l'énigmatique Abu Muslim, était un affranchi perse à la tête du groupe tribal des Azd. D'autre part, « la majorité des partisans (de la révolution) étaient des paysans et des clients iraniens et non des Arabes » (772). Comme le souligne Jan Retsö, « la révolution abbasside de 750 fut dans une large mesure la dernière révolte des musulmans non-arabes contre les musulmans arabes et leur prise du pouvoir. Cette révolte fut dominée par les a'âlam iraniens (étrangers non-sémitiques) et déboucha sur l'établissement d'une égalité au moins formelle entre les deux groupes » (773).

Ainsi, selon al-Jâ'âfi (Bayâ' III, 366), l'empire abbasside était #ajamiyya (composé d'étrangers non-arabes) et khorasan (perse), tandis que les Omeyyades étaient #arabiyya (arabes). La Révolution abbasside fut donc beaucoup plus qu'une révolution politique, elle fut aussi une révolution culturelle. Comme l'a bien souligné Richard W. Bulliet, « (r)ien n'influença la genèse de la société et de la culture musulmanes autant que l'afflux massif de nouveaux musulmans qui n'avaient aucune expérience préalable de la vie en Arabie ou de la culture des Arabes (774). Ronald Segal mentionne les conséquences de cet afflux : l'augmentation des mariages mixtes contribua largement à faire disparaître les distinctions originelles et les conquis, ayant adopté la religion et la langue des conquérants, furent de plus en plus nombreux à adopter l'identité des Arabes eux-mêmes (c'est moi qui souligne – W.M.).

Autrement dit, les Perses et d'autres, qui n'avaient aucune expérience et aucune connaissance de la culture arabe (noire), se convertirent à l'Islam, adoptèrent la langue arabe et commencèrent à s'identifier aux Arabes. Ce faisant, ils introduisirent dans l'Islam et dans la culture arabe ce qui y était inexistant auparavant, en particulier les sentiments anti-noirs. Ceci est démontré de façon convaincante dans un poème célèbre du poète du IXe siècle Abâ' al-Hasan Al-Abbâs b. Jurayj, aussi connu sous le nom d'Ibn al-Râ'î († 896), dans lequel il accuse les Abbassides aryanisés de... racisme envers la famille du Prophète : « Vous les (la famille du Prophète Muâmmad) avez insultés parce qu'ils sont noirs, alors

qu'il y a encore des Arabes au sang pur qui ont la peau noire. Cependant, vous avez les (yeux) bleus – les Romains (Byzantins) ont embellis vos visages en leur donnant la couleur des leurs (775). »

La chute de la dynastie des Omeyyades en 750 de notre ère marqua de fait la fin de l'islam noir. La dynastie abbasside aryanisée sera suivie par celle des Seldjoukides (des Turcs) et finalement par l'Empire ottoman (également des Turcs). Les moutons blancs sont devenus si nombreux et dominent l'Islam depuis si longtemps que la plupart des gens ne peuvent pas concevoir que l'islam soit né parmi les moutons noirs.

III. L'islam noir : une menace pour la suprématie blanche

Selon Diop, « Hormis à l'époque de la percée de l'islam, l'Europe a dominé l'Afrique jusqu'à nos jours » (776). Cette observation est importante, surtout si nous gardons à l'esprit que la percée fut une percée islamique noire. La création de l'empire noir islamique suivit immédiatement la destruction des empires byzantin et sassanide en Asie occidentale et en Afrique. Autrement dit, le « Pouvoir Noir » remplaça le « Pouvoir Blanc » sur la scène mondiale et les agents de ce changement furent les musulmans noirs de l'Arabie. Après avoir renversé les Byzantins en Afrique du Nord, les musulmans (noirs arabes et africains) se dirigèrent vers l'Europe, où, après avoir vaincu l'armée wisigothe et tué le dernier roi wisigoth, Roderick, en 711, ils annexèrent la péninsule ibérique à l'empire islamique. Pendant 800 ans, les musulmans noirs, appelés Maures, dominèrent le sud-ouest de l'Europe (777). En conséquence, dans la psyché de l'Europe blanche chrétienne, le musulman noir incarna le mal en personne. Comme le remarquent James Brunson et Runoko Rashidi, « à cause de sa peau foncée et de la foi islamique, le Maure devint en Europe un symbole de la ruse, du mal et de la haine » (778).

Les documents européens de cette période ne laissent aucun doute sur le fait que le musulman noir était perçu comme la menace ultime pour la chrétienté blanche. Ce fait est illustré par les armoiries du XIe siècle commémorant la victoire de Pierre III d'Aragon sur les Maures en 1096. Au cours de la bataille quatre princes maures tombèrent. Sur ces armoiries, une croix chrétienne est flanquée de quatre têtes noires. Ce motif fut repris sur une pièce d'or frappée sous Charles de Habsbourg dans les années 1770 (779a). Ces têtes de musulmans noirs sur ces armoiries chrétiennes symbolisaient sans aucun doute la victoire sur ce qui était considéré comme la principale menace (779b)

Il est plus que probable que nous devrions lire toute cette histoire à la lumière de l'aveu que fit l'historien et politologue américain Lothrop Stoddard, lorsqu'il déclara que l'islam noir est une menace singulière pour la « suprématie mondiale des blancs ». Dans Le Flot montant des peuples de couleur :

contre la suprématie mondiale des Blancs, Stoddard avoue : « On ne peut avoir le moindre doute au sujet des progrès continus de l'islam en Afrique noire. Tout observateur européen impartial parle de même. Le « mahométisme, déclare Sir Charles Elliot, « peut encore donner aux indigènes un motif d'animosité contre les Européens ... »» Il y a vingt ans un autre observateur anglais, M.T.R.Threlfall, écrivait: » ... L'extension rapide du mahométisme militant paarmi les tribus sauvages au nord de l'équateur est un facteur sérieux dans la lutte pour la suprématie raciale en Afrique... Le mohamédisme est encore inconnu au sud du Zambèze, mais les blancs y redoutent en général la possibilité de son apparition... » » (780))

Chapitre VIII : L'islam et l'Afrique

I. La pénétration pacifique de l'islam

Il faut reconnaître que l'empire (noir) islamique est entré en Afrique avec l'épée. L'impérialisme noir de toutes les époques, y compris celui des Khémites (781), repose sur la conquête militaire. Toutefois, il est faux de dire que l'islam se propagea en même temps et par les mêmes moyens. Comme nous l'avons vu ci-dessus, les Omeyyades considéraient que l'islam n'appartenait qu'à eux-mêmes et refusaient absolument de faire du prosélytisme. L'islam ne commença à se propager en Afrique que quelques siècles plus tard (782) et ceux qui permirent sa propagation ne furent pas des soldats, mais des commerçants et des théologiens (783). Le mythe selon lequel l'islam fut imposé par la force par les Arabes aux Africains a été réfuté par un si grand nombre de chercheurs, noirs et blancs, qu'il n'est plus que dans quelques rares milieux qu'il continue à circuler. Cheikh Anta Diop, dans son Pre-Colonial Black Africa, affirme : « On a fait grand cas des invasions arabes de l'Afrique : elles se sont produites dans le Nord, mais en Afrique noire, elles ne sont qu'une vue de l'esprit. Si les Arabes conquirent l'Afrique du Nord par la force des armes, ils entrèrent plutôt pacifiquement en Afrique noire... Depuis les revers que subirent les Omeyyades en Afrique au VIIIe siècle, aucune armée arabe n'a jamais traversé le Sahara pour essayer de conquérir ce continent, sauf au cours de la guerre marocaine au XVIe siècle... Les Arabes n'ont pas conquis le Mozambique, pas plus qu'ils n'ont conquis aucun autre territoire en Afrique de l'Est. Dans ces régions, les Arabes arrivèrent comme partout ailleurs individuellement, s'installèrent paisiblement et y devinrent de grands chefs religieux... (en ce qui concerne le continent africain. [N.d.E.]) Les conquêtes arabes chères aux sociologues sont nécessaires à leurs théories, mais n'existent pas dans la réalité. Il n'y a que sous les Almoravides de la première moitié du XIe siècle que certaines blancs, les Berbères (784), tentèrent d'imposer l'islam en Afrique noire par la force des armes... La principale raison du succès de l'islam en Afrique noire, à une exception près, tient donc au fait qu'au début il fut prêché pacifiquement par des voyageurs arabo-berbères solitaires à certains rois et notables noirs, qui le firent connaître ensuite à leurs sujets » (785). Joseph E. Harris, dans son Africans and Their History, déclare ainsi : « il est à noter qu'à l'exception de la côte nord l'islam fut propagé plutôt

pacifiquement jusqu'au XVIIIe siècle, sauf, de manière significative, à l'époque des conquêtes almoravides. » (786)

J. Spencer Trimingham, dans son *Africans and their History*, ne dit pas autre chose : « Le rôle des Murabitun (Almoravides) dans l'islamisation du Soudan a été exagéré. La pénétration pacifique de l'islam le long des routes commerciales dans les villes frontalières commença avant la naissance de ce mouvement... Les Murabitun ne firent qu'accélérer un processus déjà en cours et leur conquête fut éphémère parce que l'attraction du Maroc fut plus forte que celle du Soudan » (c'est moi qui souligne – W.M.) (787).

I. Hrbek et M. El Fasi :

« Au cours des grandes conquêtes arabes, il n'y eut certainement aucune tentative de conversion des al-*kitab* ahl (juifs et chrétiens) par la force... Des générations de chercheurs ont... démontré clairement que l'image du guerrier musulman arabe l'épée dans une main et le Coran dans l'autre appartient au domaine de la mythologie (788). Enfin, Z. Dramani-Issifou : « Avant le XIe siècle, l'islam a avancé sur le sol africain sans guerres, sans prosélytisme violent (789). »

II. Les relations entre les noirs musulmans et les noirs chrétiens en Egypte et en Nubie

Les principales faiblesses de l'analyse classique de Chancellor Williams de l'invasion musulmane de l'Egypte en 641 et des tentatives d'invasion de la Nubie en 643 et à nouveau en 651-52 sont dues à l'inexactitude de ses recherches ethnographiques. Williams a vu le conflit entre les musulmans et les Nubiens comme un conflit entre Arabes blancs et Nubiens noirs : les conquérants arabes, d'après lui, étaient « caucasiens » (790). Comme nous l'avons démontré ci-dessus, les musulmans qui conquirent l'Egypte étaient principalement des Arabes noirs de l'Arabie du Sud conduits par les Arabes noirs de la Mecque dans le nord de l'Arabie centrale. Nous avons donc affaire à un conflit entre noirs et non entre blancs et noirs. Il est particulièrement important de garder ce fait à l'esprit, lorsque l'on considère la réaction copto-égyptienne aux envahisseurs musulmans qui attaquèrent et renversèrent le régime oppressif byzantin en place en Egypte. La grande W.E.B. Dubois (sic) a fait remarquer à juste titre que « (I)es Arabes envahirent l'Egypte africaine, l'enlevèrent aux empereurs romains d'Orient et s'allierent avec les indigènes négroïdes égyptiens » (791). Comme le dit Mamadou Chinyelu, « Ces Coptes africains virent sans aucun doute les musulmans africains de l'Arabie comme des libérateurs ; après tout, ils étaient parents et amis » (792).

L'empereur byzantin Héraclius soutenait l'église chalcédonienne minoritaire, dirigée par le patriarche du Caucase, Cyrus, contre la majorité copte (monophysite). Les sources coptes parlent de persécutions impitoyables et systématiques (793). Comme l'observe St. Clair Drake, « Les chrétiens coptes d'Egypte accueillirent les Arabes musulmans en « libérateurs » de ce qu'ils considéraient comme la tyrannie de leurs frères chrétiens de Constantinople » (794). Selon les recherches de Hugh Kennedy, les vainqueurs distinguaient les Coptes égyptiens de ceux qu'ils appelaient les « Rām » (Romains), qu'ils considéraient comme l'ennemi, tandis que les Coptes égyptiens aidèrent les « libérateurs » musulmans, qui étaient noirs comme eux (795). Par exemple, les Coptes de Farṣma aidèrent les musulmans et, dans la petite ville de Bahnas, les musulmans noirs massacrèrent tous les « Rām », hommes, femmes et enfants, qu'ils rencontrèrent (796).

Il n'y eu aucune tentative de conversion des Coptes à l'Islam (797). Comme l'explique Ira Lapidus, « (l)es arrangements nécessaires entre le(s) vainqueur(s) et les vaincus furent mis en œuvre sous le règne du second calife... (A) Le principe de l'accord d'Umar (634-644) était que les populations conquises devaient être dérangées aussi peu que possible. Cela signifiait que les musulmans arabes, contrairement à leur réputation, ne devaient pas chercher à convertir les gens à l'Islam ... A l'époque des conquêtes, l'islam devait être la religion des Arabes, une marque d'unité de caste et de supériorité. Lorsque les conversions se produisaient, elles étaient une source d'embarras, car elles créaient des problèmes de condition... Tout comme les Arabes n'avaient aucun intérêt à changer la situation religieuse, ils ne voulaient pas troubler l'ordre social et administratif... Ils laissaient les autorités locales traiter les situations locales ... (dans les terres conquises), ils laissèrent intact l'ancien ordre social et religieux (798). »

En ce qui concerne la communauté chrétienne locale, Lapidus souligne que « la politique arabe n'avait aucune obligation envers l'Eglise ou ses fidèles. Les Arabes n'encourageaient pas non plus la conversion à l'Islam » (799). Les musulmans noirs menaient une politique « pro-noire »: à l'opposé des Byzantins, qui privilégiaient la minorité, l'Eglise romaine, les musulmans favorisaient l'Eglise copte (800). En fait, les musulmans donnèrent toutes les églises chalcédoniennes aux Coptes et refusèrent de nommer les patriarches chalcédoniens. « Ainsi, les Coptes furent gagnants en Egypte et le furent également en Nubie » (801). Les califes omeyyades Mu#āwiya et #Abd al-Mṣlik († 705) firent bâtir plusieurs églises à Alexandrie et à Fusāḥā, le gouverneur égyptien #Abd al#Az̄āz b. Marwān (d. 705) leur emboîta le pas. L'église Saint-George et le monastère d'Abā Qarqār sont deux exemples de ces réalisations (802).

Cette politique dura pendant presque toute la période omeyyade, où l'islam fut « noir ». Cependant, vers la fin de cette période, les attitudes changèrent et la politique avec. Le règne de # # 720) (? [N.d.T.]) marqua ce changement d'attitude. Il était moins favorable à l'Eglise copte et encourageait

davantage la conversion ; même si la politique égyptienne ne changea pas à cet égard, il décréta que les convertis seraient exemptés de l'impôt de capitation que payaient les non-musulmans. Sous les Abbassides, cependant, les choses changèrent radicalement.

Les patriarches chalcédoniens furent de nouveau nommés et leurs églises leur furent restituées. En d'autres termes, sous les Abbassides, sous lesquels l'« islam pro-noir » des Omeyyades noirs avait été remplacé par un islam aryanisé, le statut de l'Eglise copte changea. De 767 à 868, de nombreuses révoltes coptes éclatèrent en Egypte. Au IXe siècle, l'Égypte fut gouvernée principalement par les Turcs. A partir de 832, les Arabes et les Coptes se révoltèrent ensemble contre le gouvernement.

En ce qui concerne la Nubie, #Amr b. al#Aß, le vainqueur qui était devenu gouverneur d'Egypte, mena une politique de non-agression. Comme le reconnaît Williams, « malgré les raids continus des noirs [du Sud], il (#Amr) choisit de ne pas prolonger ses opérations dans leur pays » (803). Cependant, cette politique fut abandonnée en 643 par le nouveau gouverneur, #Abd Allßh b. AbÈ 'arÈ qui déclencha une invasion du royaume nubien du Nord, la Makurie. Le moins que l'on puisse dire est que cette invasion fut un échec : les Nubiens infligèrent aux musulmans une défaite cuisante et une autre en 651-652. Williams, décrivant avec justesse ce conflit comme « l'une des batailles décisives de l'histoire », remarque avec perspicacité : « Les effets psychologiques qu'eut sur eux le fait d'avoir été vaincus deux fois par les noirs à leur frontière amenèrent les Arabes à établir des relations pacifiques avec ces pays, relations pacifiques qui durèrent 600 ans » (804). Cette paix de six siècles fut le résultat du baqā signé par les deux parties à la fin de la bataille de 651-652. Le baqā était à la fois un pacte de non-agression et un accord commercial entre l'Egypte musulmane et la Nubie, dont les termes furent dictés par les vainqueurs : la Nubie.

1. Les citoyens de chaque pays étaient autorisés à circuler librement d'un pays à l'autre et leur sécurité était garantie dans le pays hôte.

2. Une mosquée devait être construite en Nubie et une église en Egypte.

3. La Nubie s'engageait à envoyer 360 esclaves tous les ans en Égypte, en échange de 1300 ardeb de blé et de 1300 Kaner de vin, de draps et de linge. Dans certains milieux chrétiens et afrocentristes, cette disposition a fait l'objet de critiques et de déclarations inexactes, qui ont été appuyées par certains musulmans. Cette clause est ainsi souvent décrite comme le tribut de malheureux Nubiens aux esclavagistes musulmans lubriques, dans le cadre d'un plan secret de conquête du Soudan (805). Mais cette interprétation ne tient absolument pas compte du simple fait que les Nubiens étaient les

vainqueurs et qu'ils étaient donc en position de force. Comme l'explique Jay Spauling, « Les Nubiens avaient remporté une victoire décisive. Les musulmans... n'avaient jamais subi une défaite aussi cuisante que celle qu'ils avaient connue en Nubie ». Durant les six siècles suivants, les autorités nubiennes purent imposer leurs propres conditions au monde islamique, en raison de l'accord communément connu sous le nom de ... baqt. Le baqt était l'illustration même de l'institution du commerce diplomatique que les rois de l'ouest du Soudan préféraient normalement faire avec l'étranger ». Au fil des siècles, divers intellectuels islamiques, désireux d'oublier la victoire des Nubiens, élaborèrent des récits de plus en plus élaborés et fantaisistes dans lesquels les cargaisons d'esclaves livrées en vertu du baqt étaient résolument présentées comme le paiement d'un tribut (c'est moi qui souligne – W.M.) (806). »

Le Baqa était donc un accord que les Nubiens avaient passé avec les musulmans vaincus et non le contraire et la diplomatie soudanaise n'en était pas à son premier coup d'essai : les relations commerciales avec les esclaves nubiens remontent à l'ancienne Kemet (807). L'accord garantit l'indépendance de la Nubie et favorisa le progrès culturel de ce pays pendant six siècles. Le (Baqqa)... protégea l'indépendance de l'État chrétien de Nubie pendant de nombreux siècles. Bien que le gouvernement musulman égyptien ait tenté occasionnellement de convertir les dirigeants (nubiens)... il avait pour principe de ne pas s'occuper des affaires du royaume chrétien. Les relations amicales entre les dirigeants égyptiens et les monarques nubiens ouvrirent les portes du pays aux commerçants musulmans (808). »

Les possibilités d'échanges commerciaux qui en résultèrent contribuèrent au développement de la Nubie. Comme le note S. Jakobielski dans son étude sur la Nubie chrétienne, « La trêve se prolongea au cours des cinq siècles suivants de la civilisation chrétienne en Nubie et, dans sa phase initiale, elle fut cruciale pour le maintien de la paix et les possibilités de développement national. L'absence de toute menace réelle de la part des Arabes, les possibilités de continuer les échanges commerciaux avec l'Egypte et le maintien des contacts avec Byzance conduisirent à la formation d'une culture nubienne caractéristique... Ainsi, pour la Nubie, la fin du VIIIe siècle vit s'ouvrir une période de prospérité, qui dura jusqu'à la moitié du XIe siècle et fut conditionnée par une situation économique favorable » (809).

Les hostilités entre l'Egypte musulmane et la Nubie chrétienne reprirent au XIIIe siècle. L'Egypte était alors gouvernée par l'oligarchie turque des Mamelouks. En 1269, le sultan mamelouk Baybars rejeta la proposition du royaume de Makurie de conclure un baqa et, en représailles, le roi nubien mit à sac en 1272 le port égyptien d'Aydhab sur la mer Rouge. Quatre ans plus tard, les forces mameloukes envahirent et conquirent la Makurie et en 1324 le pays devint un grenier à esclaves pour les commerçants musulmans. Il convient de souligner ici que, bien que l'islam ait été encore « noir », les relations avec les Coptes et les Nubiens étaient pacifiques et mutuellement bénéfiques. Comme le reconnaît John Henrik Clark, « (l)e partenariat sans nuage arabo-africain dans les villes-Etats de l'Afrique continua pendant plus d'un siècle, jusqu'à ce que les Arabes transforme leur appareil commercial en une

entreprise de commerce d'esclaves humains » (810). Ce siècle fut celui de la dynastie des Omeyyades noirs. Dans l'islam postomeyyade, qui connut un processus de persianisation et de turquisition, en un mot d'aryanisation, le racisme devint endémique, de telle sorte que, de pro-noir qu'il était, l'islam devint anti-noir. Ce processus eut un impact sur la littérature, les théologies et les politiques du monde islamique. Le plus horrible héritage de ce processus est la traite négrière en Afrique de l'Est.

III. Une religion d'esclaves ?

Chancellor Williams et Yusef Ben-Jochannan, entre autres savants afrocentriques, ont insisté dans le passé sur le fait que l'islam est, quant aux peuples africains, une religion d'esclaves (811). On affirme généralement que les peuples africains sont aujourd'hui musulmans principalement parce que le commerce des esclaves africains était entre les mains des musulmans arabes. Bien que ce dernier point soit certainement exact et d'une grande importance, il est faux que les peuples africains aient découvert l'islam par la traite arabe. Tout d'abord, comme il a été démontré, les peuples africains avaient créé l'islam en Arabie et l'avaient ramené en Afrique au VIIe siècle. Deuxièmement, les conversions forcées d'Africains sur le continent furent peu nombreuses avant le XIXe siècle (812). Jusque-là, la religion – contrairement à l'empire – avait été répandue plutôt pacifiquement dans toute l'Afrique, comme nous l'avons démontré ci-dessus. L'esclavage se retrouve partout dans le monde antique et a existé dans la société traditionnelle africaine, de l'antiquité à l'époque moderne (813).

Il n'est donc pas surprenant qu'il se rencontre en Afrique du Nord-Est, à savoir l'Arabie, à l'époque de MuÈammad. Le QurÈn prend acte de son existence et ne l'interdit pas purement et simplement. Il semble que, pas plus que le culte de Maât dans l'Egypte ancienne, l'islam n'ait été considéré comme incompatible avec cette pratique. Comme les confessions négatives égyptiennes, qui insistaient sur la nécessité d'un comportement « maaïque » à l'égard (entre autres) des esclaves (814), le QurÈn « énonce des préceptes et des commandements visant à atténuer la condition et à encourager l'affranchissement » (815). Donc, les premiers musulmans prirent part à l'esclavage, mais dans sa forme la plus « humaine » (au moins au début) (816). Mais un aspect très important de l'esclavagisme musulman à ses débuts passe souvent inaperçu : les esclaves préférés des musulmans noirs étaient les blancs (817). Comme l'explique Dana Marniche, « ... les gens à la peau claire étaient reconnus par les Arabes comme des descendants de peuples soumis et d'esclaves... l'idée que les esclaves des Arabes étaient majoritairement des noirs africains vient d'une méconnaissance de l'histoire de la péninsule ou d'une incapacité à lire l'arabe, car le fait est que les Arabes étaient généralement décrits comme « noirs » ou « brun foncé »... Nous savons que les Arabes étaient alors noirs pour la plupart, à tel point que le terme « blanc », selon les linguistes arabes... désignait un homme noir à la peau claire... D'autre part, de nombreux noirs africains furent emmenés en Arabie comme esclaves plus récemment, dans les derniers siècles. La plupart de ceux qui faisaient venir des esclaves noirs d'Afrique n'étaient en fait pas des Arabes dans le sens strict, mais des musulmans iraniens, irakiens, [turcs], des Syriens « blancs » et

d'autres colons ou habitants « arabisés » du Proche-Orient, d'Arabie et d'Afrique du Nord ... La plupart des esclaves ... avant la chute de Constantinople (Istanbul) au XVe siècle étaient des « blancs » en provenance du Nord qui s'étaient mélangés à des groupes d'individus à la peau très foncée ou presque noire connus sous le nom d' »Arabes » en Espagne, en Afrique du Nord et au Proche-Orient... Ainsi, de nombreux historiens arabophones ont affirmé jusqu'au XIVe siècle que les Arabes assimilaient la peau claire à la condition d'esclave, ou vice versa » (818).

La traite négrière musulmane en Afrique, dans la mesure où elle exista dans la première période, « représenta un flux régulier, mais relativement petit, d'êtres humains sur plus d'un millénaire » (819). Cependant, plus le monde islamique fut aryanisé, plus les sentiments anti-noirs qui y avaient été introduits façonnèrent l'institution de l'esclavage, tant et si bien que, finalement (au XVIIe siècle), le terme « esclave », #abid , en vint à signifier « personne de race noire » (820). L'horrible « Holocauste Est-Africain », comme a été appelé le commerce musulman des esclaves d'Afrique orientale, était dominé par des « blancs » arabisés comme le tristement célèbre dirigeant omanais Sayyid Said b. Sultan († 1856), qui contrôla la traite négrière en Afrique de l'Est de Zanzibar au XIXe siècle (821) Par conséquent, l'Holocauste Est-Africain ne fut pas le résultat de l'islamisation de l'Afrique, mais de l'aryanisation de l'islam.

Wesley Muhammad, Black Arabia & the African Origin of Islam, LUSHENA BOOKS Incorporated, 2009, chap. IV-VIII, traduit de l'américain par B. K.

Comme l'ouvrage n'est pas sans redites, le lecteur ne nous en voudra pas de ne pas en faire un résumé. En guise de conclusion et d'avertissement, il est indispensable de revenir sur deux des thèses qui y sont avancées : celle du caractère solaire d'Almaqah, prototype de Allah et celle de l'« aryanisation » de l'islam. En fait, il est impensable de ne pas les soumettre à la critique qu'elles imposent. La seconde est tellement saugrenue que quelques simples remarques suffiront ; tellement ridicule qu'il peut sembler tout aussi ridicule d'y accorder la moindre attention. Elle n'a d'importance que dans la mesure où elle peut potentiellement être adjointe à l'arsenal déjà bien garni d'impostures idéologiques qui visent à rendre le blanc responsable de tous les maux et à le culpabiliser, même s'il faut noter que rien ne montre que l'auteur, qui, par exemple, reconnaît sans peine que l'esclavagisme n'a jamais été une pratique propre aux peuples blancs et qu'il existait dans les sociétés africaines traditionnelles, l'ait formulée dans ce but. L'examen de la seconde thèse, selon laquelle Almaqah et par voie de conséquence Allah ne sont pas des dieux lunaires, se fera en plusieurs étapes : d'abord, nous élargirons l'échantillon de documents archéologiques et épigraphiques relatifs à Almaqah, afin d'affiner dans la mesure du possible les conclusions qui ont été tirées sur la nature de Almaqah d'après les symboles qui lui sont associés ; ensuite, nous confronterons avec le symbolisme traditionnel l'interprétation toute personnelle qui a été donnée de ces symboles par les chercheurs sur lesquels s'appuie l'auteur. Enfin, nous chercherons à découvrir ce que représentait exactement Almaqah pour les peuples qui le

vénéraient et ce qu'il représente en soi, en montrant que la question de savoir s'il était un dieu lunaire ou un dieu solaire n'a de sens que lorsqu'elle est formulée dans un cadre beaucoup plus large que celui dans lequel elle est systématiquement posée. Il est bien possible qu'Almaqah ait été considéré comme un dieu solaire, alors que, objectivement, il ne l'était pas.

Pour l'auteur, en somme, tout ce qui n'est pas noir est blanc. Il ne fait là que suivre Abu-Bakr (i), pour qui les moutons noirs et les moutons blancs qui, une nuit, étaient apparus en rêve à Mohammed représentaient respectivement les Arabes et les blancs. Ainsi, les musulmans qui, d'après l'auteur, ont corrompu l'islam étaient des « blancs » ; les esclavagistes musulmans étaient des « blancs » ; le parrain omanais de la traité négrière au XIXe était un « blanc », mieux : un « « Blanc » arabisé » ; « la partie méridionale de l'empire byzantin et la partie orientale de l'empire sassanide (perse) » avaient été « les piliers du Pouvoir Blanc », avant que les armées musulmanes ne les envahissent et ne les occupent.

Le moins que l'on puisse dire est que l'auteur fait un emploi impropre du terme de « blanc » dans son acception raciale ; le fait que le terme soit parfois mis entre guillemets n'y change rien, car la présence ou l'absence de guillemets ne répond ici à aucune cohérence.

Les deux haplogroupes prévalents chez les Omanais sont l'haplogroupe J et l'haplogroupe E1b1b ; le premier trouve son origine au Proche- et Moyen-Orient il y a environ 30 000 ans et s'est répandu en Afrique du Nord, dans le sud-est de l'Europe, en Asie centrale, en Iran, au Pakistan et dans l'ouest de l'Inde au néolithique ; le second est apparu dans la Corne de l'Afrique il y a 15 à 22 000 ans. La partie méridionale de l'empire byzantin et la partie orientale de l'empire sassanide avaient été les piliers de tout, sauf du « Pouvoir Blanc » : en ce qui concerne les Perses, « les Arians iraniens », « après avoir partagé le même habitat pendant une assez longue période, les quittent pour gagner la Sogdiane, la Bactriane et les régions semi-désertiques du plateau iranien méridional, et se mêlent à des populations noires ou, à tout le moins, chamites » (ii). Quant à Byzance, « (l')empire était un vaste melting-pot. Arabes, Grecs, Arméniens, Juifs, Nordiques, noirs, tous s'y rencontraient et s'y mélangeaient » (iii). Comme ce passage est extrait d'un ouvrage que l'auteur lui-même cite à plusieurs reprises dans Black Arabia, il semble qu'il faille attribuer l'usage impropre et racoleur qu'il fait du terme « blanc » à la mauvaise foi (iv) ; quant à l'emploi d'une expression comme celle d'« aryanisation de l'islam », elle dépasse l'entendement. Compte tenu des prémisses, il s'agirait de parler de « sémitisation de l'islam » et, en conséquence, la troisième partie du chapitre III (« L'islam noir : une menace pour la suprématie blanche ») devrait logiquement s'intituler : « L'islam noir : une menace pour la suprématie sémitique ». En effet, les peuples qui sont improprement qualifiés de « blancs » ici sont évidemment des peuples ou sémites ou issus du métissage de populations de races sémitique, mongole, blanche ou noire originaires de la région concernée ou qui y avaient migré.

Venons-en au second point. Plusieurs temples sont consacrés à Almaqah, non seulement en Sabée, mais aussi dans l'actuelle Érythrée et l'actuelle Ethiopie du Nord. En Sabée, le principal se trouve dans la capitale, Marib et porte le nom de Mahram Bilqis, il aurait été construit vers 1200 avant notre ère ; un temple moins important fut bâti à Sirwah à l'initiative du roi Yada'il Dharih I vers 700 avant notre ère ; la région est pour ainsi dire tapissée de temples plus petits en l'honneur d'Almaqah. En Ethiopie du Nord, le plus monumental est situé à Yeha et Meqaber GaKewa, près de Wukro (v). La plupart des monuments et des objets dédiés à Almaqah ont été mis au jour dans ces sites archéologiques ou à leur proximité. Outre ceux que mentionne l'auteur, on peut citer, à Mahram Bilqis, un fragment de plaque en bronze montrant deux bouquetins et un arbre de vie de style assyrien entre deux taureaux ailés et six guerriers en procession ; plusieurs plaques représentant des fidèles d'Almaqah, la main droite levée, une épée dans la main gauche – l'un d'entre eux tient un pommeau en forme de croissant dans la main gauche ; sur une troisième plaque, une épée est brandie de la main droite par un guerrier dont la main gauche est trouée (vi) ; sur une inscription votive, des remerciements sont exprimés à « la puissance et la gloire d'Almaqah Thawan (le taureau) » ; à Meqaber GaKewa, un sanctuaire miniature orné d'une minuscule figure féminine sculptée et du symbole d'Almaqah, le croissant de lune et le disque, a été retrouvée dans les ruines au nord du temple (vi). Quelques spécimens de croissants lunaires ont été trouvés à Bilqis. Un autre temple de l'Hadramaout renfermait un autel orné d'un croissant lunaire et d'une orbe et un autre autel frappé du symbole de Venus. Mais aucune des inscriptions retrouvées n'indique que Almuqah était un dieu lunaire, ni d'ailleurs qu'il était un dieu solaire.

L'auteur commence par mettre en avant que le milieu universitaire a changé de point de vue sur la nature d'Almaqah au cours des dernières décennies. Généralement admise jusque-là, la nature lunaire de cette divinité ne l'est plus par les autorités depuis la dernière moitié du XXe siècle. Qui sont-elles ? Il s'agit de l'archéologue et directrice du CNRS Jacqueline Pirenne (1930 – 1990), de l'orientaliste, sémitisant et philologue italien Giovanni Garbini (né en 1931), du professeur émérite d'études sémitiques à l'Université de Louvain Jacques Ryckmans et de l'historien, archéologue et Directeur de recherche au CNRS Jean-François Breton. Autorités dans leur propre domaine, ces chercheurs ne le sont nullement dans celui des symboles. S'il plaît à certains modernes de croire avoir « démontré », à rebours d'un symbolisme immémorial, que « les symboles de la tête de taureau et le motif de la vigne, qui sont associés (à Almaqah), sont des attributs solaires et dionysiaques et sont plus compatibles avec un dieu solaire, un consort de la déesse solaire » ; « que les motifs liés à cette divinité (Almaqah) – le taureau, la vigne et aussi la peau du lion sur une statue humaine – sont des attributs solaires et non des attributs lunaires », qu'ils continuent à y croire. En attendant, ceux qui, comme « de nombreux archéologues », identifient Almaqah à une divinité lunaire au motif qu'il était « souvent associé à un croissant de lune » sont dans leur bon sens. A priori, il ne semble pas déraisonnable de considérer comme lunaire une divinité associée à des symboles lunaires. L'argumentation de Yoel Nathan, que, on ne sait trop pour quelle raison, l'auteur classe parmi les « apologistes chrétiens », n'est cependant pas fondée sur le bon sens. Elle repose sur un solide ensemble de données historiques, archéologiques, épigraphiques philologiques précises, bien plus variées et complètes que celles que fournit Wesley Muhammad et qui, contrairement à ce que celui-ci affirme, ne sont pas dépassées. De plus, Nathan cite les mêmes

chercheurs (Ryckmans, le Breton, Garbini, Pirenne, etc.), qui plus est les mêmes passages, que l'auteur et il en convoque bien d'autres à la barre. Il examine et critique leurs témoignages et leurs analyses à la lumière d'un grand nombre de sources primaires ou secondaires que n'évoque pas W. Muhammad.

Le fait est que Dionysos est généralement représenté avec des cornes de taureau, qui, « dans leur usage symbolique, revêtent » une forme « « lunaire », rappelant d'ailleurs la forme même du croissant » (vii) ainsi que celle du calice, dont la symbolique, à son tour, coïncide précisément avec celle de la vigne, dont le dieu était Dionysos. La boucle est bouclée. En ce qui concerne plus particulièrement la vigne, elle constituait un des symboles lunaires les plus fréquents « (d)ans la région méditerranéenne et dans le Moyen-Orient », où « les vignes étaient le plus souvent représentées par des spirales ou des ondulations. Dans l'art, un pied de vigne figurait le croissant ; des feuilles ou des grappes de raisin, l'orbe – il s'agissait donc d'un symbole du dieu-lune... Que la vigne était un symbole lunaire dans l'Arabie du Sud est illustré par le fait que des bouquetins (le bouquetin est un symbole lunaire) debout derrière des vrilles de vigne sont représentés sur des frises de Husn al-'Urr dans l'Hadramaout » (viii). Enfin, la peau de lion ne saurait être considérée comme un symbole solaire pour au moins une raison. particulièrement au Moyen-Orient, puisque le lion y était l'animal tutélaire par excellence d'Ishtar, déesse de la fertilité, de l'amour et de la guerre. « Dans la sculpture syrienne, Ishtar est souvent représentée debout sur un lion, en tant que déesse de la guerre et de la destruction. Sous cet aspect, elle est semblable à l'gyptienne Sekhmet, la déesse à tête de lion, qui semait la destruction dans les rands des ennemis de Rê et se retournait parfois contre ses propres adorateurs » (ix). Dans différentes régions de l'ancien Moyen-Orient, les gens se rendaient vêtus d'une peau de lion ou affublés d'un masque de lion aux festivals consacrés à Ishtar. Comment se fait-il que, « jusqu'à présent la lune (ne soit) même pas mentionnée dans les textes et (que) nous n'(ayons) trouvé que quelques exemples du croissant de lune représentant Almaqah dans l'art. Nous trouvons très couramment le taureau (thawran) associé à Almaqah dans les inscriptions » ? La réponse est toute simple : la lune est bel et bien présente dans ces inscriptions ; elle l'est en quelque sorte par procuration, sous la forme de l'animal lunaire qu'est le taureau.

L'argument en apparence le moins infondé de l'auteur est que la symbolique de Almaqah n'est pas purement lunaire. Comment, s'interroge-t-il à raison en réaction à la déclaration de Wendell Phillip, faite sienne par Yoel Nathan (x), selon laquelle la découverte d' « un soleil circulaire surmonté d'un magnifique croissant de lune. » dans le Temple Awwam « suggère que Almaqah et Syn étaient des dieux lunaires et non des dieux solaires », « l'association du soleil et de la lune peut-elle symboliser un dieu lunaire ? » (il est cependant tout aussi absurde de déduire de ce monument ou que Almaqah est un dieu solaire, ou qu'il n'est pas un dieu lunaire) Ce motif se retrouve-t-il dans d'autres temples dédiés à Almaqah ? L'auteur affirme que « (l)orsque le croissant de lune apparaît sur les temples de 'Aïyah Muqah, il est associé à l'orbe solaire », sans être à même d'en produire plus d'un exemple. La solution de facilité serait ici de choisir un critère quantitatif, en faisant valoir que, contrairement à ce que laisse entendre l'auteur, il n'existe apparemment qu'un seul exemplaire de ce motif dans les divers temples consacrés à

Almaqah (ne se fonde-t-il pas sur ce critère, lorsqu'il souligne, dans l'espoir d'affaiblir les arguments de ceux qui soutiennent que Almaqah était un dieu lunaire, qu'il n'a été « trouvé que quelques exemples du croissant de lune représentant Almaqah dans l'art ».?) Il est plus honnête et plus constructif d'affronter le problème, en observant attentivement le motif en question (xi). Il représente un disque protubérant enserré, pour ainsi dire maternellement, par un croissant lunaire ; autant que l'on puisse en juger par la photographie, qui est de très mauvaise qualité, le disque est parsemé d'anfractuosités qui lui donnent un aspect... lunaire. Était-il lisse à l'origine ? Quoi qu'il en soit, ce symbole rappelle invinciblement celui du dieu lunaire mésopotamien Sin (xii).

En supposant que cette orbe soit bien celle d'un soleil, la conclusion la plus logique serait que l'association de l'orbe solaire et du croissant dans ce symbole révélerait « la double nature de cette divinité (diurne et nocturne, lumineuse et sombre) ». En clair, il pourrait s'agir d'une divinité androgynie, d'une des nombreuses divinités androgynes ou hermaphrodites qui, comme le signale Alain Daniélou dans Shiva et Dionysos, « se rencontrent partout à partir du néolithique ». L'auteur parle bien d'une divinité qui serait à la fois « (diurne et nocturne, lumineuse et sombre) », donc, pourquoi pas ? Mais il est bien inspiré de ne pas ajouter : (xii) « solaire et lunaire ».

La question de savoir si Almaqah est une divinité lunaire ou solaire, telle qu'elle est posée, ne peut mener qu'à une impasse et à des débats stériles. Pour aller au fond des choses, il faut d'abord s'entendre sur la signification du terme de « solaire » et sur ce qu'était exactement un dieu solaire dans les panthéons du Proche- et du Moyen-Orient. Dans le sens qu'il a pour l'histoire des religions, il se peut que Almaqah soit une divinité « solaire », c'est-à-dire une divinité personnifiant le soleil. Dans son sens supérieur, il s'applique strictement aux divinités « olympiennes », c'est-à-dire à des personnifications de ce qui est transcendant et, par conséquent, pas plus qu'aucune autre divinité sémitique Almaqah ne saurait recevoir légitimement le qualificatif de « solaire ». «... les dieux sémites sont essentiellement des dieux qui changent, naissent et souffrent ; ce sont des « dieux de l'année », qui, comme la végétation, obéissent à la loi de la mort et de la renaissance. » (xiii). Ce sont, par rapport aux dieux aryens, expressions de « l'idéal « olympien » des essences immuables, parfaites, séparées du monde inférieur du devenir, lumineuses en elles-mêmes, comme le soleil et les natures sidérales... », des divinités, aussi paradoxal que cela puisse paraître, féminines : féminines, parce qu'elles ont pour nature le changement. Par conséquent, quand bien même Almaqah aurait été vu comme une divinité solaire par les anciens Arabes, il n'aurait jamais fait qu'exprimer la conception de la solarité qui est propre aux peuples sémitiques et, à vrai dire, aux races de couleur, conception sans doute étroite et imparfaite, mais qui correspond à l'esprit de ces races et qui ne saurait donc être critiquée et remise à sa juste place que lorsqu'elle produit des divinités qui, comme Allah, le dieu du christianisme et celui du judaïsme, s'arrogent des qualités dont aucun dieu théiste ne peut être doté de par le caractère relatif, contingent et sentimental des forces qu'il représente.

(i) « 'Ya Rasoolullah, les moutons noirs sont les Arabes qui seront les premiers à être sous tes ordres et, quant aux trop nombreux blancs, ce sont les moutons blancs » Shāh Mu'īnuddīn Aḥmad Nadvī, Hazrat Abu Bakar Siddique, Idara Isha'at-e-Diniyat, 2005, p. 104. Tout ceci est-il cohérent avec le fait que, comme le rapporte l'auteur, Ibn al-Kalbī raconte dans son *kitāb al-aṣnām* que le prophète « offrit une brebis blanche à al-Uzza, conformément à la pratique religieuse de son peuple » ? L'est il avec les témoignages selon lesquels « blanc » était un terme positif pour les ancien Arabes ?

(ii) Arthur de Gobineau. In Janine Buenzod, La formation de la pensée de Gobineau: et l'Essai sur l'inégalité des races humaines, A.G. Niezei, 1967, p. 400.

(iii) J. A. Rogers, *Sex and Race*, vol. 1, p. 116.

(iv) Ainsi, il fait dire à Sextus Empiricus que « Les Perses étaient considérés comme « les plus blancs et ceux qui avaient le nez le plus crochu » de tous les blancs ». Sextus Empiricus n'a jamais rien dit de tel. Ce qu'il a dit (*Adversus Ethicos*, 43 b ; voir aussi Gay Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*, p. 39), comparant les canons de la beauté féminine chez les Ethiopiens et chez les Perses, est que « plus une femme a la peau noire et le nez retroussé, plus les Ethiopiens l'apprécient, plus une femme a la peau blanche et le nez crochu, plus les Perses l'apprécient ».

(v) Voir

http://www.academia.edu/4765759/Wolf_P._and_Nowotnick_U._2010_The_Almaqah_temple_of_Meq_aber_Gaewa_near_Wuqro_Tigray_Ethiopia_PSAS_40_363-376.

(vi) Y. Nathan est d'avis que ce trou indique qu'ils reviennent de la guerre. Il se pourrait cependant qu'il représente un œil, c'est-à-dire un dieu du ciel [voir

<https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2013/03/19/mon-nom-est-personne/>

(vii) René Guénon, *Symboles-de-la-science-sacree*, Gallimard, 1977, p. 141. Du reste, W. Muhammad laisse échapper sans s'en rendre bien compte que le taureau n'est pas un symbole solaire, lorsqu'il déclare que « (l)e Aīlāh nabatéen (Dhu 'l-Sharā) était, comme ses prédécesseurs, une divinité solaire et aquatique. Il avait deux animaux tutélaires : un aigle aux ailes déployées, signe de son caractère solaire (549) et un taureau, signe de sa nature chthonienne / aquatique ». Parmi les nombreuses autres incohérences du texte, la suivante n'est pas la moindre : après avoir affirmé que le culte de Allah « présenta toujours des aspects masculins et féminins », on tente de justifier cette assertion par le fait que, selon Robert Eisler, « La maison est une divinité féminine, ou... la divinité féminine est appelée l'habitation, la résidence (d'un dieu masculin)... Cette explication ... vaut pour la Ka#ba. Parce que, à l'intérieur de celle-ci, la pierre sacrée du dieu lunaire Hubal fut érigée » ; donc, par un fait qui montre que le culte d'Allah ne présentait que des aspects féminins, puisque ce qui est installé dans « la résidence (d'un dieu masculin) » n'est point un « dieu masculin », mais un dieu féminin, le dieu lunaire Hubal. L'auteur réussit ainsi la prouesse de démontrer le contraire de ce qu'il se propose de démontrer. Least but not last, puisque, pour les peuples sémitiques, « (l)a maison est une divinité féminine », il est absurde de parler de « féminisation de la kaaba ». On ne peut pas féminiser ce qui est déjà féminin.

(viii) Yoel Nathan, *Moon-o-Theism*, p. 344

(ix) The Bulletin of the Cleveland Museum of Art, Cleveland Museum of Art., 1973, p. 49.

(x) En réalité, Nathan ajoute, p. 132 : « On a retrouvé très peu, voir aucun disque ou rayon solaire dans les temples de Almaq et dans les temples de Sin. »

(xi) <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/12/254d7-almaqahtemple.jpg>. Un pilier du site archéologique de Göbekli Tepe (daté de la fin du paléolithique ou du début du néolithique, le site aurait appartenu à la civilisation touranienne ; le temple qui s'y trouve est considéré comme le plus ancien temple en pierre) au sud-est de la Turquie. présente un symbole semblable (http://www.polatkaya.net/Gobekli_Tepe_AY_ve_Gunes_simgesi.jpg) à ceci près que l'orbe présente la particularité d'être creusée en son centre. Comme le rappelle Polat Kaya (http://www.polatkaya.net/Gobekli_Tepe_Pictures.html), dans le symbolisme des anciennes religions moyen-orientales, le soleil et la lune étaient conçus chacun comme un œil et représentés l'un comme une orbe, l'autre comme un croissant (l'œil fermé).

(xii) <http://media-cache-ec0.pinimg.com/736x/5d/4b/3f/5d4b3ffe3eae3668c07d964558e98eea.jpg>.

(xiii) Julius Evola, Tre aspetti del problema ebraico, Ar, 1985, p. 6.

(462) Yosef A.A. ben-Jochannan et George Simmonds, The Black Man's North and East Africa, Black Classic Press, Baltimore, 2005 (1971), p. 25 ; Yosef A.A. ben-Jochannan, African Origins of the Major "Western Religions", The Black Man's Religion, vol. 1, Black Classic Press, Baltimore, 1991 (1970), p. 212-3.

(463) Wayne B. Chandler fait la même affirmation injustifiée, en s'appuyant sur une citation de la critique du féminisme du non-arabisant et non-islamisant Amaury de Riencourt Sex and Power in History, Dell Publishing, New York, 1974. Voir l'article de Chadler "Ebony and Bronze: Race and Ethnicity in Early Arabia and the Islamic World", in Runoko Rashidi et Ivan van Sertima, African Presence in Early Asia, Transaction Books, New Brunswick et Londres, 1995, p. 272.

(464) P.N. Oak, World Vedic Heritage: A History of Histories, vol. 1, 3e éd, Hindi Sahitya Sadan, New Delhi, 2003, p. 696.

(465) Arthur Jeffery (éd.), Islam: Muhammad and His Religion, The Liberal Arts Press, New York, 1958, p. 85.

(466) Caesar E. Farah, Islam: Beliefs and Observances, :Barron's, Hauppauge, NY, 2003, 1965, p. 28.

467) Samuel M. Zwemer, The Muslim Doctrine of God, American Tract Society, Boston et New York, 1924, p. 24.

(468) Montgomery W. Watt, « The Qur'ân and Belief in a High God ». In Der Islam, 1979, vol. 56, p. 205-11 ; idem, »Pre-Islamic Arabian Religion in the Quran ». In Der Islam, 1976, vol. 15, n° 2, p. 73-9 ; idem, « Belief in a'highgod'in preislamic Mecca ». In Journal of Semitic Studies, 1971, vol. 16, p. 35-40.

(469) Ainsi Jacques Ryckmans, historien français de l'Arabie préislamique, écrit au sujet des dieux de l'Arabie du Nord préislamique : « Al-Ilātor Allāt ("la Déesse"), était connue de tous les panthéons. Elle est la fille ou une compagne, selon la région, de al-Lāhor Allāh, Seigneur de la Ka#bah à la Mecque » (« Arabian Religion ». In Encyclopedia Britannica, 2004. Voir aussi Frederick V. Winnett, « The Daughters of Allah ». In The Moslem World, 1940, vol. 30, p. 113-30.

(470) Jan Retsö, The Arabs in Antiquity, Routledge, Londres, 2002, p. 441, p. 616 n° 5 ; Han J.W. Drijvers et John F. Healey, The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene: Texts, Translation and Commentary, Brill, Leiden, 1999, p. 104.

(471) Frederick V. Winnett, A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions,:University of Toronto Press, Toronto, 1937, planche IV.

(472) Frederick V. Winnet, "Allah Before Islam", The Moslem World, 1938, vol. 28, p. 243.

(473) Ibid., p. 27.

(474) Annales, Ed. de Goeje, Leyde, 1879, p. 749.

(475) G. Rentz, "Hudhayl". In Encyclopedia of Islam, vol. 3, p. 540.

(476) Le Dr. Bill Glanzman enseigne à l'Université de Calgary, où il est directeur de projet depuis quatre ans.

(477) Joël Donnet, "Looking for the Queen of Sheba",
<http://pagespersoorange.fr/joel.donnet/News115.htm>, consulté le 15 août 2009.

(478) Jochen Görsdorf et Burkhardt Vogt, "Radiocarbon Datings From The Almaqah Temple Of Bar'an, Ma'rib, Republic Of Yemen: Approximately 800 Cal Bc To 600 Cal Ad », Radiocarbon, Congrès International Radiocarbon Conference No17, Jerusalem, ISRAEL (18/06/2000), 2001, vol. 43, n° 3, University of Arizona, Tucson, AZ.

(479) William D. Glanzman, "Who put the haram in the Mahram Bilqis", in Elizabeth Robertson, Jeffery Siebert, Deepika Fernandez et Marc Zender (éds.), Space and Spatial Analysis in Archaeology, proceedings of the 34th Annual Chacmo I Conference, University of Calgary Press, Calgary [p. 97-106], p. 97.

(480) Ibid.

(481) Daniel McLaughlin, Yemen, The Globe Pequot Press, Guilford, CT, 2008, p. 144.

482) Wiliam D. Glanzman, op. cit., p. 103.

(483) Par « islam postcoranique » j'entends l'islam qui s'est développé après la révélation du Coran au prophète Mohammed de 610 à 632. ; par « islam précoranique » l'islam qui existait avant cette révélation.

(484) Julian Baldick, *Black God: The Afroasiatic Roots of the Jewish, Christian and Muslim Religions*, I.B.Tauris, 1996, p. 25.

485) Werner Daum, *Ursemitische Religion*, p. 78-80 ; A.F.L. Beeston, Saba, inn C.E.Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs et G. Lecomte (éds.), *The Encyclopaedia of Islam*, nouvelle édition, vol. 8, E.J. Brill, Leiden, 1995, p. 664-665.

(486) Sur le « A » comme première voyelle d'un mot plutôt que le « I » (par exemple, dans Ilmuqah), voir Werner Daum, op. cit., p. 77, p. 78.

(487) Ibid., p. 78-80. A.F.L. Beeston, op. cit., p. 664, rapproche aussi ce terme de la racine khw, « fertilité », liée à l'arabe kahā, « prospérer ».

488) Werner Daum, “A Pre-Islamic Rite in South Arabia”. IN *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1987, n° 1, p. 5-14 (D'après Charles-François Jean, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, vol. 3, Paul Geuthner, 1936, p. 433, il s'agit d'un dieu de la lune et le sens de muqah est contesté. [N.d.E.])

(489) Sur 'Almaqah en tant que dieu de l'irrigation, voir Jacques Ryckmans, op. cit. .

(490) Michael Rice, *The Archaeology of the Arabian Gulf*, Routledge, 1994, p. 159 ; idem, *The Temple Complex at Barbar*, Ministère de l'Information, Bahrain, p. 7, p. 13.

(491) Wendell Phillips, *Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routs of Arabia*, Harcourt Brace and Company, New York, 1955, p. 299 ; J. Ryckmans, Notes sur le rôle du taureau dans la religion sud-arabe, in *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, vol. 2, *Publication du Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain*, Bruxelles, 1977, p. 355-373 ; Jean François Breton. *Arabia Felix from the Time of the Queen of Sheba: Eighth Century B. C. to First Century A. D.*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2000, p. 120, p. 124.

(492) St John Simpson, *Queen of Sheba: Treasures from Ancient Yemen*, British Museum Press, Londres, 2002, p. 62-3 ; Jean François Breton, op. cit., p. 120.

(493) Werner Daum, *Ursemitische Religion*, p. 64, p. 68-70.

(494) F.A.M. Wiggermann, “Discussion”, in E. Porada, *Man and Images in the Ancient Near East*, Wakefield, RI/Londres, 1995, p. 87-9 ; P. Michalowski, “The Unbearable Lightness of Enlil”, in Prosecky (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Prague, 1998, p. 244.

(495) Werner Daum, op. cit., p. 99 ; idem, “A Pre-Islamic Rite in South Arabia”, p. 9 ; Julian Baldick, op. cit., p. 21.

(496) Voir Michael Rice, op. cit., p. 169 ; idem. *The Temple Complex at Barbar*, p. 9.

(497) Jack Randolph Conrad, *The Horn and the Sword*, E. P. Dutton, 1re éd., chap. 3 ; Asko Parpola, “Religion Reflected in the Iconic Signs of the Indus Script: Penetrating into Long-Forgotten Pictographic

Messages”, *Visible Religion*, 1988, vol. 6, Brill, Leiden, p. 114-127 ; Alf Hiltebeitel, “The Indus Valley Proto-Śiva’, Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of vāhanas”, *Anthropos* 1978, vol. 73, p. 767-97 ; Doris Srinivasan, “The so-called proto-śiva seal from 1976 Mohenjo-daro: An iconographic assessment. IN *Archives of Asian Art*, 1975, vol. 29, p. 47-58 ; Wayne B. Chandler, “The Jewel in the Lotus: The Ethiopian Presence in the Indus Valley Civilization”, in Runoko Rashidi et Ivan Van Sertima (éds.), op. cit. p. 97.

(498) Sur l’enceinte fort particulière et « non-égyptienne » du temple ovale d’Hierakonpolis en Haute-Egypte, voir Michael Rice, op. cit., p. 169-170.

(499) Voir Julian Baldick au sujet du ’l canaanéen : « Il semble que, à l’origine, El était le véritable dieu eau de la religion canaanéenne et que la Mer doit être vue comme une émanation de ce dieu... Il convient de noter que, dans les mythes d’Ougarit, El est appelé le taureau – animal qui représente souvent le « dieu noir » », op. cit., p. 39.

(500) Egerton Sykes, Allah. In *Dictionary of Non-Classical Mythology*, J.M. Dent & Sons, Londres, 1961, p. 7.

(501) Ditlef Nielsen, *Der Dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, Gyldendalske boghandel Nordisk forlag, 1922, vol. 1, p. 86, p. 148. Sur le caractère identique du Aīlāh coranique et du « vieil Ilāh » ou Il de l’Arabie du Sud ancienne, voir aussi Stephen Langdon, *Semitic Mythology*, Archaeological Institute of America, Marshall Jones, 1931, p. 5. Sur le lien de Allah avec le pays de l’ougarite “El”, voir aussi Finn O. Hvidberg Hansen, “Fra El til Allah”, in Frede Løkkegaard, Egon Keck, Svend Søndergaard et Ellen Wulff (éds.), *Living waters: Scandinavian orientalistic studies presented to Frede Løkkegaard on his seventy-fifth birthday, January 27th 1990*, Museum Tusculanum Press, Copenhague, 1990, p. 113-127.

(502) Ulf Oldenburg, “Above the Stars of El: El in Ancient South Arabic Religion”. In *ZAW*, n° 82, p. 189-190 ; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Oriental Institute, Baoda, 1938, p. 60-67.

(503) S’il est difficile de savoir si Manāt était considérée comme la ‘fille de ’ī’, il est certain qu’elle faisait partie du panthéon des sud-Arabes. Voir Stephen Langdon, op. cit., p. 20.

(504) Jacques Ryckmans, *Arabian Religion*. In *Encyclopedia Britannica*, 2004.

(505) Julian Baldwick, op. cit., p. 21. Sur le ’Ēlōah/’Ēlōhîm biblique et le dieu noir protosémitique, voir en particulier True Islam, *Truth of God Institute*, p. 163-71.

(506) Voir en particulier Robert Morey, *The moon-god Allah in the archeology of the Middle East*, Research and Education Foundation, Newport, PA, 1994 ; Yoel Natan, *Moon-o-theism: Religion of a War and Moon God Prophet*, Lulu.com, 2006.

(507) Voir en particulier Rick Brown, “Who is ‘Allah’?”. In *International Journal of Frontier Missions*, 2006, vol. 23, p. 79-82, p. 86.

(508) Yusuf Abdullah, le président de la General Organization of Antiquities, Museums and Houses of Manuscripts, Yemen, a lui aussi appelé le temple d’Awwām le “Temple de la Lune” en raison de cette vieille croyance erronée.

(509) Ditlef Nielsen, Fr. Hommel et Nik Rhodokanakis Handbuch der altarabischen Altertumskunde, vol. 1, Copenhague, 1927, p. 177-250.

(510) Voir, par exemple, Alfred F. L. Beeston, « The Religions Of Pre-Islamic Yemen », in J. Chelhod (éd.), L’Arabie du Sud : Histoire et Civilisation, vol. 1 : Le peuple yéménite et ses racines, Paris, 1984, p. 260.

(511) Alfred F. L. Beeston, op. cit., p. 263.

(512) Werner Daum, op. cit., p. 30.

(513) Joël Donnet, “Looking for the Queen of Sheba”, consultable à l’adresse suivante : <http://pagespersoorange.fr/joel.donnet/News115.htm>, consulté le 15 août 2009.

(514) Jacqueline Pirenne, “Notes D’Archéologie Sud-Arabe”, Syria, 1965, vol. 42, n° 1, p. 109-136.

(515) G. Garbini, “Il Dio Sabeo Almaqah”, Rivista Degli Studi Orientali, 1973-1974, vol. 48, p. 15-22. p. 516 ; Jack Randolph Conrad, op. cit., p. 39 ; Dieter Kessler, Bull Gods, In Donald B. Redford (éd.), The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 30. C’était le dieu-soleil – An, Utu, Ra, etc., – qui s’incarnait dans le taureau.

(517) Dominique Collon, « The Near Eastern Moon God », in Diederik J.W. Meijer (éd.), Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East, North-Holland, Amsterdam, 1992 ; p. 19 ; Gudrun Colbow, “More Insights into Representations of the Moon God in the Third and Second Millennium B.C.”, in I.L. Finkel et M.J. Geller (éds.), Sumerian Gods and their Representations (Cuneiform Monographs 7), STYX Publications, Groningue, 1997, p. 25-6 ; Tallay Ornan, “The Bull and its Two Masters: Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art”. In Israel Exploration Journal, 2001, vol. 51, p. 3-4.

(518) Jean-François Breton, op. cit., p. 120. Sur Almaqah comme dieu-soleil, voir aussi Alfred F. L. Beeston, « Saba' », p. 664-665 ; idem, « The Religions Of Pre-Islamic Yemen », in J. Chelhod (éd.), op. cit., p. 263.

(519) Jacques Ryckmans, op. cit.

(520) Yoel Natan, op. cit., vol. 1, p. 342.

(521) John E. Healey, The Religion of the Nabataeans: A Conspectus, Brill, Leiden, 2001, p. 83.

(522) Nelson Glueck, Deities and Dolphins: The story of the Nabataeans, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1965, p. 4.

(523) Nabīt and Qedār sont les deux fils les plus âgés d'Isma'il (Gén. 25,13) ; Jaroslav Stetkevych, MuÈammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth, Indiana University Press, Bloomington et Indianapolis, 1996, p. 69.

(524) Ibid.

(525) Ernst Axel Knauf, Ishmael, 2e ed., Wiesbaden, 1989, p. 109 ; idem, "Kedar (Person)". In ABD, vol. 4, p. 9-10.

(526) Anonyme, L'abrégé des Merveilles, Carra de Vaux, 1984, p. 1057.

(527) Kitāb nukhbat al-dahr fī 'ajā'ib al-barr wa-al-bahr, A.F. Mehren, St. Pétersbourg, 1866 (1923), p. 266. Sur la noirceur des Nabatéens, voir aussi David M. Goldenberg, The Curse of Ham, p. 313, n° 82.

(528) Lorsque l'anthropologue Austin Henry Layard rencontra à Hebron un cheikh Howeitat de Petra au XIXe siècle, il remarqua que sa peau était "à peine moins foncée que celle d'un nègre". Austin Henry Layard, Early Adventures in Persia, Susiana, and Among the Bakhtiyari and Other Wild Tribes Before the Discovery of Nineveh, vol. 1, John Murray, Londres, 1887, p. 32.

(529) Dana Marniche, "The Afro-Arabian Origins of the Israelites and the Ishmaelites: Part 1", consultable à l'adresse suivante : <http://www.africaresource.com/rasta/sesostris-the-great-theegyptianhercules/the-black-and-comely-sons-and-daughters-of-ismail-ishmael-dana-marniche/> consulté le 21 août 2009.

(530) John F. Healey, op. cit., p. 191.

(531) Ibid., p. 84 ; Jan Retsö, op. cit., p. 62.

(532) John F. Healey, op. cit., p. 82, p. 85 ; Javier Teixidor, The Pagan God, p. 83. Au contraire Nelson Glueck, op. cit., p. 283, a affirmé, sans grande preuve, que sa compagne Atargatis (Allāt) était la divinité suprême.

(533) W.J. Jobling, "Desert Deities: Some New Epigraphic Evidence for the Deities Dushares and Al-Lat from the Aqaba-Ma'an Area of Southern Jordan", Religious Traditions, 1986, vol. 7-9, p. 27, p. 37 ; John F. Healey, op. cit., p. 86 ; Javier Teixidor, op. cit., p. 83.

(534) Ibid., p. 37, p. 91. Jacques Ryckmans, op. cit.

(535) John F. Healey, op. cit., p. 85.

(536) Javier Teixidor, op. cit., p. 88.

(537) Jacques Ryckmans, Dhu 'l-Sharā. In EI (2), vol. 2, p. 246.

(538) John F. Healey, op. cit., p. 94-5, p. 97-100. Jan Retsö, op. cit., p. 604, fait remarquer que « Ru'a n'est jamais mentionné dans les... inscriptions nabatéennes ».

(539) John F. Healey, op. cit., p. 92.

(540) Frederick V. Winnett, op. cit., p. 247.

(541) Arabs (Ancient). In ERE, vol. 1, p. 664.

(542) Frederick V. Winnett, op. cit., p. 247 ; idem, "The Daughters of Allah", MW, 1940 ; vol. 30, p. 117 ; John F. Healey, op. cit., p. 85 ; Javier Teixidor, op. cit., p. 83 ; Jacques, Ryckmans, Nabatean Religion. In ER (1), vol. 10, p. 287.

(543) Le commentaire inverse de Healey est incohérent car contradictoire : « Il est fort probable que Dushara est appelé simplement 'lh', "le dieu" par excellence. En outre... la seule preuve que les Nabatéens adoraient Allāh, une inscription de Ruwāfa, probablement datée d'une époque postnabatéenne et dédiée à 'lh' 'lh...', "Ilāhā, dieu de..., est douteuse. » (op. cit., p. 92). Ici, Healey fait remarquer à juste titre que la divinité est appelée 'lh', dont la translittération est Ilāhā et identifie ensuite cette translittération à Allāh. En clair, toutes les références au dieu en tant que 'lh' (Ilāhā) dans les inscriptions sont des références au dieu en tant que Allāh, car Healey confesse à juste titre que Ilāhā correspond à Allāh.

(544) Comme le note Healey (op. cit., p. 114, p. 108, p. 113), « il est probable que al#Uzzā, 'La Toute-Puissante', est employé comme une épithète de Allāt dans le contexte nabatéen... ». Voir aussi Ian Browning, Petra, Chatto & Windus, Londres, 1973, p. 45 ; Ditlef Nielsen, Der Gott Dreieinige, in Religionshistorischer Beleuchtung, vol. 1, p. 321. Cf. Jan Retsö, op. cit., p. 604, qui n'est pas d'accord, mais les raisons qu'ils avancent ne sont pas convaincantes.

(545) Contra Healey, op. cit., p. 187.

(546) G.W. Bowersock, "An Arabian Trinity". In HTR, 1986, vol. 79, p. 20-1.

(547) Sur l'anthropomorphisme dans l'ancien monde proche-oriental sémitique, voir Esther J. Hamori, "When Gods Were Men": The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature, BZAW Walter de Gruyter, 2008, p. 384 ; Tallay Ornan, The Triumph of the Symbol: Pictorial Representations of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban, Orbis Biblicus et Orientalis, vol. 213, Academic Press, Fribourg ; Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2005, p. 213 ; Mark S. Smith, The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford, 2001, p. 27-35 ; Maryo Christina Annette Korpel, A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster, 1990 ; mais au sujet des intentions métaphoriques que Korpel essaie à tort de prêter aux Cananéens, voir le compte-rendu de Marvin H. Pope in UF, 1990, vol. 22, p. 497-502 ; James B. Pritchard, "The Gods and their Symbols", in idem, The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, Princeton University Press, 1954, p. 160-85 ; Stephen Langdon, op. cit., Boston, 1931.

(548) Nelson Glueck, op. cit., p. 10, p. 247.

(549) Jacques Ryckmans, op. cit., p. 247 ; John F. Healey, op. cit., p. 102-5 ; Stephen Langdon, op. cit., p. 16. Selon Strabon, Géographie, XVI, 4.26.

(550) « De manière appropriée, les taureaux étaient les animaux de Dusares, la principale divinité masculine, qui était à l'origine un dieu de la fertilité ; la force brutale et l'extraordinaire virilité de cet animal étaient à la disposition de ce dieu », Iain Browning, Petra, Jordan distribution agency, 1989, p. 185 ; Nelson Glueck, op. cit., p. 206, p. 247.

(551) Nelson Glueck, op. cit., p. 57.

(552) John F. Healey, op. cit., p. 89, p. 106 ; Jacques, Ryckmans, Nabatean Religion. In ER (1), vol. 10, p. 287.

(553) G. Ryckmans, *Dhu 'l-Sharā*. In EI (2) vol., p. 246 ; Stephen Langdon, op. cit., p. 16 ; Javier Teixidor, op. cit., p. 86.

(554) John F. Healey, op. cit., p. 157

(555) Iain Browning, op. cit., p. 47. Voir aussi Nelson Glueck, op. cit., p. 381392. Elle était donc identifiée à la déesse grecque Aphrodite, née de la mer. Voir Jan Retsö, op. cit.

(556) Stephen Langdon, op. cit., 17.

(557) John F. Healey, op. cit., p. 105.

(558) Χααβου et non Χααμου ; R. Eisler, ARW 1, 1912, p. 630 ; Jacques Ryckmans, op. cit., p. 246 ; Stephen Langdon, op. cit., p. 16.

(559) Jacques Ryckmans, op. cit., p. 247 ; A.J. Wensinck, *Ka'ba*. In E1, vol. 4, p. 586 ; Stephen Langdon, op. cit., p. 16.

(560) Stephen Langdon, op. cit., p. 18 ; John F. Healey, op. cit., p. 103. Il dit explicitement, après avoir décrit le festival d'Alexandrie : « Cela se passe avec la même idolâtrie à Petra » (51, 22) (la citation exacte est la suivante : « This is also done in the way in the city of Petra ») [« Cela se passe aussi de la même façon dans la ville de Petra »] ; la référence exacte est 22, 11. Epiphane de Salamine, *The Panarion of Epiphanius of Salamis: De fide. Books II and III*, 2e éd. revue, Brill, Leiden, 1987, p. 52 [N.d.T.])

(561) Stephen Langdon, op. cit., 16.

(562) Jan Retsö, op. cit., p. 605.

(563) Ibid., p. 606.

(564) Alī b. Abī•ālib aurait affirmé que les Quraysh étaient des Nabatéens et, selon Ibn Maniār, بن مانع, Lisān al-arab, Ibn #Abbās aurait déclaré : « Les Quraysh étaient des Nabaā originaires de Kutha en Iraq. » Voir aussi al-Tabarī, op. cit., vol. 1, p. 314, qui rapporte : « Dieu a multiplié les Arabes à partir des Nabīt et des Qaydar. » Voir aussi D.S. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, 2e éd. G.P. Putnam's Sons, New York et Londres, 1905, p. 10.

(565) Voir Jan Retsö, op. cit., p. 601.

(566) Javier Teixidor, op. cit.

(567) Ulf Oldenburg, op. cit., p. 191.

(568) Trad. de H. Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 294. Strabon, au Ier siècle de notre ère (Géographie, XVI, 1.11) et Arrien, au IIe siècle de notre ère (Anabasis, VII, 20) racontent que les Arabes vénèrent deux divinités, mais toutes deux masculines. Il s'agit clairement d'une erreur. (En fait, Origène note que Celse rapporte que les Arabes « n'en reconnaissent et n'en adorent aussi que deux ; Bacchus, qui leur est commun avec les Éthiopiens, et Uranie qui leur est particulière » (5, 38). De plus, la citation « for in them the male and female are glorified », « en elles le masculin et le féminin sont glorifiés », s'avère introuvable dans l'édition originale de Contre Celse. Incidemment, citons, pour ceux qui se feraient encore des illusions sur le caractère normatif du christianisme, la déclaration de principe par laquelle Origène commence son paragraphe : « Mais je veux faire voir le peu de raison qu'a Celse de dire qu'il faut que chacun suive, dans son culte, les lois et les coutumes de son pays... » [N.d.E.])

(569) Javier Teixidor, op. cit., p. 87 ; Karel van der Toorn, "Worshipping Stones: On the Deification of Cult Symbols". In Journal of Northwest Semitic Languages, vol. 23, p. 1-14

(570) A.J. Wensinck, Ka'ba. In E1, vol. 4, p. 586. Le commentaire suivant de Walter Williams est donc absurde : « Si La Mecque est le lieu de naissance du prophète Mohamed (570 de notre ère), faisant ainsi de La Mecque une soi-disant Ville Sainte, je repose la question : pourquoi La Mecque était-elle appelée Macoraba et non La Mecque pendant l'époque byzantine ? », Historical Origin, p. 94. En fait, « Macoraba » n'était pas le nom généralement utilisé par les Byzantins pour désigner la ville, il ne l'était que par Ptolémée et le fait qu'il l'emploie étaie l'existence de la ville et de son sanctuaire.

(571) Diodore de Sicile, Histoire universelle, vol. 1, trad. de l'abbé Terrasson, 1737, p. 416 ; W. St. Clair Tisdall (The Original Sources of the Qur'an; Its Origin In Pagan Legends and Mythology, Society for Promoting Chrsitian Knowledge, Londres, 1911, p. 34) a raison d'indiquer que « la Ka#bah est très probablement le lieu auquel fait allusion Diodore de Sicile ».

(572) Warwick Ball, Rome in the East: the transformation of an empire, Routledge, 2000, p. 379-80.

(573) A.J. Wensinck, op. cit. p. 591.

(574) Hildegard Lewy, "Origin and Significance of the Mâgêñ Dâwîd: A Comparative Study in the Ancient Religions of Jerusalem and Mecca". In Archiv Orientalni, 1950, vol. 50, p. 365.

(575) Les Babyloniens appelaient Saturne Mi (« Le Noir »). Voir Robert Brown, The Great Dionysiak Myth, Longmans, Green and Co., Londres, 1878, p. 329. Selon le Dabistân-i Mazâhib, ou Ecoles des Religions, le temple de Saturne avait été bâti en pierres noires et la statue du dieu qui s'y trouvait avait été taillée dans une pierre noire. En outre, les prêtres de Saturne étaient tous des hommes à la peau noire, des Éthiopiens, etc (cf. The Dabistán or School of Manners, trad. de David Shea et Anthony Troyer, M. Walter Dunne, New York et Londres, 1901, p. 22).

(575b) (L'auteur fait-il référence à la pierre noire qui était vénérée à Émèse et que l'empereur syrien Héliogabale fit installer dans le temple de Saturne à Rome ? [N.d.E])

(576) Hildegard Lewy, op. cit., p. 339 ; The Dabistán, p. 22.

(577) Murâ.

(578) Kitāb nukhbāt al-dahr fī 'ajā'ib al-barr wa-al-baḥr, p. 40.

(579) The Dabistán, p. 30. Mas'udi, Muruj al-dhahab wa ma'din al-jawhar, vol. 4, éd. Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, Dar al-ma'rifa, Beyrouth, s.d., p. 44. al-Dahr fī #Ajā'ib al-Barr wa-'l-Baṛ, éd. Mehren ; St. the Earth, Amsterdam, J. Müller, 1916, p. 30 ; Hildegard Lewy, op. cit. p. 345.

(580) Werner Daum, "A Pre-Islamic Rite in South Arabia", p. 13.

(581) Ibid., p. 14 ; idem, Ursemitisch Religion, p. 108-11.

(582) Arent J. Wensinck, The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth J. Müller, Amsterdam, 1916, p. 30 ; Hildegard Lewy, op. cit., p. 345.

(583) Voir en particulier William C. Young, "The Ka#ba, Gender, and the Rites of Pilgrimage", International Journal of Middle East Studies, 1993, vol. 25, p. 285-300 ; Toufic Fahd, Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique, t. LXXXVIII. Geuthner, Paris, 1968, p. 172 (Ces « deux caractéristiques particulières » ne s'excluent que pour ceux qui sont persuadés que Allah est une divinité masculine. [N.d.E].)

(584) Par exemple P. N. Oak, op. cit., p. 696.

(585) Hubal était la principale idole masculine de la tribu arabe mequoise des Jāhilī et était bien en vue dans la Kaaba.

(586) Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt ; religionsgeschichtliche untersuchungen zur vorgeschichte des antiken weltbildes, C. H. Beck, Munich, 1909-1910, vol. 1, p. 120-1, p. 162.

(587) Hildegard Lewy, op. cit., p. 345, p. 348-9.

(588) Contra Wayne Chandler, "Ebony and Bronze: Race and Ethnicity in Early Arabia and the Islamic World", in Runoko Rashidet Ivan Van Sertima, op. cit., p. 272, qui cite Idris Shah, The Sufis, Octagon Press, Londres, p. 390, p. 589.

(589) Muḥammad ibn 'Abd Allāh Azraqī, Kitāb Akhbār Makkah wa-mā jā'a fihā min al-āthār, apud Die Chroniken der Stadt Mecca, éd. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1858-61, p. 42-3 ; al-Tabari, Tafsir, vol. 3, 1902-1903 (1984), p. 61 (Al-Azraqi, premier historien de la Mecque, « fournit un aperçu de l'histoire de la Mecque de sa création au début de la période omeyyade. Il relate, sur l'autorité des narrateurs musulmans du VIIe siècle Ibn 'Abbas et Ibn Wahb Munabbih, le pèlerinage d'Adam à la Mecque et les détails de sa vie dans cette ville, en y ajoutant des anecdotes de leur contemporain Ka'b al-Ahbar. Les

trois narrateurs sont fréquemment associés à des anecdotes fantaisistes ou inhabituelles, qui sont mises en doute par les savants modernes, qui soutiennent qu'elles ont été concoctées par des historiens musulmans ultérieurs... » [https://www.academia.edu/7027500/The_Haji_before_Muhammad] Aussi longtemps que l'historiographie arabe n'aura pas été soumise à une analyse critique détaillée, il conviendra de prendre ses récits *cum grano salis*, particulièrement lorsqu'ils concernent directement l'islam. D'autre part, il est pour le moins curieux que la précieuse pierre qui aurait mise au jour à al Hîr n'ait pas été conservée [N.d.E.])

(590) Ibn al-Kalbî, *Kitâb al-aṣnâm*, p. 25.

(591) Cyrus H. Gordon, "The Daughters of Baaland Allah", MW, 1943, vol. 33, p. 50-1.

(592) Joseph Henninger, "Pre-Islamic Bedouin Religion", in Merlin L. Swartz, *Studies on Islam*, Oxford University Press, New York et Oxford, 1981, p. 15.

(593) Jean-Jacques Waardenburg, "Changes of Belief in Spiritual Beings, Prophethood, and the Rise of Islam", in H.G. Kippenberg, H.J.W. Drijvers et Y. Kuiper (éds.), *Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions*, Mouton Publishers, Berlin, 1984, p. 276.

(594) Sayyid M. Husayn, "Talbiyât al-Jâhiliyya", in *Proceedings and Transactions of the 9th All-India Oriental Conference*, Lucknow, 1937, p. 361-69 ; M.J. Kister, "Labbayka, Allâshumma, Labbayka... On a monotheistic aspect of a Jâhiliyya practice", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1980, vol. 2, p. 33-49.

(595) Sayyid M. Husayn, op. cit., p. 362, 364 ; M.J. Kister, op. cit., p. 34.

(596) Voir, pour les sources sources, Sayyid M. Husayn, op. cit., p. 363 ; M.J. Kister, op. cit., p. 38.

(597) Ibid., p. 38, p. 47-48.

(598) Wayne Chandler, op. cit., p. 271 ; Drusilla Dunjee Houston, *Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire*, The Universal Publishing Company, 1926, p. 121.

(599) M.J. Kister, op. cit., p. 39

(600) Walter Williams, *The Historical Origin of Islam*, Maathian Press, INC, Chicago, 2001, p. 93 (N'ayant pas pu consulter l'ouvrage, nous traduisons telle quelle cette apposition bien floue. [N.d.E.]).

(601) Jacques Ryckmans, *Arabian Religion*, in *Encyclopedia Britannica* 2004.

(602) Ibid. (puisque, selon l'auteur lui-même, « les informations fournies par les sources classiques et la tradition musulmane sur les coutumes préislamiques contribuent à esquisser un ancien code arabe de la propriété rituelle similaire à celui du Lévitique et de la jurisprudence musulmane », peut-on sérieusement reprocher, comme il le fait, à « (c)ertains islamologues, qui n'ont pas connaissance des matériaux épigraphiques préislamiques arabes, (d'avoir) attribué ...le code islamique de la propriété rituelle (âahârah) à une influence juive sur l'islam de Médine » ? [N.d.E.])

(603) W. St. Clair Tisdall, op. cit. p. 43.

(604) Jacques Waardenburg, "Towards a Periodization of Earliest Islam According to its Relations with Other Religions", in Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Amsterdam, 1-7 septembre 1978, Brill, Leiden, 1981, p. 304-326, en particulier p. 308, p. 313, qui reconnaît que le mouvement de Mohammed était à ses débuts un mouvement religieux mecrois de purification contre l'idolatrie et un mouvement réformiste par rapport aux *ahlal-kitāb*, c'est-à-dire les juifs et les chrétiens.

(605) D'après D.S. Margoliouth, « il est pratiquement certain que (le nom de « musulman ») existait avant l'époque de Mohammed, qu'il avait un contenu religieux » et que « le mot (« Islam ») était (déjà) connu du prophète...et de certaines autres personnes... dans un sens monothéiste », "On the Origins and Import of the names Muslim and *\anīf*". In JRAS, 1903, vol. 35, p. 470, p. 476.

(606) Cheikh Anta Diop, The African Origin of Civilization: Myth or Reality?, A Cappella Books, 1974, p. 126, p. 127.

(607) Philip K. Hitti, History of the Arabs, 10e éd., MacMillan, Londres, 1970 (1937), p. 8.

(608) Max Müller, "Semitic Monotheism", in idem, Chips from a German Workshop, Scribner, Armstrong and CO., New York, 1873, p. 366-7.

(609) Ceci rappelle le fameux « *hadīth de Jibrīl* », dans lequel Muḥammad définit *iḥsān* comme le fait d'« adorer Allah comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas, certes, Lui te voit ».

(610) Hildegard Lewy, op. cit., p. 348, p. 349, p. 351.

(611) Al-Bukhārī, *Sahīh* , II, p. 697.

(612) Le motif de la « mort » du dieu noir y est peut-être associé.

(613) Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah b. Muslim, *Ta'wil mukhtalif al-hadith*, éd. Muhammad Zuhri l-Najjar, Beyrouth, 1972, p. 215, M. 'Abd Al-Rahīm. Beyrouth, 1995, p. 198, p. 262 ; Al-Qurtubi. *Al-Asna fi Sharh Asma' Allah al-Husna*, Muhammad Hasan Jabal, Tariq Ahmad Muhammad, Majdi Fathi al - Sayyid, vol. 2, p. 90-91.

(614) Jack Tressidder, Symbols and Their Meanings, Barnes and Noble, New York, 2006, p. 22.

(615) John F. Healey, op. cit., p. 97.

(616) Warwick Ball, op. cit., p. 379-380.

(617) Sur l'idolâtrie des Arabes à la veille de la réforme de Muḥammad, voir Michael Lecker, "Was Arabian Idol Worship Declining on the Eve of Islam?" in idem, People, Tribes And Society In Arabia Around The Time Of Muhammad Ashgate, Burlington, VT, 2005, p. 1-43.

(618) Alfred F. L. Beeston, op. cit., p. 268.

(619) Sozomène, Histoire de l'Eglise, vol. 2, Paris, 1676, p. 66.

(620) Patrician Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1987, p. 191 n° 104.

(621) W. St. Clair Tisdall, op. cit., p. 260.

(622) Sur les ՚Eunafā’ et l’՚Eanīfiyya, voir Uri Rubin, ՚anīf. In éd. Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 2, Brill, Leiden, 2001, p. 402-03.

(623) Hamilton A.R. Gibb, “Pre-Islamic Monotheism in Arabia”, *HTR*, 1962, vol. 55, p. 271 : « l’existence d’un ou de groupes représentant une tradition monothéiste locale peut être considérée comme historiquement certaine » ; Yehuda D. Nevo et Judith Koren, “The Origins of the Muslim Descriptions of the Jahili Meccan Sanctuary”. In *JNES*, 1990, vol. 49, p. 42 : « Les documents qui ont été amassés jusqu’ici indiquent qu’une forme élémentaire de monothéisme (arabe) centrée sur Abraham existait... dans le Negev plusieurs siècles avant l’islam ». Voir aussi Charles J. Lyall, “The words ‘hanīf’ and ‘Muslim’”, *JRAS*, 1903, vol. 35, p. 774.

(624) Khalil Athamina, “Abraham in Islamic Perspective: Reflections on the Development of Monotheism in Pre-Islamic Arabia”. In *Der Islam* 2004, vol. 81, p. 202.

(625) Voir en particulier Uri Rubin, “՚Hanīfiyya and Ka’ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of Din Ibrāhīm”. In *JSAI*, 1990, vol. 13, p. 85-111.

(626) W. St. Clair Tisdall, op. cit., p. 273. Ubayd-allah bn Jahsh était le fils d’une tante maternelle et donc cousin du prophète et Waraqā and Uthman étaient cousins de sa première femme Khadījah.

(627) Voir infra.

(628) Ibn Ishaq, *Sira* (éd. non précisée), p. 98-9, souligna qu’« il critiquait en public les Quraysh ».

(629) Voir Charles J. Lyall, op. cit., p. 783. p. 630 ; Ibn Ishaq, op. cit., p. 99-100.

(631) Ibn al-Kalbī raconte dans son *kitāb al-aṣnām* (Ahmad Zaki Pasha, Le Caire, 1914, p. 19) que le prophète « offrit une brebis blanche à al-Uzzā, conformément à la pratique religieuse de son peuple ».

(632) Alfred Guillaume, “New Light on the life of Muhammad”, *Journal of Semitic Studies*, 1960, monographie n° 1, p. 27 et suiv.

(633) *Musnad*, III, p. 116-7, n° 1648.

(634) Sharaf Al-Dīn Al-Muzaffar.

(635) *Al-Bidaya wal-nihaya*, vol. 2, Beyrouth et Riyad, 1966, p. 240.

(636) Sur les différentes versions de cette tradition, voir M.J. Kister, “A Bag of Meat”: A Study of an Early Hadith”. In *BSOAS*, 1970, vol. 33, p. 267-75.

(637) Uri Rubin, op. cit., p. 101.

(638) Waardenburg, op. cit., p 311 : « Il est significatif que, le mouvement ait pris le nom d’Hanifiyya... avant de se faire connaître sous celui d’islam. »

(639) Wesley Williams, “Tajalli wa-Ru’ya: A Study of Anthropomorphic Theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur’an and Early Sunni Islam », thèse de doctorat non publiée, University of Michigan, Ann Arbor, 2008, chap. 5.

(640) Voir St. Clair Tisdall, op. cit., p. 34.

(641) W. St. Clair Drake, Black Folk Here and There, vol. 2, Center for Afro-American Studies, University of California, 1991, p. 86.

(642) Voir chap. 4. Voir aussi J.A. Rogers, World’s Great Men of Color, Macmillian, New York, 1946, p. 143-147 ; Mohammed Abu-Bakr, Islam’s Black Legacy: Some Leading Figures, Purple Dawn Books, Denver, 1993, p. 24-6 ; Edward W. Blyden, Christianity, Islam and the Negro Race, vol. 1, Edinburgh University Press, Édimbourg, 1967, p. 230-1.

(643) Dr. John Henrik Clarke, The Rise of Islam in Africa (audio). Sur Zayd, voir infra.

(644) Al-Raghib al-Isfahani, Muhadarat al-udaba, vol. 1, p. 219 ; Ignaz Goldziher, Muslim Studies, vol. 1, George Allen and Uneven Ltd, Londres, p. 112.

(645) Robert F. Spencer, “The Arabian Matriarchate: An Old Controversy”. In Southwestern Journal of Anthropology, hiver 1952, vol. 8, p. 488.

(646) Al-Jahili, Fakhr as Sûdân à la al-Bîdân, in Risa’il Al-Jahiz, vol. 1, 1964, p. 209. (pour un compte rendu de cet ouvrage, voir Kabago José, Haddad, Adnan, Mufuta, Kabemba & Mutunda, Mwembo. – (Fakhr as Sûdân à la al-Bîdân), ou Titres de gloire des Noirs sur les Blancs, Cahiers d’études africaines, 1993, vol. 33, n° 131, p. 506-8. Consultable à l’adresse suivante : http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1993_num_33_131_1514_t1_0506_0000_1, consulté le 14 décembre 2015 (N.d.T.])

(647) Voir infra.

648) Al-Dhahabī, Siyar a’lam al-nubala, vol. 5, Risâla Establishment, Beyrouth, 1992, p.253.

(649) Al-Suyâāī, Târikh al-khulafâ, Dar al-Fikr al-Arabi, Le Caire, 1975, p. 186. Sur shadîd al-Udma et sa peau « noir de jais », voir Tariq Berry, The Unknown Arabs, Tariq Berry Edition, 2007, p. 54.

(650) Muhammad b. Sa’d, Kitâb al-abaqât al-kubrâ, Dar Sâdir, Beyrouth, vol. 8, p. 25. Sur la petite taille et la peau très foncée de Ali, voir Henry Stubbe, An Account of the Rise and Progress of Muhammadanism, 1911, p. xx ; I.M.N. al-Jubouri, History of Islamic Philosophy – With View of Greek Philosophy and Early History of Islam, Bright Pen, 2004, p. 155 ; Philip K. Hitti, op. cit., p. 183.

(651) Ibn Manîr, رضخا. In op. cit., vol 4, p. 245 et suiv.

(652) Ibid., p.245 ; Edward William Lane, In Arabic-English Lexicon, vol. 1, Williams & Norgate, Londres, 1863, p. 756.

(653) Ibn Maniār, op. cit., p. 245.

(654) Henri Lammens, Études sur le siècle des Omayyades, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1930, p. 44.

(655) Al-Dhababī, op. cit., vol. 1, p. 97.

(656) Abd al-Rāmān Rāfat al-Bāshā , suwar min hayāt al-Ahābah, Mu'assasat al-Risālah, Beyrouth, 1974-75, p. 287.

(657) Al-Jāhili, op. cit.

(658) Voir aussi Tarik Berry, op. cit., p 78.

(659) Al-Mas'ūdī, Prairies, IV, 192 ; Martin Hinds, Makhzām, Banā. In EI2, vol. 6, p. 139.

(660) D. S. Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam, 2e éd., G.P. Putnam's Sons, New York, 1905, p. 12 ; Martin Hinds, op. cit., p. 137.

(661) Ibid., p. 138.

(662) Uri Rubin, "The Ḥāfiẓ of Quraysh: A Study of sāra CVI", *Arabica*, 1984, vol. 31, p. 165-188 ; D.S. Margoliouth, op. cit., p. 19.

(663) Tarik Berry, op. cit., p. 62-5.

(664) G. Strenziok, Azd. In EI (2), vol. 1, p. 811-813. Pour une histoire des branches orientales des Azd, voir Naji Hasan, *The Role of the Arab Tribes in the East During the Umayyads (40/660–132/749)*, Baghdad University, 1975-1976.

(665) Ibn Maniār, op. cit., vol. 1, 848.

(666) Muslim, *Sahīh*, # 239.

(667) John Lewis Burckhardt, *Travels in Arabia*, vol. 2, H. Colburn, 1829, p. 385. Robert Gordon Latham, *Descriptive Ethnology*, vol. 2, J. van Voorst, Londres, 1859, p. 83 souligna lui aussi que les Dawāsir étaient « plus noirs que leurs voisins ».

(668) Philip K. Hitti, op. cit., p. 163. Voir aussi Abu-Bakr, op. cit., p. 53-4.

(669) Ibn Haban, *Mashahir 'ulama al-amsar*, Dar al Kotob al ilmiyah, Beyrouth, 1995, p. 66.

(670) Khalil bin Aybak, *Kitab al-Wafi bi-al-wafayat*, éd. Helmut Ritter, Istanbul, Wiesbaden, 1931, p. 618-619 ; al-Tabari, *History of al-Tabari*, vol. 6 ; Muhammad at Mecca, trad. de W. Montgomery Watt et M.V. McDonald, State University of New York Press, Albany, 1987, p. 126. p. 671. Muḥammad ibn 'Abd Allāh Ḥimyarī, *Kitāb al-rāwd al-mi'ṭār fī khabar al-aqṭār khāṣṣah bi-al-juzur wa-al-biqā' al-īṭālīyah*, Maktaba Lubnān, Beyrouth, 1975, p. 553. Voir aussi Tarik Berry, op. cit., p. 68-9.

- (672) *Kitab Tabaqat Al-Kubra*, vol. 3 ; p. 444 ; *Al-Dhahabī*, op. cit., vol. 2, p. 371.
- (673) *Al-Balādhurī*, *Ansāb al-Ashrāf*, Dar al-Ma#rif, Le Caire, 1959, p. 275 ; *Ibn Ishaq*, op. cit., p. 243.
- (674) Sur Zayd ibn Thābit, voir EI (2).
- (675) *Al-Jahilī*, *Fakhr as Sûdân à la Bîdân*, trad. de T. Khalidi in *Islamic Quarterly*, 1981, vol. 25, p. 23. Sur la noirceur des Sulaym, voir aussi Michael Lecker, *The Banâ Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam*, Hebrew University, Jérusalem, 1989, p. 242-245 ; Tarik Berry, op. cit., p. 76-7.
- (676) Tarik Berry, op. cit., p. 77.
- (677) Michael Lecker, *Banâ Sulaym*. In EI2, vol. 9, p. 817.
- (678) Ibid., p. 79.
- (679) Ibid., p. 80.
- (680) Ibid., p. 85.
- (681) Sur lui, voir G.H.A. Juynboll, *Safwân ibn Ummayya*. In EI2, vol. 8, p. 819-20.
- (682) *Ibn Maniâr*, op. cit., vol. 1, p. 848.
- (683) G. Levi Della da, *Muharib*, In EI2 vol. 7. Sur les Muharib noirs, voir aussi Tarik Berry, op. cit., p. 77.
- (684) F. Krenkow, *Kinda*. In EI1, vol. 4, p. 1019.
- (685) *Al-Tabari*, *The History of al-Tabari*, vol. 12: *The Battle of al-Qâdisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, trad. de Yohanan Friedmann, SUNY Press, Albany, p. 12.
- (686) F. Krenkow, op. cit., p. 1019.
- (687) Martin Hinds, "The Murder of the Caliph 'Uthmân". In IJMES, 1972, vol. 3, p. 450-69.
- (688) *Al-Tabari*, op. cit., vol. 12, p.: 12-13 ; L. Veccia Vaglieri, *Ibn Muljam*. In EI (2), vol. 3, p. 887-890.
- (689) G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, 2e éd., Routledge, Londres et New York, 2000, p. 48.
- (690) I. Shahîd, *Kinda*. In EI2, vol. 5, p. 119 ; H. Lammens-[V. Cremonesi], *al-Úbayn b. Numayr*. In EI (2), vol. 3, p. 620.
- (691) Khalid Muhammad Khalid, *Men Around the Messenger*, nouvelle édition revue, Kuala Lumpur, 2005, p. 232 et suiv. ; J.W. Fück, *Kalb b. Wabara*. In EI, vol. 4, p. 492 ; V. Vacca, *Zayd ibn Harithah*. In EI (1), vol. 8, p. 1194 ; Sir William Muir, *The Life of Mohomet from Original Sources*, John Grant, Édimbourg, 1923, p. 35 n. 2 ; Abu-Bakr, op. cit., p. 36.
- (692) Khalid, op. cit., p. 232.

- (693) Vasudeo B. Mehto, "If Europe had been Muslimised". IN *Islamic Review*, 1932, vol. 2, p. 220.
- (694) J.A. Rogers, *Sex and Race: Negro-Caucasian Mixing in All Ages and All Lands*, 9e éd, St. Petersburg, Fl, 1967, p. 96 ; idem, *World's Great Men of Color*, Collier Books, New York, 1996 (1973), vol. 2, p. 539-40.
- (695) Dr. John Henrik Clarke, op. cit.
- (696) Khalid, op. cit., p. 235 ; Sir William Muir, op. cit., p. 35.
- (697) Khalid, op. cit., p. 236 ; Sir William Muir, op. cit., p. 322.
- (698) V. Vacca, op. cit.
- (699) Idem, Usama ibn Zayd. In op. cit., p. 1048 ; idem, Zayd ibn Harithah. In EI1, vol. 8, p. 1194 ; Abu-Bakr, op. cit., p. 36-40.
- (700) V. Vacca, Usama ibn Zayd. In EI1, vol. 8, p. 1048. .
- (701) Abu-Bakr, op. cit., chap. 1. Voir aussi J.A. Rogers, op. cit., vol. 1, p. 95 qui affirme que « Mohammed lui-même était un nègre à tous les égards ». Ben-Jochannan aussi accepte que Mohammed était « dans la famille de la Race Noire », op. cit., p. 237.
- (702) Abu-Bakr, op. cit., p. 1.
- (703) Il se serait décrit comme « Le premier parmi les Arabes, du sang le plus pur de notre terre, de la famille des Hashim et de la tribu des Quraysh ». Cité in Chandler, op. cit., p. 285.
- (704) Al-Jahilī, op. cit., vol. 1, 1964, p. 209.
- (705) Al-Dhahabī, op. cit., vol. 1, p. 97.
- (706) Sur la signification de ces filiations matrilatérales dans la généalogie de Mohammed, voir Daniel Martin Varisco, "Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab 'Tribe'", *Anthropological Quarterly*, 1995, vol. 68, p. 139-156, particulièrement p. 148-150.
- (707) Al-Jazari, *Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa'l-Athar*, Mahmud al-Tanahi and Tahir al-Zawi, Le Caire, 1965, vol. 3, p. 180 ; Michael Lecker, op. cit., p. 114.
- (708) Muhammad b. Yusuf al-Salihf I-Shaml, *Souboul al Houda Wa Rachar Fi Sirati Kheyr al Ibad*, vol. 1, Le Caire, 1972, p. 384-85 ; Michael Lecker, op. cit., p. 114-115.
- (709) Al-Tirmidhī, *Al-shamâ'il al-muhammadiya*, # 2.
- (710) J M. Cowan (éd.), *و*. In *Hans Wehr Arabic-English Dictionary*, 4e éd., Spoken Language Services, Inc., Ithica, 1994, p. 500.

(711) Tarik Berry, op. cit., p. 49, note : « Lorsque les anciens Arabes disaient qu'une personne était basanée, ils voulaient dire qu'il avait la peau foncée, presque noire, le noir étant une nuance foncée du brun. »

(712) Sahih al-Bukhari, vol. 1, n° 63.

(713) Tarik Berry, op. cit., p. 49.

(714) Ibn Maniâr, op. cit., vol. 7, p. 124.

(715) Al-Dhahabî, op. cit., vol. 2, p. 168.

(716) Ibn Maniâr, op. cit., vol. 4, p. 210.

(717) David M. Goldenberg, op. cit., p. 93.

(718) Ignaz Goldziher, op. cit., p. 268.

(719) Ibn Abd Rabbih, Al-`Iqd al-Farid, vol. 8, Dar al-Kotob al-ilmiyah, Beyrouth, 1983, p. 140.

(720) Al-Dhahabi, op. cit., vol. 2, p. 168.

(721) Al-Jâhiż, Fakhr as Sûdân à la al-Bîdân, 207. Voir aussi Ignaz Goldziher, op. cit., vol. 1, p. 268 qui fait remarquer que, contrairement aux Perses, qui sont décrits roux ou à la peau claire (aÈmar), les Arabes se qualifient de noirs.

(722) Cité in Tariq Berry. op. cit.

(723) Voir infra.

(724) Wayne Chandler, op. cit., p. 280 : « Toutes les chroniques qui sont arrivés jusqu'à nous intacts conviennent que Ismael et Mohammed étaient de race noire... Un examen attentif de l'histoire révèle que le Prophète Muhammad... était de race noire. »

(725) Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, The Darwin Press, INC., Princeton, NJ, 1997, p. 245, p. 250.

(726) Sur les Saracènes noirs dans la Chanson de Roland, voir Ivan Van Sertima, *Golden Age of the Moors*, Transaction Publishers, 1992, p. 43 ; Debra Higgs Strickland, *Saracens, demons, & Jews: making monsters in medieval art*, Princeton University Press, Princeton, 2003, p. 179-180.

(727) Debra Higgs Strickland, *Saracens, demons, & Jews*, Princeton University Press, 2003, p. 180, Fig. 87.

(728) Ivan van Sertima, op. cit., p. 19.

(729) St. Clair Drake, op. cit., p. 103.

(730) Même la remarque de Daniel Pipes selon laquelle « de nombreux noirs se sont battus pour les premiers musulmans » est un euphémisme, dans la mesure où il ne considère que la présence d'Éthiopiens (Habashi) et de Subsahariens (Zanj) dans les armées musulmanes, il ne tient pas compte des Arabes noirs, ou Afrabes, dont elles étaient composées. Voir Daniel Pipes, “Black Soldiers in Early Muslim Armies”. In International Journal of African Historical Studies, 1980, vol. 13, p. 87-94.

(731) Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, Da Capo Press, Philadelphie, 2007, p. 52-3.

(732) Philip K. Hitti, op. cit., p. 158.

(733) Voir, par exemple, Sextus Empiricus (v. 200 de notre ère), *Against Ethicists*, p. 43. David M. Goldenberg, op. cit., p. 95.

(734) Cité dans M. El Fasi, “The Coming of Islam and the Muslim Empire”, in Ivan Hrbek (éd.), UNESCO General History of Africa, III: Africa from the Seventh to the Eleventh Century, Abridged Edition, Paris, UNESCO, 1992, p. 2 (Ces énormités sont particulièrement révélatrices de l'illusion dans laquelle croupissent un certain nombre d'intellectuels de couleur et de terrorisés de confession musulmane contemporains, car, de même que l'Europe à l'assaut de laquelle, il y a quatorze siècles, les armées arabo-musulmanes se lancèrent était tout sauf « aryenne », ainsi l'Europe que trouvent à leur arrivée sur ce continent les masses de couleur musulmanes qui l'envahissent avec la bénédiction *urbi et orbi* de l'occupant et son soutien financier et logistique est déjà sémitisée jusqu'à la moelle, à tel point que l'on pourrait dire que la civilisation que, dit-on, ils cherchent à détruire n'est que l'ombre d'eux-mêmes, que le blanc, de corps d'âme et d'esprit, méprise souverainement.)

(735) Hugh Kennedy, op. cit., p. 81.

(736) Voir Patricia Crone. Khālid b. al-Walīd. In EI (2), vol. 4, p. 928-9.

(737) Martin Hinds, op. cit. p. 138.

(738) Patricia Crone, op. cit.

(739) Tabari, *Ta'rīkh Al-rusul Wa'l-mulūk*, vol. 1, Leiden, 1879, p. 2036-7 ; Michael G. Morony, “The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq”, Iran, 1976, vol. 14, p. 47.

(740) Abā Yāsuf, *Kitab al-Kharaj* (Livre de l'impôt foncier), Paris, 1921, p. 219-220, p 226 ; al-Tabari, *Tarikh*, vol. 1, p. 2063-4.

(741) Michael Lecker, op. cit., p. 140.

(742) St. Clair Drake, op. cit., vol. 2, p. 91.

(743) Hugh Kennedy, op. cit., p. 106.

(744) Michael G. Morony, “Effects of Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq”, British Institute of Persian Studies, 1976, vol. 14, p. 48.

(745) Sur la participation des Mahra aux expéditions en Irak et en Egypte, voir Mahra. In EI2, vol. 6, p. 82. Sur le rôle des Sulaym dans les expéditions en Syrie et en Irak, voir Michael Lecker, op. cit., p. 818.

(746) St. Clair Drake, op. cit., vol. 2, p. 90.

(747) Martin Hinds, op. cit.

(748) Muhammad. b. Habib, *Kitāb. al-muhabbar*, E. Lichtenstädler, Hyderabad, 1942, p. 306.

(749) *Contra Abu-Bakr*, op. cit., p. 32.

(750) Al-Dhahabi, op. cit., vol. 3, p. 158.

(751) Ibn Sa'd, *al-Tabaqat al-kubra*, vol. 3, p. 325 ; Tarik Berry, op. cit., p. 67.

(752) Muhammad. b. Habib, op. cit., p. 306 ; Bernard Lewis, "The Crows of the Arabs". in *Critical Inquiry*, 1985, vol. 12, p. 89.

(753) Almut Nebel et al, "Genetic evidence for the Expansion of Arabian Tribes into the Southern Levant and North Africa", *American Journal of Human Genetics*, 2002, vol. 70, p. 1595 [art.=1594-1596] : « Des tribus d'origine yéménite formaient le gros de ces contingents musulmans qui conquirent l'Egypte au milieu du VIIe siècle de notre ère » ; Cheikh Anta Diop, op. cit., p. 52 : « Quant aux Maures, ils descendaient directement des envahisseurs postislamiques qui, à partir du Yémen, conquirent l'Egypte, l'Afrique du Nord et l'Espagne entre le septième et le quinzième siècle » ; Hugh Kennedy, op. cit., p. 147.

(754) Y.A. Talib, "The African Diaspora in Asia". In Ivan Hrbek, op. cit., p. 338.

(755) Ibn Sa'd al-Baghdadi, *Kitab Tabaqat al-Kubra*, vol. 3, p. 444 ; Tarik Berry, op. cit., p. 72.

(756) Voir Hugh Kennedy, op. cit., p. 151.

(757) Charles C. Torrey (éd.), *Ibn Abd al-akam, Futuūh Misr*, Yale University Press, New Haven, 1922, p. 66 ; Bernard Lewis, *Race and Color in Islam*, Harper & Row, New York, 1979, p. 10 ; Alfred Butler, *The Arab Invasion of Egypt and the Last Years of Roman Domination*, A&B Publishers, New York, 1992 (1902), p. 257.

(758) Bernard Lewis, op. cit., p. 10.

(759) Contra Pipes, op. cit., p. 87, qui avait supposé que, même si #Ubṣda était un Arabe noir, les autres devaient être africains, car il pensait qu'il était improbable que des Arabes « unissent leurs forces ». Cet argument ne repose sur rien du tout.

(760) Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 1, Oxford University Press, Londres, 1956, p. 226.

(761) Muḥammad ibn Aḥmad Dhahabī, *Al-‘Ibar fī Khabar man ghabar*, vol. 4, p. 198.

(762) Ibn Abd Rabbih, *Al-Iqd al-farīd*, vol. 3, p. 361.

(763) Ira M. Lapidus, "The conversion of Egypt to Islam". In Israel Oriental Studies, 1972, vol. 2, p. 249.

(764) Voir en particulier Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

(765) G.R. Hawting, op. cit., p. 4.

(766) Michael Lecker, op. cit., p. 245.

(767) Ibid.

(768) G.R. Hawting, op. cit., p. 35.

(769) H.A.R. Gibb, Abdallah b. Kh »zim. In EI (1), vol. 1, p. 47-8. Sur les nombreux gouverneurs Sulaymī, voir Michael Lecker, op. cit. In EI2, vol. 9, p. 818.

(770) In Runoko Rashidi et Ivan Van Sertima, op. cit., p. 270-311.

(771) George Wells Parker, *The Children of the Sun*, Black Classic Press, Baltimore, 1978 (1918), p. 20-2.

(772) Philip K. Hitti, op. cit., p. 284.

(773) Jan Retsö, op. cit., p. 24.

(774) Richard W. Bulliet, *Islam: The View From the Edge*, Columbia University Press, New York, 1994, p. 44.

(775) Cité in Tariq Berry, "A True Description of the Prophet Mohamed's Family (SAWS),"
http://savethetruearabs.blogspot.com/2009/08/true-description-ofprophetmohameds_26.html. Consulté le 22 octobre 2009.

(776) Cheikh Anta Diop, op. cit., p. 119.

(777) Au sujet de ces Maures noirs, voir en particulier Ivan van Sertima, op. cit.

(778) James E. Brunson et Runoko Rashidi, "Moors in Antiquity", p. 28. Voir aussi Miriam De Costa, "The Portrayal of Blacks in a Spanish Medieval Manuscript". In Negro History Bulletin, 1974, vol. 37, p. 193-196 (S'attend-on sérieusement à ce qu'un peuple conquis, quel qu'il soit, voit dans le peuple, quel qu'il soit, qui l'a conquis un symbole du bien, de la franchise et de l'amour ? [N.d.E.])

(779a) James E. Brunson et Runoko Rashidi, op. cit., p. 36.

(779b) L'auteur reprend ici l'argument universellement avancé pour expliquer la présence d'une tête de Maure sur un certain nombre et même un grand nombre de blasons (comme on sait, elle figure également sur deux drapeaux, celui de la Corse et celui de la Sardaigne). « La tête de Maure est une tête de nègre, toujours de sable, représentée le plus souvent de profil avec un diadème en forme de torsade, noué par derrière, avec les bouts pendants (Henri Gourdon de Genouillac, *L'Art héraldique*, Alcide Picard, 1889, p. 57) ; « C'est une tête de nègre, de sable, naturellement animée et tortillée d'argent. Le

tortil est un étroit turban, noué derrière la tête d'argent. Elle est toujours ou presque de profil et tournée à dextre (position normale » (Pierre-Barthélemy Gheusi, *Le blason héraldique*, Fasquelle, 1895, p. 139). « Les TÊTES DE MAURE que l'on rencontre assez fréquemment dans l'écu, viennent sans doute des croisades, ou ont été prises par des maisons, en mémoire de quelques faits d'armes contre les MAURES en Europe, lors de l'invasion de ces nations barbares » (Nicolas Viton de Saint-Allais, *le Dictionnaire encyclopédique de la noblesse de France*, vol. 2, Paris, 1816, p. 151).

L'explication, sans être invraisemblable, n'est pas non plus totalement convaincante, d'autant que, même si les blasons à tête de Maure ne sont pas rares dans la noblesse française dont les ancêtres participèrent aux croisades, ils sont beaucoup plus nombreux dans la noblesse allemande, qui joua un rôle bien moindre dans les croisades. En effet, les généalogistes, y compris ceux que nous venons de citer, font abstraction des blasons sur lesquels figure, non pas une tête de Maure « coupée », mais le corps tout entier d'un Maure, généralement debout (cf. *Les armoiries des villes allemandes de Zwickau et de Bad Sulza*), voire le corps tout entier d'une Mauresse (cf. *les armoiries des villes allemandes d'Oberkirchberg, d'Unterkirchberg, de Illerkirchberg et de Neu Ulm*), dans une position hiératique (cf., par exemple, le blason de la famille de marchands et de banquiers d'Augsburg Fugger : http://heraldik-wiki.de/images/Taf. 48_Wappen_Fugger_von_G%C3%BCttt.jpg). Allison Blakely, dans *Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in a Modern Society*, fait remarquer que « le Maure était depuis longtemps le symbole des échanges commerciaux avec le monde extérieur. L'Africain noir pouvait être associé avec le tabac, à la fois parce que les esclaves noirs le cultivaient dans le Nouveau Monde et parce que les Africains étaient considérés comme un peuple à la sensualité très développée ». L'hypothèse est confirmée par le fait que l'habitude d'inclure dans les noms de rue d'Antwerp le terme de « Maure » a été prise au XVI^e siècle, époque où la ville était à la tête du commerce intercontinental (une maison de la Moriaanstraat fut occupée pendant un certain temps par des représentants de la Ligue hanséatique, dont le blason, pour certains, était orné d'une tête de Maure) La remarque s'applique-t-elle aux seuls Pays-Bas ou à l'Europe toute entière ? Quoi qu'il en soit, les croisades donnèrent un nouvel élan au commerce avec l'Orient. Les échanges ne furent pas uniquement commerciaux ; ils furent également sexuels (cf.

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/7316281.stm>) ; il en sortit les « poulains », individus nés d'une mère arabe et d'un père franc, ou d'une mère franque et d'un père arabe (ceci explique que, aujourd'hui encore, dans les régions montagneuses de Syrie, d'Irak, du Liban et de Palestine, de nombreux Arabes ont les cheveux blonds ou roux et les yeux bleus ». *The Arab World* , Arab Information Center, p. 161). Certains de ces pères arabes étaient-ils noirs ? Certaines de ces mères arabes étaient-elles noires ? En tout cas, des Arabes à la peau foncée résidaient en Syrie, les Ghassanides, tribu préislamique qui y avait migré du Yémen au III^e siècle de notre ère (contrairement à ce qu'affirme W. Muhammad, tous les Arabes à la peau foncée, les « vrais Arabes », ne s'opposèrent pas à ce qu'il appelle les « blancs », car les Ghassanides, non contents de se convertir au christianisme, servirent comme mercenaires dans les légions romaines au IV^e siècle de notre ère. Sur les Ghassanides, voir <http://afroasiatics.blogspot.com/>). Des croisés ramenèrent-ils chez eux leur progéniture croisée ? Laissèrent-ils en Orient leur goût de l'exotisme ? En 1802, Louis-Narcisse Baudry des Lozières, dans *Les Egarements du négrophilisme*, p. 156-7, avertissait : « Depuis la Révolution, le sang Africain ne coule que trop abondamment dans les veines des Parisiennes mêmes... Il est vrai que l'espèce de femmes qui

s'allient aux Noirs est la plus vile de Paris et des départements. Mais il en naît de gros mulâtres renforcés, plus bronzés même que dans les Colonies. Ces mulâtres épouseront eux-mêmes quelques-unes de ces femmes, et leur troisième ou quatrième génération peut se mêler à des femmes plus relevées. Si cet abus subsistait plus longtemps, il attaquerait donc jusqu'au cœur de la nation, en déformant les traits, et en brunissant le teint. Le moral prendrait alors la teinte du physique et la dégénération entière du peuple français ne tarderait pas à se faire percevoir... C'est net : la noirceur de l'âme des noirs peut contagier celle des blancs ». Mais à chacun son dû : la Révolution ne fit qu'accélérer un processus qui était déjà en cours depuis des siècles et il est douteux qu'il se soit enclenché dans la lie du peuple : la preuve en est que, dès 1703, Louis XIV « lui-même refusa de reconnaître plusieurs titres de noblesse au motif que ceux qui les brigaient étaient mariés à des femmes de sang africain. » Si la noblesse et la bourgeoisie étaient toutes deux fermement opposées en tant que groupes au métissage, il ne semble pas en avoir été de même individuellement, y compris pour le « roi soleil » (cf. <http://raphael.afrikblog.com/archives/2014/09/07/30543622.html>).

Pour en revenir à la présence de la tête de Maure aux Pays-Bas, l'auteur de *Blacks in the Dutch World*, p. 50, se dit étonné d'en avoir découvert une ou plusieurs sur une douzaine de blasons reproduits dans un ouvrage du XVIII^e siècle sur les blasons de la province de Groningue. Le nom de certaines des familles concernées en suggère, comme il le note lui-même, la raison : Moorman, Moorrees, de Moor, etc. Il n'importe pas tellement de savoir si leurs représentants avaient / ont la peau foncée. En effet, la signification du terme de « Maure » a varié considérablement au cours du « Moyen-Âge » ; il pouvait désigner soit un habitant arabo-berbère à la peau mate du nord de l'Afrique, soit un habitant de race noire du Sahara occidental, soit encore un Juif (converti). Moore, Moreno, Morano, Morentz, Moran, Morentz, Moorstein, Morandi, Morese, Morrison, Moro, Морейнис, Mourinho, Moritz, Morange, Moravchick, Moravcsik, Moravia, Morawczyk, Mocsari, Morawitz, Mordaunt, Morafchick, Morales, etc., tous ces noms de famille dérivent de la racine מוש.

(780) Lothrop Stoddard, *Le Flot montant des peuples de couleur contre la suprématie mondiale des blancs*, trad. de l'anglais par Abel Doysié, Payot, p. 58-9.

(781) George Steindof and Keith C. Seele, *When Egypt Ruled the East*, University of Chicago Press, Chicago, 1957.

(782) Voir par exemple Michael Brett : « Le stéréotype d'une religion prêchée initialement par l'épée a depuis longtemps cédé la place à la reconnaissance du fait que les conquérants arabes étaient plus préoccupés par le tribut et à la conclusion que le prosélytisme ne servait pas les intérêts des nouveaux dirigeants, puisque la conversion aurait fait diminuer le nombre des sujets qui payaient des impôts. » « *The Spread of Islam in Egypt and North Africa* », in Michael Brett (éd.), *Northern Africa: Islam and Modernization*, Frank Cass, Londres, 1973, p. 2.

(783) Nehemia Levtzion et Randall L. Pouwels, « *Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience Among Muslims of Africa* », in Nehemia Levtzion et Randall L. Pouwels (éds.), *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, Athens, 2000, p. 3 : « La conversion à l'islam fut l'œuvre de religieux qui étaient en communication principalement avec les chefs locaux » ; Randall Q. Pouwels,

“The East African Coast, c.780 to 1900 CE”, in *ibid.*, p. 251 : « L’Islam commença à s’imposer [en Afrique de l’Est] à travers les échanges commerciaux entre les Africains et les musulmans... le djihad ne fut jamais le principal instrument de conversion en Afrique méridionale, contrairement à ce qui se passa dans d’autres endroits... la période qui va du Xe au XVe siècle fut une période d’expansion pacifique continue (de l’islam) vers le Sud, dans le sillage du développement du commerce. »

(784) Cependant, nous savons maintenant que les Almoravides étaient un mouvement noir africain : voir James E. Brunson et Runoko Rashidi, *op. cit.*, p. 61.

(785) Cheikh Anta Diop, *Precolonial Black Africa: A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa, From Antiquity to the Formation of Modern States*, Lawrence Hill Books, Chicago, 1987, p. 101-2, p. 162, p. 163.

(786) Joseph E. Harris, *Africans and Their History*, éd. Revue, New American Library, New York, 1987, p. 74.

(787) J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford University, Londres, 1970, p. 29-31.

(788) Ivan Hrbek et M. El Fasi, “Stages in the Development of Islam and its Dissemination in Africa”, in Ivan Hrbek, *op. cit.*, p. 31.

(789) Z. Damani-Issifou, “Islam as a social system in Africa since the seventh century,” in Ivan Hrbek, *op. cit.*, p. 54.

(790) Chancellor Williams, *The destruction of Black civilization*, Third World Press, 1987, p. 142-48.

(791) W.E.B. Du Bois, *The World and Africa*, Intl Pub., 1979, p. 185-6.

(792) Mamadou Chinyelu, “Africans in the Birth and Spread of Islam”, in Ivan van Sertima, *op. cit.*, p. 367.

(793) Hugh Kennedy, *op. cit.*, p. 144-5.

(794) St. Clair Drake, *op. cit.*, p. 90 ; Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Oxford Paperbacks, 6e éd., p. 54.

(795) Hugh Kennedy, *op. cit.*, p. 149-50. Alfred Butler rejettait l’idée que les Coptes aient aidé les Muslims (*op. cit.*, p. 211), mais Kennedy (*op. cit.*, p. 149) fait remarquer à juste titre que Butler écrivait à une époque où l’on ne disposait pas encore de sources primaires fiables et qui il laissa ses sentiments personnels envers les Coptes et les musulmans fausser son jugement en la matière.

(796) Hugh Kennedy, *op. cit.*, p. 150.

(797) Voir en particulier Ira M. Lapidus, “The Conversion of Egypt to Islam”. In *Israel Oriental Studies*, 1972, vol. 2, p. 248-61. Voir aussi St. Clair Drake, *op. cit.*, vol. 2, p. 106 : « Les bâtisseurs de l’empire arabe n’essayèrent pas véritablement de convertir les Coptes chrétiens d’Egypte à l’islam. »

(798) Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2e éd., Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 36.

(799) Ira M. Lapidus, "Conversion of Egypt", p. 250.

(800) Ibid., p. 249.

(801) Ibid.

(802) Ibid.

(803) Chancellor Williams, op. cit., p. 145.

(804) Ibid.,

(805) Ibid., p. 146.

(806) Jay Spaulding, "Precolonial Islam in the Eastern Sudan", in Nehemia Levtzion and Randall L Pouwels (éds.), *History of Islam in Africa*, p. 117.

(807) Voir en particulier Donald B. Redford, *From Slave to Pharaoh: The Black Experience of Ancient Egypt*, The Johns Hopkins Press, Baltimore et Londres, 2004.

(808) Ivan Hrbek et M. El Fasi, "Stages in the Development of Islam and its Dissemination in Africa", in Ivan Hrbek, op. cit., p. 44.

(809) S. Jakobielski, "Christian Nubia at the Height of its Civilization", in Ivan Hrbek, op. cit., p. 103. Williams fait la même remarque: "Les six siècles de détente avec les Arabes en Egypte furent une période de...réconciliation et de progrès... Même la construction d'églises et de cathédrales rayonna de ce centre de la culture noire vers les régions occidentales du Tchad et des Etats voisins", op. cit., p. 147.

(810) John Henry Clark, "Introduction", in Alfred Butler, op. cit., p. iv.

(811) Chancellor Williams, op. cit., p. 193, 335, etc. ; Yosef Ben-Jochannan, op. cit., p. 195-6.

(812) Ivan Hrbek et M. El Fasi, op. cit., p. 31. Sur la signification du XIXe siècle à cet égard, voir Ronald Segal, *Islam's Black Slaves: The Other Black Diaspora*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2001, chap. X.

(813) Mariam F. Ayad, « Slaves and Slavery in Ancient Egypt, in Peter Bogucki (éd.), *Encyclopedia of Society and Culture in the Ancient World*, Facts On File, Inc., New York, 2008 ; Rosalie David, « Slaves in Ancient Egypt », *Handbook to Life in Ancient Egypt*, éd. revue, Facts On File, Inc., New York, 2003 ; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, 2d éd., Cambridge University Press, Cambridge, 2000 ; Babatunde Agiri, "Slavery in Yoruba Society in the 19th Century", in Paul E. Lovejoy (éd.), *The Ideology of slavery in Africa*, Sage Publications, Beverly Hills, 1981, p. 123-48 ; J. D. Fage, "Slaves and Society in Western Africa, c. 1700". In *Journal of African History*, 1980, vol. 21, p. 289-310.

(814) D'après le Papyrus de Nu, celui qui pénètre dans le Hall de Ma'at doit déclarer qu'il n'a pas commis un certain nombre de pêchés et faire la confession suivante : « Je n'ai été le maître d'aucun esclave (Confession, 8). » Ici, la légitimité de cette pratique est reconnue et seuls les mauvais traitements infligés aux esclaves sont considérés comme un pêché.

(815) J.O. Hunwick, "Black Slaves in the Mediterranean World: Introduction to a Neglected Aspect of the African Diaspora", in Elizabeth Savage (éd.), *The Human Commodity: Perspectives on the Trans-Atlantic Slave Trade*, Frank Cass, Londres, 1992, p. 6.

(816) Ronald Segal, op. cit., p. 4-6 ; Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, Oxford University Press, New York, 1990, p. 6. Il ne s'agit pas ici d'excuser l'Islam. Descendant d'Africains réduits en esclavage en Amérique, je ne peux pas pour l'instant me défaire de mon aversion pour cette pratique, aussi « bénigne » qu'elle soit censée être : ceci vaut pour l'esclavage musulman, chrétien et pour les formes d'esclavage traditionnelles africaines.

(817) Ronald Segal, op. cit., p. 49 ; Mark Perry, "Perceptions of Race in the Arab World", non publié, 2004, p. 5. Consultable à l'adresse suivante :

<http://www.odidia.com/uploads/File/perceptionsofrace.pdf>.

(818) Dana Marniche, "Afro-Arabian Origins of the Early Yemenites and their Conquest and Settlement of Spain", <http://www.africaresource.com/rasta/sesostris-thegreatthe-egyptian-hercules/afro-arabian-origins-of-the-early-yemenites-and-their-conquestand-settlement-of-spain-dana-marniche/>, consulté le 23 octobre 2009.

(819) Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery*, p. 25.

(820) Mark Perry, op. cit., p. 5 ; St. Clair Drake, op. cit., vol. 2, p. 85, p. 152 : « Dans les premiers temps de l'islam, la noirceur était vue plutôt positivement... Les récits rabbiniques et midrashiques qui interprètent la peau noire comme une malédiction ne faisaient apparemment pas partie de l'ancienne tradition orale arabe. Toutefois... ils devinrent connus après les conquêtes du VIIe siècle, parmi les érudits qui élaboraient la pensée religieuse islamique en Mésopotamie... Certains [étaient] arabes, [la plupart étaient] perses.»

(821) Sur Sayyid et le contrôle de la traite par les Arabes omanais au XIXe siècle, voir Ronald Segal, op. cit., p. 146 et suiv.