

Initiation à l'Islam : la foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Intervenants :

Adrien Candiard et Djamel Djazouli

Formation animée par la paroisse de St Eloi

du 27 janvier au 3 mars 2025

SOMMAIRE

Présentation de la formation

Séance 1 : En guise d'introduction

- Pourquoi c'est compliqué
- Les différents islams
- Un point de vue chrétien ?

Séance 2 : Les fondements de l'islam

- Le Prophète
- Le Coran
- La Sunna

Séance 3 : Doctrines et croyances

- L'acte de foi en islam
- La théologie musulmane
- La spiritualité musulmane

Séance 4 : Le droit musulman

- Les fondements du droit religieux
- Une religion légaliste ?
- Une religion politique ?

Séance 5 : Situation de l'islam contemporain

- Débats théologiques
- Débats politiques
- Un islam européen ?

Séance 6 : La rencontre islamo-chrétienne

- Une histoire de la rencontre islamo-chrétienne
- Qu'en pensent les musulmans ? par Djamel Djazouli
- Le dialogue : les sujets qui fâchent, avec Djamel Djazouli

Annexes : Documents « pour aller plus loin », fournis en compléments des conférences :

Session 1 : A quoi sert un islamologue

Session 2 : La foi des musulmans

Session 3 : Le soufisme

Session 4 : L'amour de la Loi

Session 5 : Une grammaire de l'altérité

Session 6 : En finir avec la tolérance

Présentation de la formation

« La foi des musulmans, introduction à l'islam »

Présentation

Ce cours en distanciel d'Adrien Candiard, dominicain et islamologue, prieur du couvent Notre-Dame-du-Rosaire du Caire, et membre de l'Institut dominicain d'études orientales, enrichi d'interventions de Djamel Djazouli, enseignant musulman en sciences religieuses, fournit des outils clairs et accessibles pour appréhender les fondements, la diversité et les dynamiques contemporaines de l'islam. Ce MOOC de six semaines offre une perspective équilibrée entre regard chrétien et expérience musulmane et couvre un large éventail de thèmes : des fondements historiques et théologiques de l'islam jusqu'aux défis et opportunités du dialogue interreligieux.

Cette formation gratuite présente sans polémique les fondements de la foi des musulmans.

Contexte :

- ➔ Montée des intégrismes
- ➔ Guerres au Moyen Orient
- ➔ Besoin urgent de paix et de dialogue
- ➔ Concomitance temporelle rarissime en 2025 entre le Ramadan et le Carême, occasion de réfléchir et communiquer entre nous et en externe autour de ce qui « fait commun » entre tous les croyants monothéistes

Objectifs pédagogiques: Trois raisons de suivre cette formation :

Cette introduction à l'islam est utile pour toute personne qui cherche à mieux comprendre une religion dont on parle beaucoup mais sans jamais vraiment prendre le temps de la comprendre

- ➔ Mieux comprendre une religion et sa place dans le monde d'aujourd'hui
- ➔ Un dialogue enrichissant entre deux points de vue complémentaires
- ➔ Un format accessible et structuré.

La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 1 En guise d'introduction

Vidéo 1 Pourquoi c'est compliqué

Proposer une introduction à l'islam, dans la France d'aujourd'hui, ce n'est pas aussi simple que de mettre en place un cours sur les Aztèques, la physique quantique ou la musique tonale, parce que la religion musulmane n'est pas simplement, pour beaucoup de nos contemporains, un objet de curiosité comme un autre. C'est aussi, et parfois d'abord, une source d'inquiétude, notamment parce que depuis maintenant quelques décennies, il existe dans le monde une violence commise au nom de cette religion. Mais les choses remontent à plus loin : cela fait quatorze siècles qu'islam et christianisme connaissent polémiques, rivalités, guerres (malgré des situations très contrastées selon les lieux et les époques évidemment). Pour l'Occident, depuis des siècles, le monde musulman représente l'autre familier, à la civilisation voisine mais différente, rivale, parfois menaçante. Des siècles de combats, mais aussi de discussions passionnées, de conquêtes, de colonisation, ont forgé des représentations, des images réciproques très profondes. Sans doute est-il illusoire d'imaginer qu'elles peuvent disparaître en quelques séances d'un MOOC aux Bernardins, évidemment ! Mais cela vaut malgré tout la peine d'essayer de mettre là-dedans un peu de connaissance précise, sourcée, argumentée. Je suppose que c'est pour cela que vous avez décidé de suivre cette introduction.

Je ne prétends pas dire la vérité absolue sur le sujet, évidemment. D'abord parce que le sujet est trop vaste : l'islam, c'est quatorze siècles d'histoire, plus d'un milliard de croyants aujourd'hui dans le monde entier, c'est des dizaines, des centaines de courants théologiques, juridiques, spirituels, qui ont tous leurs pratiques, leurs raisonnements, leurs ouvrages de référence. L'islam parle arabe, bien sûr, mais il parle aussi le persan, l'urdu, le turc, le wolof,



le malais, l'anglais ou le français. Si quelqu'un dit qu'il maîtrise vraiment le sujet, qu'il connaît tout sur l'islam, c'est évidemment un menteur ! De mon côté, j'ai fait des études sur le sujet, j'ai écrit par exemple une thèse de doctorat sur un théologien musulman du XIV^e siècle, Ibn Taymiyya, mais cela ne me rend pas compétent sur tous les sujets liés à l'islam : il y en a beaucoup trop, qui mériteraient chacun des années d'étude.

D'ailleurs, même avec encore plus d'années d'études, je ne serais jamais tout à fait objectif. Je suis islamologue, chercheur, docteur de l'université ; je suis aussi prêtre catholique, frère dominicain, donc pas musulman du tout, mais avec des convictions religieuses importantes pour moi, qui influencent forcément ma manière de comprendre l'islam et d'en parler. Est-ce que cela m'empêche d'être objectif ? On ne l'est jamais totalement, surtout sur un sujet comme celui-là. Mais je peux essayer de l'être, en m'appuyant aussi sur les travaux d'autres chercheurs, pour présenter aujourd'hui l'état de nos connaissances. Ces connaissances ne sont pas absolues : sur beaucoup de sujet, elles évoluent. Ce que je vous dirai sur le Coran ou le Prophète de l'islam, par exemple, on ne l'aurait sans doute pas dit il y a vingt ou trente ans, parce que les recherches ont évolué, progressé. Sans doute, dans dix ou vingt ans, en saurons-nous davantage sur plusieurs sujets. C'est ainsi que procède la connaissance : avec des débats, de nouvelles hypothèses, et des conclusions toujours provisoires. Il faut donc toujours rester modeste dans ce domaine.

Si je parle d'islam sans être musulman, c'est qu'il me paraît possible d'en parler de l'extérieur ; mais sans doute manque-t-il quelque chose. Connaît-on l'islam si on ne sait pas comment un musulman peut en parler ? C'est pourquoi j'ai demandé à un ami musulman, qui est aussi un savant, Djamel Djazouli, de participer à ce MOOC : il présentera quelques séances. Il a sa façon à lui de faire, qui n'est pas la mienne : c'est justement cela qui sera intéressant pour vous !

Difficile, de parler d'islam ? Sans doute ! Mais c'est justement parce que le sujet est complexe, et ardu à aborder avec la tête froide, qu'il faut faire l'effort d'essayer !



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 1 En guise d'introduction

Vidéo 2 L'islam ou les islams

C'est une question éternelle : peut-on vraiment parler de l'islam au singulier ? La diversité qui traverse cette religion n'oblige-t-elle pas à parler d'islams avec un s, au pluriel, si on veut être un peu exact. Il est vrai que l'islam s'incarne dans un grand nombre de cultures très différentes : l'islam du Sénégal, ce n'est pas vraiment l'islam d'Arabie, qui n'est pas celui de l'Indonésie.

La diversité de l'islam n'est pas seulement culturelle : elle est aussi religieuse. L'islam se divise en plusieurs branches, plusieurs confessions, un peu comme chez les chrétiens on distingue catholiques, orthodoxes ou protestants : les deux principales confessions, en islam, sont les sunnites, autour de 80 % des musulmans aujourd'hui, et les chiïtes, entre 15 et 20 % des musulmans dans le monde. C'est important de ne pas l'oublier : en France, et plus généralement en Europe, nous avons tendance, quand on parle d'islam en général, à ne parler que du sunnisme, qui nous est plus familier, mais ce n'est pas très exact. Que vaudrait une présentation du christianisme qui oublierait l'existence des Églises orthodoxes ?

Cette division entre sunnites et chiïtes est très ancienne : elle remonte aux premières décennies de l'islam, et aux luttes internes de la communauté musulmane à l'occasion de la succession de Muhammad. Les chiïtes (d'un terme arabe qui signifient « les partisans ») sont alors les partisans, dans cette succession, des membres de la famille du Prophète, en particulier son cousin et gendre 'Alī et ses descendants, tandis que la majorité – qu'on appellera plus tard sunnite – reste loyale



aux dynasties qui occupent le pouvoir, les Omeyyades et les Abbassides. La distinction est donc originellement purement politique, et cette dimension va rester très forte pendant des siècles : bien souvent, dans les vastes empires islamiques du Moyen-Âge, les rébellions contre le souverain régnant se font au nom d'un souverain idéal, du vrai calife légitime, parfois mythique, mais généralement issu de la lignée de Ali : le chiisme est en quelque sorte, pendant des siècles, un foyer d'opposition politique au pouvoir en place.

Mais bien vite, ces deux branches de l'islam évoluent de manières différentes, au plan théologique comme dans celui de l'organisation. L'islam majoritaire, loyal aux souverains, organise la religion autour de l'autorité de la Sunna, ce que la tradition rapporte du Prophète (c'est le mot sunna qui donne son nom au sunnisme). La Sunna devient la source essentielle de compréhension du Coran, le Livre saint, et donc le fondement du système juridique religieux. On en reparlera évidemment plus en détail par la suite ! Avec la Sunna viennent aussi les hommes capables de la connaître et de l'enseigner : on les appelle les savants, en arabe les « ulémas ». Dès les grands empires, les ulémas, les savants, forment dans l'empire islamique une classe sociale chargée de la transmission du savoir religieux, à travers un réseau d'écoles qui, avec ses débats et ses désaccords, forme l'épine dorsale du sunnisme, son centre de gravité. Contrairement à ce qu'on lit souvent, les souverains, qu'on appelle les califes, dès le Moyen-Âge, n'ont qu'une autorité religieuse assez relative et comptent bien moins que les gardiens de la Sunna, de la tradition prophétique.

Le chiisme, qui se divise lui-même très vite en de nombreux groupes, s'oppose bien vite à ce qu'il voit comme une obsession des sunnites pour les textes et les cadres juridiques. A la Sunna, ils préfèrent l'autorité d'un personnage sacré, l'Imam, le Guide, qui révèle les secrets de Dieu et peut conduire les hommes au salut. Mais la lignée de ces Imams, tous descendants de Ali (le cousin du Prophète), va s'éteindre ; on en attend le retour, et dans l'intervalle, le chiisme va s'organiser principalement



sous la conduite d'un véritable clergé hiérarchisé (alors que les ulémas du sunnisme connaissent une organisation bien plus horizontale, reposant sur le consensus).

Aujourd'hui, le chiïsme est pour nous très associé à l'Iran, qui a organisé au XVI^e siècle le chiïsme moderne, mais on trouve aussi un grand nombre de chiïtes en Irak, dans la Péninsule arabe et jusqu'au Liban. La division entre sunnites et chiïtes explique un grand nombre de conflits et de rivalités du Proche-Orient d'aujourd'hui, où l'Iran trouve dans les chiïtes des pays voisins des alliés naturels.

Mais il serait trop simple de penser que cette division importante est la seule. Le chiïsme s'est au fil des siècles fragmenté en de nombreux mouvements très différents. Et au sein du sunnisme majoritaire, il y a des sensibilités et des approches très différentes. Certains sunnites, qu'on appelle les soufis, mettent la spiritualité au cœur de leur religion, tandis que certains mouvements souvent plus modernes, comme les salafistes, regardent la spiritualité avec méfiance, quand ils ne traitent pas simplement les soufis d'hérétiques.

L'islam est une mosaïque, où l'on trouve une grande diversité ; mais elle n'est pas *seulement* une mosaïque. Tous les musulmans partagent des références communes très fortes : le Coran, bien sûr, ou le Prophète. Et surtout, ils discutent : les idées et les pratiques des uns influencent les idées et les pratiques des autres, surtout dans notre monde connecté, où aucune de ces communautés musulmanes n'est un îlot totalement imperméable à ce qui se passe chez les autres.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 1

En guise d'introduction

Vidéo 3

Un point de vue chrétien ?

Dans les deux premières vidéos de cette séance introductive, on a vu pourquoi il n'est pas si simple de parler d'islam, notamment du fait de la grande diversité interne à cette religion. Dans notre vidéo d'aujourd'hui, je souhaiterais aborder une dernière question d'introduction. Faut-il regarder l'islam avec un point de vue chrétien ? Il y a quelques années, dans une session à laquelle nous participions l'un et l'autre, un abbé bénédictin m'avait attrapé par la Manche en allant au réfectoire en me disant J'ai une petite question très rapide en 30 secondes est-ce que vous pourriez me dire quelle est, selon vous, la place de l'Islam dans le plan de Dieu ?

Alors j'ai éclaté de rire à l'idée de pouvoir répondre à cette question en 30 secondes. Je lui ai dit Invitez moi dans votre monastère, je vous ferai une session d'une semaine et je n'aurais même pas fini de répondre à la question parce que j'ai une question très difficile. Je ne suis même pas sûr qu'il soit si important de devoir y répondre.

En tout cas, ce n'est pas ce que nous allons faire ici. Même si je vous l'ai dit, je suis prêtre catholique. Je suis frère dominicain. Mais aujourd'hui, nous allons surtout chercher à comprendre ce qu'est l'islam plutôt que l'évaluer. On a pu, au cours de l'histoire, chercher à comprendre l'islam. Si je reprends, on a pu, au cours de l'histoire, chercher à comprendre l'islam à partir de la théologie chrétienne, en faisant plusieurs hypothèses.



Par exemple, l'islam est-il une réalité d'origine diabolique ? Le problème de cette hypothèse, c'est qu'elle n'est pas fondée sur grand-chose. On le verra dans une prochaine vidéo. On ne connaît pas grand-chose au plan historique de la vie et encore moins de la psychologie de Mohammad, le prophète de l'islam. Difficile de juger de sa sincérité ou de quoi que ce soit.

Une autre hypothèse on a proposé que l'islam ait été, au moins à l'origine, une hérésie chrétienne. C'est une hypothèse intéressante pour parler des débuts de l'islam. Mais en rester là, c'est prendre le risque de passer complètement à côté de la réalité du phénomène qu'est l'islam, qui est un phénomène historique, religieux considérable, qui ne se limite pas à être une petite hérésie chrétienne.

D'autres encore pourraient être plus sympathiques, parce que dire c'est une hérésie chrétienne, c'est pas très agréable pour les musulmans. Ou proposer l'idée que la révélation coranique soit une autre révélation à côté de la révélation chrétienne. Toutes ces hypothèses sont très difficiles à choisir, à évaluer et ce n'est d'ailleurs pas l'attitude de l'Église catholique qui, au Concile Vatican deux, dans les années 1960, dans une déclaration sur les religions non chrétiennes, a parlé de l'islam et elle a dit Regardez avec estime les musulmans.

Elle s'est gardée d'ailleurs de faire une évaluation théologique de l'islam. Elle parle des musulmans bien plus que de l'islam, de ses origines, de façon positive ou négative d'ailleurs. Et ce n'est pas non plus ce que nous allons faire ici. Nous allons dans les prochaines séances regarder l'islam comme un phénomène historique, un phénomène historique d'ailleurs très complexe, qu'on va s'efforcer de regarder pour ce qu'il est, sans avoir d'apriori théologique au départ.

Chacun, bien sûr, en utilisant ses connaissances, pourra se faire une idée. Mais ce n'est pas la démarche de notre cours. Nous allons chercher une forme de vérité qui est la vérité historique. La vérité historique, ce n'est pas la vérité absolue. C'est une vérité relativement limitée qui dépend des méthodes de l'histoire, qui dépend surtout



des sources à disposition. Et on verra dans les prochaines vidéos, surtout pour parler des débuts de l'islam que nous manquons souvent de sources.

C'est donc une vérité limitée, pas totale, mais c'est une vérité importante que la vérité historique parce qu'elle est partageable, parce qu'elle est rationnelle. Et cela va nous permettre non pas de porter sur l'islam un jugement, mais en tout cas d'essayer de le comprendre. C'est peut-être une manière respectueuse des personnes, pardon. C'est là une manière respectueuse des personnes, des musulmans et de leur foi.

Et peut-être est-ce justement en ce sens la manière la plus chrétienne de procéder.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 2 Les fondements de l'islam

Vidéo 1 Le Prophète

La religion musulmane n'est pas une doctrine abstraite : elle se rattache à un événement de Révélation, qui pour les musulmans s'est produit au VII^e siècle en Arabie.

L'acteur principal de cet événement de Révélation est un homme du nom de Muhammad (ou en français Mahomet, selon une transcription ancienne qui n'a rien d'injurieux à son égard), né dans la ville de la Mecque vers la fin du VI^e siècle de l'ère chrétienne, qui aurait reçu, à partir de ses quarante ans et sur une durée de vingt-trois ans, la visite régulière de l'ange Gabriel venu lui enseigner un texte à mémoriser et à transmettre, le Coran, appelant à croire au Dieu unique. D'après la tradition musulmane, cette révélation est mal reçue dans la ville de la Mecque, la ville de Muhammad, qui est une ville essentiellement païenne et qui vit de son sanctuaire consacré aux idoles : quelques disciples se regroupent autour du nouveau prophète et reçoivent son enseignement, mais ils sont vite l'objet de persécutions de la part des principaux notables de la ville. Muhammad et ses disciples trouvent refuge dans une autre ville, qu'on va appeler Médine, où le prophète va bientôt organiser la vie selon les préceptes religieux qu'il présente. L'islam, qui était d'abord plutôt une proclamation apocalyptique annonçant l'imminence du jugement de Dieu, devient un système qui organise la société tout entière, avec des règles morales et juridiques. Sa ville d'origine, la Mecque, ne laisse pas Muhammad en paix : une longue guerre entre la Mecque et Médine va



s'achever par la victoire de Muhammad, dont les adversaires initiaux se convertissent à l'islam, parfois par opportunisme politique ; le prophète contrôle désormais le sanctuaire de la Mecque, qui devient le principal sanctuaire de l'islam, la Kaaba. C'est là qu'à l'exemple de Muhammad, des millions de musulmans se rendent en pèlerinage chaque année. Ayant reçu l'ensemble de la révélation et l'ayant largement fait connaître en Arabie, Muhammad meurt en 632, sans avoir désigné de successeur pour guider après lui la communauté ainsi créée, qui allait bientôt partir à la conquête du monde et bâtir en quelques décennies un immense empire allant de l'Espagne à l'Inde.

L'histoire de leur Prophète, les musulmans la connaissent à travers deux types de textes : les hadiths, qui sont des anecdotes ou des propos rapportés de Muhammad, au départ isolés puis regroupés dans de grands recueils, et de véritables biographies complètes, notamment la plus célèbre, due à Ibn Hisham. Ces textes ont pour les croyants une très grande importance, parce qu'à travers le Prophète, les musulmans peuvent contempler l'image d'un véritable croyant, un modèle à imiter avec lequel on ne pourra jamais se tromper, une espèce de Coran concret, incarné, si on veut. C'est sans doute pour cela qu'au fil des siècles, l'autorité du Prophète n'a cessé de se renforcer dans la plupart des courants de l'islam, en particulier chez les sunnites.

Ces textes permettent-ils aux historiens de connaître véritablement Muhammad ? C'est difficile à affirmer. En effet, nos sources ont été mises par écrit très tard, en général au IX^e siècle, deux siècles dont après les événements qu'elles racontent. Sans doute utilisent-elles des traditions orales, mais comment s'assurer que ces traditions orales ont été transmises de manière fiable, surtout dans un contexte où tout le monde, à commencer par les souverains, à intérêt à raconter l'histoire à sa manière. C'est pourquoi certains historiens, à partir des années 1970 en particulier, ont d'abord rejeté toutes ces sources et remis en question jusqu'à l'existence du personnage de Muhammad, qui n'aurait été qu'une figure légendaire. Cette remise en question a obligé les historiens à se



pencher sur d'autres sources, plus anciennes, notamment des sources non musulmanes contemporaines des conquêtes, ou à trouver des méthodes pour scruter les sources musulmanes afin d'en identifier les noyaux les plus anciens. Avec ces nouvelles méthodes, les historiens sont aujourd'hui plus mesurés. Plus personne ne met sérieusement en doute le fait que Muhammad ait existé ; mais on reste prudent en ce qui concerne les détails de sa vie, pour lesquels nos sources manquent. Cela veut-il dire que les sources musulmanes sont fausses ? Pas du tout : peut-être disent-elles vrai, mais l'histoire n'a pas les moyens d'en juger. Elle n'a pas non plus le moyen de dire aux musulmans : ne croyez pas ces textes, ils sont faux ! ils sont peut-être vrais, mais en tout cas ils ne sont pas historiques, utilisables pour les historiens soucieux de méthode.

Muhammad, pour les musulmans, n'est qu'un prophète, un homme, et certainement pas le fils de Dieu ; mais il est celui par qui tout commence, et cela lui confère une aura exceptionnelle : il est le modèle, le guide par excellence, l'objet chez certains musulmans d'une véritable dévotion assez affective.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 2 Les fondements de l'islam

Vidéo 2 Le Coran

Au fondement de l'islam, il y a une révélation, et le résultat de cette révélation de Dieu à Muhammad à travers l'ange Gabriel, c'est un livre, le Coran, où Dieu s'adresse aux hommes en parlant à la première personne (généralement, à la première personne du pluriel, un « Nous » de majesté si on veut). C'est un livre un peu déroutant pour nous, qui se divise en 114 chapitres (qu'on appelle des sourates) de taille très inégale, allant de quelques lignes à des dizaines et des dizaines de pages, classées globalement dans un ordre décroissant de longueur, de la plus longue à la plus courte ; si ce classement nous paraît bizarre, voire incompréhensible, souvenons-nous que c'est de cette façon qu'on a classé les lettres de Paul dans le Nouveau Testament : apparemment, c'est une manière normale d'organiser les livres dans l'Antiquité. Mais c'est sûr, cela ne va pas faciliter vos affaires si vous décidez de commencer tout seuls la lecture du Coran : vous aurez vite l'impression d'un grand fouillis, d'autant plus qu'on trouve des genres littéraires très différents dans le Coran. Certains versets sont juridiques, et expliquent précisément les règles de l'héritage selon ses différentes situations ; d'autres racontent des histoires, mettant notamment en scène des personnages bibliques ; d'autres encore sont plutôt des oracles annonçant le jugement dernier et le châtement des impies. Ce qui désarçonne le lecteur, ce qu'on passe d'un genre à un autre souvent sans aucune transition, au sein de la même sourate.



La langue du Coran, c'est l'arabe. Dans le texte, Dieu dit à plusieurs reprises qu'il a justement voulu donner à son prophète et aux Arabes qui l'entourent une révélation dans leur langue. Comme les musulmans y voient les mots même de Dieu, on ne peut pas vraiment le traduire : on peut bien sûr donner le sens du Coran en français ou en espagnol, mais ce n'est plus vraiment le Coran, la Parole de Dieu. D'autant que les traductions sont toujours un peu hypothétiques : en effet, la langue arabe du Coran est très ancienne, et il y a plusieurs mots dont la tradition musulmane ne connaît pas vraiment la signification (on a de longs débats là-dessus dès le Moyen-Âge).

Le lecteur familier de la Bible retrouvera dans le Coran bien des personnages familiers. Le personnage le plus cité par le Coran n'est d'ailleurs pas du tout Muhammad (qui n'y apparaît que quatre ou cinq fois, il y a un doute pour une occurrence), mais Moïse (plus de 250 occurrences), suivi par Abraham (autour de 190) et de Jésus (150 environ). Pourtant, à l'exception de l'histoire du patriarche Joseph, le Coran ne raconte jamais de manière suivie une histoire biblique : en général, il se contente de faire allusion à tel ou tel épisode, sans doute supposé déjà connu de l'auditeur ou du lecteur du Coran, né apparemment dans un monde de culture biblique. Mais le Coran ne dit pas la même chose que la Bible : les personnages bibliques sont souvent utilisés dans un autre contexte, pour dire autre chose. C'est ainsi qu'Abraham, dans le Coran, déploie beaucoup d'énergie à combattre les idoles, ce qu'il ne fait jamais dans la Bible : c'est la même personne, mais on en dit des choses très différentes. Le Coran fait d'ailleurs souvent référence aux Écritures juives et chrétiennes, à ce qu'on appelle l'Ancien et le Nouveau Testaments, le plus souvent pour en dire du bien et assurer qu'il vient surtout confirmer ces premières révélations divines.

D'où vient-il donc, ce livre complexe ? Pour les musulmans, le Livre est un miracle, révélé à un Muhammad qui aurait d'ailleurs été illettré : c'est le résultat de la dictée même de Dieu, l'expression parfaite de sa pensée, pas simplement un livre inspiré par Dieu comme les chrétiens le disent des livres bibliques. Le Coran,



pour les musulmans, n'a qu'un auteur, Dieu. Cela ne veut pas dire qu'on ne doit pas l'interpréter, comme on l'entend parfois : au contraire, le Coran est un livre difficile, tous les musulmans le savent, et il a fallu au fil des siècles déployer des trésors d'ingéniosité pour en comprendre la signification, pour l'interpréter. Des écoles, par dizaines, s'y sont employées. Mais évidemment, si Dieu en est l'auteur, il devient difficile de dire qu'il est influencé par la Bible : pour les musulmans, ces points de rencontre avec la Bible nous disent surtout que Dieu vient toujours révéler le même message, mais que le message des prophètes du passé (ceux de la Bible, que l'islam reconnaît comme des prophètes) a été mal transmis. Le Coran vient en quelque sorte confirmer, mais aussi corriger la Bible.

L'origine divine des versets du Coran, pour les musulmans, ne les empêchent pas de reconnaître que le livre a connu une histoire compliquée et même laborieuse. Muhammad et ses compagnons, qui ne savaient pas toujours écrire, se contentaient de le connaître par cœur, griffonnant parfois un petit aide-mémoire sur un morceau de poterie ou un os de chameau. C'est quelques décennies après la mort du Prophète qu'un calife, 'Utmān, constatant que les musulmans ne récitent pas tous la même chose, décide d'en faire une version unique, le Coran que nous connaissons. Aujourd'hui, à peu près tous les musulmans le reconnaissent comme le Livre révélé, mais la mise en place d'une version unique a provoqué de grandes divisions à l'époque de 'Utmān et assez longtemps, notamment parmi les chiites qui accusaient les sunnites d'avoir fait disparaître un tiers du texte d'origine.

Et les historiens, qu'en disent-ils ? Comme pour le Prophète, on a connu de grandes remises en question de la chronologie avancée par les musulmans. On s'est demandé si ce texte n'avait pas été écrit beaucoup plus tard, après les grandes conquêtes, par des clercs d'origine chrétienne ; mais on a retrouvé des manuscrits anciens qui prouvent que le Coran circulait, dans une version à peu près équivalente à la nôtre, dès les premières décennies de l'islam. Peut-être y en a-t-il eu d'autres versions, mais nous ne les connaissons pas à ce jour. Quant à



l'origine divine ou non du Coran, ce n'est évidemment pas l'affaire des historiens, qui se contentent de souligner les nombreux points de contact avec les textes bibliques, mais aussi avec la littérature juive et chrétienne de l'Antiquité tardive.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 2 Les fondements de l'islam

Vidéo 3 La Sunna

L'islam, c'est évidemment d'abord le Coran, la Parole de Dieu révélée aux hommes via le prophète Muhammad. Mais on l'a vu, cette Parole de Dieu n'est pas toujours évidente à comprendre : certains versets sont très clairs, mais d'autres sont plus ambigus ; et d'un verset à un autre, on trouve parfois des contradictions. De plus, les prescriptions du Coran sont parfois assez générales : il dit qu'il faut prier, mais il ne dit pas comment prier, par exemple. Tout cela est problématique, puisque respecter les commandements de Dieu dans le Coran est nécessaire au salut. On a donc besoin d'un complément, d'une explication, et comme l'erreur dans ce domaine peut être très dangereuse et conduire en Enfer, il faut bien que Dieu lui-même ait donné ce complément, cette explication, cette mise en pratique du Coran. Dans les traditions chiites, c'est l'Imam, le guide, personnage sacré issu de la famille de Muhammad, qui joue ce rôle par ses avis et ses interprétations. Dans le sunnisme, en revanche, la référence reste toujours le prophète Muhammad lui-même, choisi par Dieu pour guider toutes les générations de musulmans par son exemple ; pour cela, on s'appuie sur un autre outil, celui qui donne son nom justement au sunnisme : la Sunna, un des mots en arabe qui signifie tradition, et renvoie à la tradition prophétique.

La Sunna, c'est ainsi que l'on appelle tout ce qui est rapporté de la vie et des paroles du Prophète Muhammad. Cela représente une masse de textes considérables ! On en distingue de deux grandes sortes :



- D'abord les hadiths. Ce sont des anecdotes ou plus souvent de simples paroles du Prophète qui sont rapportées par ceux qui l'ont entendu, et qui peuvent porter sur absolument tous les sujets, depuis les plus évidemment religieux (comment le Prophète priait, par exemple, ou ce qu'il pensait du pardon de Dieu) jusqu'à des questions beaucoup plus profanes en apparence (comment le Prophète s'habillait, ce qu'il mangeait). Évidemment, les paroles du Prophète ont beaucoup d'autorité : très vite, elles ont presque valeur de parole révélée, et peuvent créer des articles de foi ou des obligations légales. Mais comment être sûr que ces paroles remontent bien à Muhammad ? Puisque ces paroles ont tant d'autorité, il est tentant pour des petits malins d'attribuer au Prophète de l'islam des idées qui vont dans le sens de leur intérêt. Dans les dizaines de milliers de hadiths en circulation, dès les débuts de l'islam, on s'efforce de distinguer le bon grain de l'ivraie, et c'est le grand travail des ulémas, les « savants » du sunnisme. Ils mettent en place des méthodes complexes, fondées sur l'évaluation de la fiabilité des transmetteurs, des intermédiaires qui ont rapporté le propos pour qu'il parvienne jusqu'à nous, ou en tout cas jusqu'à eux à l'époque, en ces temps de transmission orale. Grâce à ces méthodes, les ulémas, les savants, s'efforcent de distinguer les hadiths totalement inventés, les faux ; les nombreux hadiths dits « faibles », qui pourraient être vrais mais sont mal attestés, mal prouvés, et ne peuvent donc pas fonder d'obligation légale ; les hadiths qu'on juge suffisants ; ceux enfin qu'on estime sûrs, fiables, authentiques. Deux ulémas du IX^e siècle de l'ère chrétienne, Buḥārī et Muslim, ont rassemblé dans des recueils des milliers de hadiths de cette dernière catégorie, considérés comme authentiques et sur lesquels les musulmans sunnites, depuis lors, s'appuient pour comprendre la volonté de Dieu exprimée dans le Coran. Dans la religion quotidienne des musulmans, l'importance de ces hadiths est très importante. Comment prie-t-on, puisque le Coran dit de prier ? On prie comme le Prophète, selon ce que les hadiths rapportent de sa prière. Les hadiths constituent la source d'un très grand nombre de pratiques et de doctrines des musulmans, en tout cas dans le sunnisme.



- L'autre élément important qui constitue la Sunna, c'est la biographie complète du Prophète, ce qu'on appelle la Sira (« biographie » en arabe). Sa version la plus canonique est écrite au IX^e siècle par un savant du nom de Ibn Hisham, qui utilise des travaux plus anciens que nous avons perdus. La Sira permet en particulier de rendre compte des « circonstances de la révélation » : beaucoup de versets mystérieux du Coran prennent un sens quand on explique dans quel contexte de la vie de Muhammad ou de sa communauté Dieu l'a révélé. Ainsi, par exemple, on trouve dans la sourate 24 des versets (11 à 20) où Dieu s'en prend à un groupe de calomniateurs qu'il ne faut pas écouter, mais on ne sait pas de qui il s'agit. La Sira rapporte justement qu'on avait injustement accusé d'infidélité une des épouses du Prophète, Aïcha : Dieu aurait révélé ces versets pour la justifier. On le voit, pour les musulmans, le Coran est loin d'être une parole sans contexte : il faut au contraire connaître ce contexte, dans la vie du Prophète, pour bien la comprendre. Mais bien sûr, le doute subsiste chez les historiens : et si tous ces épisodes de la vie du Prophète avaient été écrits, inventés, justement pour donner du sens à des versets difficiles ? Nous ne le saurons jamais.

Ces deux éléments, les hadiths et la sira, la biographie du Prophète, forment donc la Sunna, ce fondement essentiel de l'islam, en particulier dans sa version sunnite.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 3

Doctrines et croyances

Vidéo 1

L'acte de foi en islam

Un jour un inconnu est venu voir le Prophète et lui a posé trois questions :

- Informe-moi sur l'islam ? Et le prophète énuméra 5 piliers de la pratique.
- Puis informe-moi sur la foi ? Et le prophète énuméra 6 piliers de la croyance.
- Enfin informe-moi sur l'excellence spirituelle ? Et le prophète répondit qu'il s'agissait d'adorer Dieu comme si tu le voyais car si tu ne le vois pas, lui te voit.

Lorsque l'homme s'en fut allé, le prophète dit à ses compagnons qu'il s'agissait de l'ange Gabriel qui était venu leur enseigner leur religion. Depuis, le musulman ne cesse d'approfondir ces trois questions pour vivre pleinement sa religion.

- Dit autrement, le musulman vit sa foi en pratiquant les cinq piliers que sont l'attestation de l'unicité divine, la prière, la charité, le jeûne et le pèlerinage.
- En parallèle, il se repose sur une croyance forte basée sur 6 piliers que sont : la foi en Dieu, en ces anges, en ces écritures, en ces messagers, au Jour dernier et au destin.
- Enfin, il essaie de parachever sa religion, et donc sa pratique et sa croyance, dans une conscience toujours plus grande du regard de Dieu sur lui.

Et c'est cela son acte de foi !



Dont l'objectif est contenu en totalité dans le premier pilier de l'Islam qui nous appelle à témoigner dans notre vie qu'il n'y a de dieu que Dieu et que Mohamed est le messager de Dieu.

Or témoigner d'une chose c'est d'abord la vivre et être présent à cette chose mais aussi la contempler et en prendre conscience.

Concrètement, cela signifie pour moi que j'essaie chaque jour qui passe :

- 1- de prendre conscience de la présence de Dieu en tant qu'unique créateur de ce monde qui m'appelle à le connaître et à le reconnaître (première proposition de l'attestation de foi il n'y a de dieu que Dieu),
- 2- et ce, en regardant comment je dois me comporter au mieux pour répondre à cet appel divin de tous les instants en prenant modèle sur le prophète Mohamed (deuxième proposition de l'attestation de foi Mohamed et le Messenger de Dieu), Mohamed représentant le calife parfait de Dieu, c'est-à-dire celui qui représente au mieux Ses attributs en tant qu'image du divin

Terminons en soulignant que cet acte de foi qui est un pur témoignage de l'unité divine et de la capacité de l'homme à être à Son image en tant que calife de Dieu sur terre ne peut se faire que si l'homme se dépouille de ses attributs égotiques en apprenant à s'abandonner toujours plus à la volonté de Dieu en son dessein mystérieux.

Cet acte d'abandon qui est au cœur de l'acte de foi du musulman se dit en arabe : Islam.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 3

Doctrines et croyances

Vidéo 2

La théologie musulmane

La religion musulmane n'est pas née dans un monde de théologiens : ni Muhammad ni ses Compagnons ne sont véritablement des intellectuels, et leur univers, celui de l'Arabie du VII^e siècle, est un monde de culture orale. Mais par la conquête, les musulmans vont très vite entrer en contact avec un monde chrétien qui a développé au fil des siècles, en particulier avec les grandes controverses sur la nature du Christ, une théologie (c'est-à-dire un discours raisonné à propos de Dieu et de ce qui le concerne) extrêmement complexe et sophistiquée. Il faut bien pouvoir discuter avec les chrétiens, défendre la foi musulmane et argumenter. De plus, un certain nombre de questions théologiques se posent au sein même de l'islam, entre musulmans, et des désaccords doivent être réglés.

C'est ainsi qu'apparaît, au VIII^e et surtout au IX^e siècles, une discipline dans le savoir religieux musulman, qu'on appelle la science du kalam (c'est-à-dire du Discours, probablement du Discours divin : quel est le vrai sens du Coran ?). Il s'agit d'aborder les grandes questions relatives à Dieu avec des méthodes de réflexion et d'argumentation qui permettent d'arriver à un savoir à peu près assuré. Bien sûr, tout part toujours du Coran, même pour les écoles les plus rationalistes : c'est la base, ce que Dieu nous a donné pour le comprendre. Mais on l'a vu, le Coran n'est pas toujours simple à comprendre, ni pour les prescriptions juridiques, ni pour les doctrines relatives à Dieu.



Deux questions en particulier vont beaucoup occuper, pendant des siècles, les théologiens de l'islam. La première question, c'est la question théologique par excellence : comment parler de Dieu, si Dieu est transcendant, tout autre, radicalement différent de ses créatures, alors que par définition nos mots sont adaptés au monde créé ? C'est un vrai paradoxe pour tous ceux qui croient en un Dieu transcendant : s'il est vraiment transcendant, aucun discours ne peut l'atteindre ; et si on ne peut pas en parler ni le penser, alors qu'est-il pour nous ? L'autre grande question de la théologie musulmane classique, c'est celle de la liberté de l'homme face à la toute-puissance de Dieu. Le Coran affirme à la fois que Dieu est tout-puissant, qu'il est l'auteur de toute chose, notamment de toutes nos actions ; mais le même Coran affirme aussi que Dieu est juste, et que c'est avec justice qu'il punit ceux qui font le mal. Mais si c'est Dieu qui crée mon action mauvaise, comment peut-il m'en punir ? Peut-on vraiment affirmer à la fois sa toute-puissance et sa justice ?

Face à ces questions, plusieurs écoles se développent et s'opposent. On retient en particulier l'école mu'tazilite, qui fait de la raison l'instrument principal de la recherche théologique et de la compréhension du Coran (mais leur goût pour la raison n'en fait pas pour autant des philosophes des Lumières ! ce sont des croyants, des théologiens). Pour les théologiens de cette école mu'tazilite, la transcendance de Dieu nous oblige à renoncer à beaucoup de formulations du Coran, qui le décrivent comme une créature, en disant qu'il a des mains, qu'il entend, par exemple. Ils s'efforcent de purifier, par une lecture rationnelle, le sens de beaucoup d'expressions coraniques. Et sur la question de la liberté, ils affirment l'existence d'un libre-arbitre chez l'homme : Dieu est juste, c'est certain, et il ne peut donc pas créer les mauvaises actions, qui sont seulement le fait des hommes. En face d'eux, les partisans d'Ibn Hanbal, traditionnalistes, veulent au contraire préserver l'intégrité des formulations du Coran et de la Sunna, même quand la raison paraît s'y opposer. Ils sont au départ plutôt hostiles à l'existence d'une science théologique qui prétend trouver des manières



rationnelles de parler de Dieu, autrement qu'en répétant les mots de la révélation. C'est une troisième école, une école de compromis, l'école ash'arite, qui cherche à tenir compte des raisons des uns et des autres, qui à partir du XI^e siècle va peu à peu s'imposer comme l'école de théologie orthodoxe, et sa domination sur la théologie islamique dure au moins jusqu'au XX^e siècle, où elle subit diverses remises en question.

Dans le monde chiite, c'est un peu différent : à partir du XVII^e siècle et jusqu'à nos jours, ce qui y domine, c'est une synthèse théologique très influencée par un grand philosophe du Moyen-Âge, Avicenne, lui-même très marqué par les philosophes grecs de l'Antiquité, Platon, Aristote, Plotin.

Contrairement à une idée reçue, le débat théologique a toujours été vif en islam. Il est vrai que la théologie n'y occupe pas la place centrale, parmi les sciences religieuses, qu'elle occupe dans le christianisme, mais elle n'en est pas pour autant absente !



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 3

Doctrines et croyances

Vidéo 3

La spiritualité musulmane

La religion islamique est constituée de trois grands domaines :

- D'abord la pratique qui a donné naissance à la science de la loi concernant les règles cultuel et relationnel à respecter.
- Puis la croyance qui a donné naissance à la science de la foi concernant les principes dogmatique et éthique à connaître.
- Enfin la spiritualité qui a donné naissance à la science du soufisme concernant les vérités métaphysiques et les méthodes initiatiques.

C'est ce dernier domaine qui nous intéresse ici. Il consiste à dépasser le cadre formel et extérieur de la pratique et de la croyance musulmane pour tenter de vivre intérieurement la réalité du témoignage que doit vivre tout musulman affirmant : il n'y a de dieu que Dieu et Mohamed est le Messager de Dieu.

Pour cela il s'agit selon les premiers auteurs soufis de travailler sur deux choses :

- L'âme et sa purification pour lui permettre de croître en présence
- L'esprit et sa clarification pour lui permettre de s'élever en conscience

D'ailleurs l'une des étymologie donnée au mot soufi est le verbe Safa qui signifie autant purifier que clarifier. Après cela, le véritable soufi qui a réussi à s'élever en âme et conscience entre dans une intimité avec Dieu à travers son amour et sa connaissance.

Il se base pour affirmer cela sur un propos divin que le Prophète prête à Dieu lui-même qui aurait dit que son adorateur ne cesse de se rapprocher de lui jusqu'à ce qu'il aime et lorsqu'il l'aime il devient son ouïe par laquelle il entend sa vision



par laquelle il voit sa main par laquelle il saisit et son pied par lequel il marche ...
Dit autrement le véritable soufi devient transparent à Dieu et c'est alors qu'il vit
pleinement l'attestation de foi il n'y a de dieu que Dieu.

Quant à la seconde attestation de foi Mohamed est le messenger de Dieu, le soufi
vit cette réalité en recherchant puis en s'abandonnant à un maître spirituel qui
descend charnellement et/ou spirituellement du Prophète. En arrivant à faire un
avec son maître par l'amour il s'habille des qualités de ce dernier qui lui-même
s'habille des qualités du Prophète qui lui-même s'habille des attributs divins en
tant que calife parfait de Dieu sur terre.

Pour cela le souci veut aller au bout de la notion d'Islam qui signifie abandon
total à Dieu. Et c'est peut-être l'aspect le plus essentiel de la spiritualité du
soufisme qui parle alors, dans la quête de Dieu, de parvenir dans un premier
temps un état d'extinction de soi (**fanâ**) qui doit être suivi ensuite par un état de
subsistance par le Soi (**baQâ**). Et c'est en cela que l'homme se réalise suivant la
parole de Dieu suivante : [Coran, 55, 26-27]

« Tous ceux qui sont sur elle sont **en extinction**! et il **subsistera** la Face de ton
Seigneur, pleine **de Majesté et de Beauté** »

Ainsi le spirituel musulman, en lisant ce verset, comprends qu'à l'instar de toute
chose, il devra un jour disparaître (en son individualité) pour mieux renaître (en
son Seigneur) au travers des attributs divins plein de majesté et de beauté.
L'individualité de l'être disparaît pour que l'homme ne vivent plus que par et pour
Dieu et non plus pour sa petite et par sa petite personne ! En ce jour, il ne voit
plus que la Face de Dieu en chaque chose : [Coran, 2, 115] « — À Allâh l'Orient et
l'Occident. Alors, où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh .



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 4 Le droit musulman

Vidéo 1 Les fondements du droit religieux

L'islam, à la différence du christianisme, ne propose pas simplement des règles morales personnelles, mais une véritable législation, qui ne comporte pas simplement des prescriptions cultuelles (faire sa prière cinq fois par jour...) mais aussi des normes qui régissent les relations familiales (mariage, divorce, succession), sociales, commerciales, politiques... cela inclut même un code pénal, avec des sanctions et des châtements, allant jusqu'à la peine de mort. Depuis l'arrivée de Muhammad et de ses Compagnons à Médine, après leur fuite de la Mecque, il semble que l'islam ait eu pour ambition de donner une loi, une loi divine évidemment, aux sociétés musulmanes, une loi conforme à la volonté de Dieu, ce qu'on appelle la shari'a (la « charia »), d'un mot qui signifie le bon chemin, le chemin qui mène à la vie.

Pourtant, on l'a déjà évoqué, le Coran n'a pas la clarté du Code civil. Il ne prétend d'ailleurs pas être le Code civil : seule une petite partie du Coran donne des prescriptions juridiques, et elles ne sont ni systématiques, ni très précises. Transformer la prédication de Muhammad en système juridique a donc nécessité pas mal d'efforts. Une période est essentielle pour cela : le IX^e siècle, un siècle important où tant d'institutions de l'islam se sont mises en place, sous le règne des Abbassides. C'est alors que, au sein du sunnisme, les grandes écoles de droit religieux se sont développées.



Il a fallu pour cela identifier les sources du droit religieux. On en distingue classiquement quatre. Sans surprise, le Coran apparaît en tête : c'est la source par excellence, même si elle ne suffit pas à faire un système juridique. Puis derrière lui vient l'autre grande source d'autorité de l'islam sunnite : la Sunna, c'est-à-dire les hadiths et la vie du Prophète. Une troisième source, c'est le consensus des musulmans, au moins ceux des premières générations : si tous les musulmans étaient d'accord sur quelque chose, Dieu n'aurait pas pu les laisser tous dans l'erreur. La quatrième source, c'est le raisonnement, en particulier le raisonnement par analogie, très utile face aux sujets dont les autres sources ne parlent pas. Le Coran ou la Sunna n'interdisent pas la cocaïne, par exemple. Est-elle donc permise par Dieu ? Non, nous dit le raisonnement par analogie : le Coran interdit la consommation du vin, qui fait perdre la tête ; à plus forte raison interdit-il une substance dont les effets psychotropes sont infiniment plus puissants.

Comment combiner ces quatre sources ? C'est l'effort des juristes, des ulémas, des savants. Bien sûr, tous ne sont pas d'accord entre eux. Certains se méfient du raisonnement par analogie, qui leur paraît une manière de faire dire à Dieu ce qu'il n'a pas dit ; d'autres au contraire l'utilisent tout le temps. Et tout le monde n'est pas tout à fait d'accord sur la valeur de tel ou tel hadith, sur la réalité du consensus des premières générations... Ces débats de méthode font que s'organisent dès le IX^e siècle différentes écoles de juristes. Il y en a eu au Moyen-Âge jusqu'à une quinzaine, mais quatre se distinguent véritablement et sont parvenues jusqu'à notre époque. Quatre écoles de droit, plus ou moins fortes selon les régions : le malékisme, par exemple, domine au Maghreb, quand c'est le hanafisme qui triomphe en Turquie. Mais ces quatre écoles, malgré leurs désaccords de méthode et donc de compréhension de la charia, de la volonté de Dieu, se reconnaissent toutes mutuellement comme légitimes. Les conclusions sont différentes, parfois opposées, mais toutes sont des voies fiables pour vivre en bons musulmans. Cette coexistence d'écoles concurrentes, mais qui acceptent toutes cette diversité, montrent que dans l'islam classique, on est bien conscient de la distance qui existe



entre le droit effectif, le droit réel, celui qu'on applique, et la volonté de Dieu, puisqu'on accepte comme légitimes quatre versions de l'unique volonté de Dieu, sur laquelle personne ne peut tout à fait mettre la main.

Ce droit traditionnel, qui correspond plus à des jurisprudences et n'existe pas sous la forme d'un code, garde une importance symbolique très forte pour tous les pays musulmans, mais il ne peut prétendre en être la seule législation : le droit religieux est notoirement insuffisant pour régler les relations dans les États modernes. Déjà dans l'Empire ottoman, au XVe siècle, à côté du droit religieux, le sultan avait promulgué un ensemble de lois civiles, le Qanun. Aujourd'hui, l'immense majorité des pays musulmans a une législation moderne civile, laissant parfois une place au droit religieux dans certains domaines (par exemple, en Égypte, les règles du statut personnel qui régissent le mariage ou les successions). Même l'Arabie séoudite, qui s'enorgueillit d'appliquer le droit musulman traditionnel, notamment dans sa partie pénale (avec ses châtiments qui choquent notre conscience moderne), doit le compléter par des décrets royaux. La loi religieuse a toujours dû composer, dans la pratique, avec la loi des hommes.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 4 Le droit musulman

Vidéo 2 Une religion légaliste ?

On le sait bien, les questions de droit, d'obligations, d'interdit, jouent un grand rôle en islam. N'entend-on pas souvent des débats pour savoir si telle ou telle pratique (écouter de la musique, s'habiller de telle ou telle façon, manger ceci ou cela) est halal (c'est-à-dire permise) ou haram (interdite) selon la volonté de Dieu, la charia ? Est-ce que l'islam se résume à cela, coller sur tout des étiquettes « halal » ou « haram » ? Ce serait assez triste ! Heureusement, c'est un peu plus compliqué. D'abord, le système juridique ne se limite pas à cette qualification binaire des actes, mais propose cinq statuts juridiques possibles pour une action. Cette dernière peut être permise, interdite, obligatoire, mais aussi louable sans être pour autant obligatoire (comme la circoncision), ou détestable sans être pour autant interdite (par exemple le divorce). Mais même plus subtil qu'une simple opposition entre halal et haram, cet intérêt pour le droit ne risque-t-il pas de devenir envahissant, au point de transformer la religion musulmane en obsession des commandements ?

C'est un risque possible. La Loi de Dieu y joue un rôle essentiel et dès la mise en place des grandes institutions de l'islam au Moyen-Âge, le droit est au cœur des savoirs religieux islamiques, au moins chez les sunnites, bien plus que la théologie. De ce point de vue, la situation est très différente de celle du christianisme, qui s'est passionné pour la théologie mais n'a jamais développé un véritable système juridique religieux (le droit canonique, qui est le droit qui régit



l'organisation interne de l'Église, n'est aucunement comparable à l'immense droit religieux musulman). Des mouvements légalistes, qui font du droit une obsession, existent en islam : notamment dans le monde d'aujourd'hui, les mouvements salafistes soutenus notamment par l'Arabie séoudite dépensent beaucoup d'énergie à lister les comportements interdits ; l'insistance relativement récente sur l'obligation religieuse pour les femmes de se voiler, par exemple, en est une expression.

On peut expliquer cette insistance sur les pratiques obligatoires ou interdites par un débat très ancien en islam sur la nature de la foi, qui remonte aux tout premiers siècles de la religion musulmane. Pour certains courants, Dieu étant par nature inconnaissable, inaccessible à notre esprit, on ne peut pas connaître son essence, ce qu'il est, mais on ne peut connaître que ses commandements ; avoir la foi, dans cette optique, c'est donc accomplir ces commandements, et pas autre chose. Pour ces courants, la distinction très classique en christianisme, depuis saint Paul, entre la foi d'un côté et les œuvres de l'autre n'a aucun sens. En d'autres termes, ils ne comprennent pas du tout qu'on puisse se dire par exemple « croyant non pratiquant » : en christianisme, on peut penser ce qu'on veut de cette distinction, mais au moins on la comprend ; pour ces théologiens dont je parle, elle n'a aucun sens, puisque pratiquer, c'est pour eux exactement la même chose que croire. Cette conception de la foi pousse à une approche forcément assez légaliste des questions religieuses. Porter le voile, ou la barbe pour les hommes, c'est alors une manière d'avoir la foi de manière continue, de l'inscrire en soi-même durablement et visiblement.

Mais cette définition de la foi comme une soumission aux règles édictées par Dieu ne fait pas l'unanimité en islam : d'autres courants conçoivent davantage la foi comme une relation avec Dieu. L'obéissance aux commandements joue bien sûr un rôle dans cette relation, mais elle n'en est qu'un élément, qui s'inscrit dans le cadre plus large d'un rapport à Dieu fait de confiance et d'abandon. Cette conception théologique change évidemment la façon de se placer par rapport au



droit, à la Loi ! C'est elle qu'on trouve notamment à la base des mouvements soufis, des courants spirituels qui mettent au cœur de leur islam la relation personnelle avec Dieu. Or ce sont eux qui ont, pendant des siècles, organisé la foi et la religion quotidienne de nombreux musulmans, notamment dans le monde arabe, pendant des siècles : ce ne sont pas des courants anecdotiques ou marginaux. Mais il est certain qu'aujourd'hui, ce ne sont pas ces courants qui donnent le plus de voix, qui se font le plus remarquer.

Cela ne doit pas nous tromper : ce n'est pas parce qu'aujourd'hui, les courants les plus étroitement légalistes prétendent représenter le seul véritable islam, qu'il faut leur donner raison. L'histoire montre que les musulmans, sans renier évidemment le lien important à la Loi, à la volonté de Dieu qu'ils trouvent dans le Coran, ont su développer des rapports à cette Loi bien plus subtils et nuancés que ces obsessions d'interdire qui s'expriment bien souvent.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 4 Le droit musulman

Vidéo 3 Une religion politique ?

L'islam est une religion, c'est entendu, mais n'est-ce pas en même temps un projet politique ? C'est en tout cas ce que proclament des mouvements, comme Daech, ce mouvement terroriste dont le nom signifie État islamique et qui entendait imposer au monde un projet politique, un califat. Mais ont-ils tort ? Après tout, on l'a vu, au début de l'islam, Muhammad arrivé à Médine a mis en place une véritable structure politique, avec des lois et un souverain, à savoir lui-même, dirigeant au nom de Dieu. Quand il est mort, ce sont des califes (un mot arabe signifiant « successeurs » -- successeur du Prophète en l'occurrence) qui ont occupé sa fonction, avec un pouvoir à la fois politique et religieux. Il semble logique que les musulmans, soucieux de faire la volonté de Dieu, veuille revenir à cet ordre des choses.

Dans la pratique, comme toujours, c'est un peu plus complexe. Si l'on regarde l'histoire, on constate au contraire que, passée la période du Prophète qui est forcément assez particulière, ce modèle d'un pouvoir politique et religieux en même temps n'a presque jamais existé. Les califes ont très tôt perdu l'essentiel de leur pouvoir religieux au profit des ulémas, les savants musulmans, les connaisseurs de la Sunna : quand les califes ont cherché à s'imposer, à l'emporter sur eux, concernant la doctrine ou le droit, ils ont perdu. Assez vite d'ailleurs, les califes ont aussi perdu l'essentiel de leur pouvoir politique : dès le Xe siècle, ils sont essentiellement une figure symbolique, sans pouvoir effectif. La réalité du



pouvoir, pendant des siècles, dans les grands empires islamiques, appartient à des souverains dont la légitimité est militaires, qu'on appelle souvent à partir du XI^e siècle des « sultans » (en arabe, cela veut simplement dire : celui qui a le pouvoir), même quand parfois il y a à côté un calife plus ou moins décoratif. La légitimité de ces souverains n'est pas d'abord religieuse : ce sont des guerriers, jamais des professionnels de la religion ; leur légitimité, c'est d'abord qu'ils sont les plus forts. Ils s'entendent en général ensuite avec les ulémas, avec les hommes de religion, qui les reconnaissent comme légitimes parce qu'ils défendent notamment l'islam contre les ennemis du dehors, ou font appliquer dans leur Etat le droit religieux. Il y a bien sûr toujours une collaboration entre pouvoir politique et pouvoir religieux, qui s'utilisent réciproquement d'ailleurs : ce n'est pas du tout la laïcité telle qu'on l'entend en France aujourd'hui, évidemment ! Mais cela ne doit pas nous faire oublier qu'au cours de l'histoire islamique, la forme habituelle c'est une distinction entre pouvoir politique et pouvoir religieux. Même chez les chiites, dont on se souvient qu'ils naissent comme une contestation à la fois politique et religieuse du pouvoir en place et qui veulent d'abord donner le pouvoir à un personnage éminemment religieux, qu'ils appellent l'Imam, cette distinction entre politique et religieux va se mettre en place, un peu plus tard, au XVI^e siècle, en Iran, quand les rois réorganisent le clergé chiite : pendant plusieurs siècles, à partir de là, le monde chiite va lui aussi clairement distinguer entre deux pôles, le pôle politique qui dépend du roi et le pôle religieux qui dépend du clergé.

C'est au XX^e siècle que cet équilibre traditionnel est remis en cause, chez les sunnites comme chez les chiites du reste. Après la Première Guerre mondiale, le grand souverain traditionnel sunnite, le sultan ottoman (qui portait aussi le titre assez symbolique de calife, depuis peu) disparaît. Il n'y a plus d'empire islamique traditionnel, pour la première fois depuis les grandes conquêtes. Il disparaît sous les coups des nationalismes locaux, mais surtout des grandes puissances occidentales qui entendent se partager les dépouilles de l'Empire. Dans le monde



musulman, c'est évidemment un choc, qui oblige à repenser le rapport à la politique. Certains théologiens reprennent alors le dossier à zéro et constatent que, dans les sources musulmanes, le Coran ou la Sunna, il n'y a absolument rien sur le système politique : Dieu donne une loi, mais ne dit rien de la Constitution, de qui doit gouverner. Ces auteurs en concluent qu'il appartient aux hommes de chercher le meilleur mode de gouvernement, qui peut être par exemple la démocratie parlementaire.

Mais au même moment, dans les mêmes années 1920, apparaissent les premiers mouvements d'islam politique, en particulier les Frères musulmans : un mouvement qui considère que les problèmes du monde musulman viennent de ce que le pouvoir, justement, n'est pas assez musulman, qu'il est temps de mettre les bons musulmans au pouvoir pour gouverner selon des principes religieux. Ils ont des slogans comme « L'islam est la solution » ou « Le Coran est notre Constitution » : dans la pratique, on ne sait pas bien ce que cela veut dire, mais c'est assez efficace pour mobiliser les foules. Cette politisation de l'islam va jouer un grand rôle tout au long du XXe et jusqu'à nos jours ; elle ne fait pas l'unanimité chez les musulmans, loin de là, mais elle existe désormais. On la remarque aussi dans le monde chiite, en particulier en Iran, où avec la révolution de 1979, c'est le clergé chiite qui prend la réalité du pouvoir, tournant le dos à des siècles de distinction du politique et du religieux.

Cette distinction entre politique et religieux n'est pas définitive, donc : elle est fragile, mouvante, objet de débats. Mais elle fait partie de la tradition islamique, de son histoire. On peut bien, certains le font, transformer l'islam en projet politique, mais il est faux de dire que c'est son essence même depuis l'origine.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 5

Situations de l'islam contemporain

Vidéo 1

Le long chantier de la réforme

En Occident, nous sommes généralement marqués par une compréhension de l'histoire qui suit ce que j'appellerai le schéma des Lumières : l'idée qu'on progresse, à partir d'une situation ancienne rétrograde, religieuse, rigide, antirationnelle, vers un monde plus ouvert et tolérant, grâce aux progrès de la rationalité et aux reculs des religions. On attend donc que d'un islam archaïque, irrationnel, inégalitaire et violent, bref un islam médiéval, naisse un islam moderne et tolérant, plus rationnel et moins religieux, qu'on appelle parfois significativement « l'islam des Lumières ». Déjà très discutable s'agissant de l'histoire de l'Europe, ce schéma nous empêche tout à fait de comprendre les dynamiques à l'œuvre dans le monde musulman, comme je vais essayer de vous le montrer dans cette vidéo.

L'idée qu'il faut réformer l'islam n'est pas tout à fait neuve. Elle apparaît avec force, dans le monde musulman, à un moment critique : au XIXe siècle, le monde musulman est en crise face aux succès de l'Europe. Longtemps périphérie pauvre et peu considérée du monde musulman, l'Europe a commencé quelques siècles plus tôt une phase de développement spectaculaire dont les résultats deviennent alors éclatants. La domination de l'Europe sur ses voisins est militaire (de plus en plus de territoires du monde musulman sont colonisés par elle), elle est économique, elle est technique et scientifique. Pour beaucoup d'intellectuels musulmans, un examen de conscience est nécessaire : comment expliquer que



l'islam, qui est pour eux le sommet du développement religieux et qui a produit pendant des siècles la civilisation la plus brillante du monde, se retrouve à présent à la traîne de l'Europe ? Tout le monde n'est pas d'accord sur les manières de sortir de la crise. Certains Arabes accusent les Turcs, qui les dominent depuis des siècles, d'être la cause de ce déclin : c'est le début du nationalisme arabe. D'autres pensent que la religion n'est pas adaptée au monde moderne, et veulent s'en débarrasser. D'autres encore remarquent que l'islam a, au fil des siècles, perdu sa vigueur primitive, celle qui dès sa naissance lui avait permis de partir à la conquête du monde. Pour retrouver la splendeur passée, il faudrait donc revenir à l'islam des premiers temps, en faisant table rase de siècles d'islam, avec ses développements théologiques, juridiques, spirituels, perçus comme une longue décadence. Il s'agit de revenir au temps des premiers musulmans, ceux qu'on appelle les « salaf », les premières générations de musulmans. C'est pourquoi ce mouvement de réforme, qui veut transformer l'islam existant, prend vite le nom de salafiste.

Les premiers penseurs de cette réforme au XIXe siècle, comme l'Égyptien Muhammad Abduh, ne sont pas des passéistes rétrogrades. Ils souhaitent, par ce retour aux origines forcément un peu fantasmées, mieux préparer l'islam pour le monde moderne : ils sont en effet convaincus que l'islam primitif était plus rationnel, plus moderne, que ce qu'il est devenu par la suite. Ils sont intéressés par ce qu'ils peuvent lire sur la Réforme protestante en Europe, et ils veulent produire un phénomène semblable en monde musulman.

Mais ce mouvement réformiste qui entend au départ moderniser l'islam en s'appuyant sur son passé prend au XXe siècle une autre tournure : l'islam primitif qu'il entend prendre pour modèle n'est plus tant l'espèce d'utopie rationaliste de Abduh, qu'un islam rigoriste, bédouin, très hostile à toute forme de modernité. C'est plutôt cette forme de salafisme que nous connaissons aujourd'hui, et qui entend changer l'islam traditionnel, l'islam tel qu'il existe depuis des siècles. Cette tentative de réforme salafiste, très active depuis les années 1970, notamment



parce que l'Arabie séoudite le promeut avec sa puissance financière, provoque une grande tension dans le monde musulman : les salafistes expliquent aux musulmans traditionnels qu'ils ne sont pas de bons musulmans, qu'ils ne sont peut-être même pas musulmans, et c'est un débat très dur, très violent. D'autant que les grandes autorités de l'islam traditionnel, les ulémas des grandes universités prestigieuses du passé, sont bien sûr remises en question : on assiste à une véritable lutte, au sein du sunnisme, pour définir le véritable islam, l'orthodoxie de l'islam. Et dans ce conflit, le mouvement salafiste présente aujourd'hui un dynamisme incontestable.

La réforme salafiste de l'islam est celle qui a eu le plus de succès, mais cela ne veut pas dire qu'elle ait été la seule tentative. Au cours du XXe siècle en particulier, un certain nombre de penseurs, égyptiens, turcs, iraniens, notamment, ont cherché à renouveler la pensée islamique, en y acclimatant en particulier l'esprit critique et le sens de l'histoire. Plusieurs de ces auteurs ont dû faire face à l'hostilité de leur environnement, et malgré l'intérêt de beaucoup de ces pensées, elles n'ont pas réussi à ce jour à s'imposer dans le débat interne au monde musulman. Cela ne veut pas dire qu'elles n'aient pas de postérité ou d'influence. Comme disait Pierre Dac, la prophétie est un art difficile, surtout quand elle concerne l'avenir !



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 5 Situations de l'islam contemporain

Vidéo 2 L'islam politique

On l'a souligné dans une vidéo précédente, l'islam n'est pas par nature un projet politique, mais il existe des projets politiques qui se réclament de l'islam. Les mouvements qui les portent sont souvent au cœur des inquiétudes que suscite l'islam aujourd'hui.

Le plus célèbre de ces mouvements d'islam politique, c'est la confrérie des Frères musulmans. Fondée en Égypte en 1928, d'abord pour lutter contre la colonisation britannique, elle part au fond du même constat que les premiers salafistes, la nécessité de régénérer la société pour lui redonner la force de résister à l'adversaire. Mais cette régénération ne passe pas par une réforme de l'islam : il s'agit simplement d'appliquer l'islam, de gouverner en son nom. La doctrine initiale des Frères mêle une forme de nationalisme anticolonial, et des références religieuses et moralisantes omniprésentes. Des slogans célèbres font mouche : « L'islam est la solution » ; « Notre Constitution, c'est le Coran » ; « La démocratie, c'est la *shura* [le conseil, organe traditionnel] » ; « Une seule loi, la charia ». L'islam est la solution, mais on ne précise pas de quel islam on parle : cela semble une réalité évidente, intemporelle.

À la même période, d'autres mouvements vont apparaître, dans d'autres régions du monde, qui sont porteurs de revendications similaires, comme en Inde. Et même dans le monde chiite, la Révolution iranienne naîtra portée par des mouvements d'idées relativement analogues, aux objectifs assez voisins.



Même si ces mouvements d'islam politique, qui font de l'islam l'élément de référence de leur idéologie politique, ne sont pas tout à fait sans lien avec le salafisme, il reste important de bien les distinguer, faute de quoi on se condamne à ne pas comprendre ce qui se passe : Frères musulmans et salafistes sont très souvent adversaires. Ils s'opposent d'abord sur la question du pouvoir. Pour les salafistes, soucieux surtout de vivre comme les pieux ancêtres, comme au temps du Prophète, cette question est secondaire, alors qu'elle fascine littéralement les tenants de l'islam politique. Les Frères musulmans représentent une machine politique, visant à obtenir le pouvoir qui permettra ensuite de transformer la société. Mais cette fascination pour le pouvoir n'aide guère à penser ce qui suit la prise de pouvoir. En matière de contre-société, les Frères se révèlent beaucoup moins créatifs que les salafistes. Quand ils parviennent au pouvoir, en Turquie, en Tunisie ou en Égypte, les tenants de l'islam politique doivent se confronter à la vacuité de leurs slogans, guère porteurs de la transformation promise. La promotion du voile et l'indignation moralisatrice contre les boîtes de nuit ne font pas une politique. Les Frères ne cherchent pas à détruire le monde moderne dont ils sont d'ailleurs généralement, par leur recrutement sociologique, de dignes représentants. Ils n'ont pas de véritable contre-modèle à opposer à la modernité, mais cherchent surtout à islamiser la modernité. Les attentes créées sont vite déçues, comme l'ont montré l'Égypte et la Tunisie où les islamistes n'ont pu se maintenir au pouvoir, pourtant gagné démocratiquement, que pour une brève période, suivie de grandes difficultés face aux régimes autoritaires qui leur ont succédé.

Mais il existe un autre projet politique, plus radical, se réclamant de l'islam : le jihadisme. Né au sein du mouvement salafiste (cette réforme dont nous avons parlé dans la précédente vidéo), le jihadisme en est une forme extrême, d'ailleurs très minoritaire : la plupart des salafistes ne s'occupent guère de politique ; mais puisqu'il s'agit de vivre comme les premières générations de musulmans, remarquent les jihadistes, alors il faut le faire pleinement, en partant en guerre



contre le monde entier. Se réclamant du jihad, de la guerre sainte de la tradition musulmane, les jihadistes entendent faire naître par la violence un ordre politique nouveau, inspiré d'une version fantasmée des débuts de l'islam : le califat autoproclamé de l'État islamique, ou Daech, en 2014 constituait comme l'aboutissement de cette logique. L'immense majorité du terrorisme islamique contemporain vient de l'univers jihadiste. Cela les distingue radicalement des Frères musulmans qui ne sont pas des enfants de chœur et ont pu, dans leur histoire, pratiquer l'assassinat politique par exemple, ne basculent pas dans la lutte armée ni le terrorisme. Cette différence explique sans doute pourquoi les Frères musulmans peuvent représenter, dans beaucoup de pays, une opposition au pouvoir en place populaire, rassemblant de nombreux soutiens, tandis que les jihadistes, dont les premières victimes sont d'ailleurs d'autres musulmans, ne représentent que d'infimes minorités, généralement mal vues par l'ensemble des musulmans.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 5

Situations de l'islam contemporain

Vidéo 3

Un islam européen

Parmi les importants changements récents qui affectent l'islam, il y a l'apparition d'un islam européen. Certes, il n'est pas si nouveau que la religion musulmane soit présente sur le continent : des pays anciennement dominés par l'Empire ottoman, comme l'Albanie ou la Bosnie, sont majoritairement musulmans, par exemple, et on trouve ailleurs des minorités historiques très anciennes. Mais les mouvements migratoires, depuis la deuxième moitié du XXe siècle, ont changé la donne : il ne s'agit plus d'un phénomène local et souvent anecdotique ; les musulmans représentent autour de 5 % de la population européenne – avec des contrastes d'un pays à un autre, puisqu'on est autour de 9 % en France mais en dessous de 1 % au Portugal.

A quoi ressemble cet islam européen ? Et d'ailleurs, peut-on véritablement parler d'un islam européen ? Ce n'est pas certain, tant les communautés musulmanes y sont variées et même morcelées. Issue très largement de l'immigration, la présence musulmane en Europe reflète la diversité de l'islam dans le monde, avec des origines très diverses, souvent liées à une histoire coloniale (ce n'est pas un hasard si beaucoup de musulmans en France sont originaires du Maghreb, et du Pakistan au Royaume-Uni) ou à des liens anciens (la présence de Turcs en Allemagne). La grande majorité des musulmans sont d'obédience sunnite, mais pour le reste, on trouve représentés à peu près tous les courants, toutes les sensibilités. Si les situations sont très diverses d'un pays à l'autre, notamment



parce que la présence musulmane y est plus ou moins récente, on ne voit pas encore émerger de modèle d'organisation du culte ou des relations communautaires. Dans un premier temps, les gouvernements européens avaient tendance à déléguer la gestion des questions religieuses aux ambassades des pays d'origine des croyants : c'est ce qu'on a appelé l'islam consulaire. C'était d'autant plus naturel que, dans la plupart des pays musulmans, c'est l'État qui organise le culte et régule les questions religieuses, ce que les États laïcs ou séculiers d'Europe ne pouvaient pas faire. Ce modèle d'islam consulaire, géré par les pays d'origine, n'a pas tout à fait disparu, mais avec le temps, quand on arrive à une deuxième puis une troisième génération de musulmans en Europe, le lien au pays d'origine est naturellement moins fort, et la légitimité de ce dernier est moins grande pour s'occuper de la foi et de la vie des croyants. D'ailleurs, ces croyants nés en Europe connaissent des parcours très différents : ils sont touchés, comme tous les Européens, par la sécularisation et la montée de l'indifférence religieuse, qui peut cantonner leur islam à une simple appartenance culturelle, familiale. Pour les autres, c'est souvent autour de convictions ou de sensibilités, plus que de culture d'origine, que la foi se réorganise. On trouve de tout, des soufis jusqu'aux salafistes.

Ce qui rassemble les musulmans d'Europe, leur expérience commune, c'est d'abord celle de difficultés. Difficultés financières d'abord : même si tous les musulmans d'Europe ne sont pas pauvres, même si des classes moyennes musulmanes émergent un peu partout, cela reste une communauté religieuse manquant globalement de moyens, notamment de moyens humains pour se former, et qui dépend encore beaucoup de pays étrangers pour subvenir à ses besoins. Cette dépendance envers des pays étrangers, notamment les pays du Golfe, suscite de la méfiance. C'est l'autre difficulté que les musulmans partagent : ce sentiment d'être mal accepté, en tant que musulmans, par les sociétés européennes. Les débats qui traversent ces sociétés, notamment du fait d'une actualité parfois violente, sur la compatibilité de l'islam avec la modernité



ou la démocratie, ou en France sur le voile, sont souvent mal vécus par les musulmans, qui y voient l'expression d'un rejet. Je ne prétends pas faire le tour ici des questions d'intégration, éminemment complexes, mais je souligne ici un sentiment assez largement partagé par les musulmans d'Europe : le constat que l'islam n'est pas toujours le bienvenu.

Mais les musulmans d'Europe partagent aussi des questions communes, des défis communs : comment repenser leur religion dans un contexte très différent de celui des pays d'origine ? comment articuler leur foi avec des principes de liberté, de démocratie, de pluralisme auxquels ils sont généralement aussi attachés que les autres ? Il y a matière à réflexion, et d'ailleurs un grand nombre d'intellectuels musulmans en Europe prennent la plume pour contribuer à cette réflexion, à cette nécessaire adaptation de l'islam à une situation très nouvelle pour lui. Cette réflexion dynamique n'a pas encore fait naître à ce jour un véritable islam européen au plan intellectuel ; cependant beaucoup y travaillent. A quoi ressemblera le résultat de ce travail ? Je suis impatient de le savoir.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 6

La rencontre islamo-chrétienne

Vidéo 1

Une histoire de la rencontre islamo-chrétienne

Les relations entre musulmans et chrétiens sont anciennes, aussi anciennes que l'islam lui-même : l'Arabie du VII^e où a vécu Muhammad connaît de nombreuses communautés chrétiennes, et le Prophète de l'islam a rencontré un grand nombre de chrétiens ; les sources musulmanes nous décrivent d'ailleurs toujours ces rencontres comme pacifiques, fraternelles, soulignant la grande proximité des premiers musulmans avec les chrétiens. Pourtant, le Coran remet clairement en question la foi chrétienne sur plusieurs points qui sont loin d'être des détails, à commencer par Jésus. Pour les musulmans, il s'agit d'un prophète tout à fait exceptionnel, mais les chrétiens ont pour eux tort d'y voir le Fils de Dieu, Dieu lui-même, la deuxième personne de la Trinité. Dès le Coran, on voit les traces d'une polémique qui n'a pas dû être toujours tranquille.

D'autant que la guerre a très vite marqué les relations. Une grande part des territoires conquis par les Arabes au VII^e siècle sont peuplés de chrétiens, et le principal adversaire militaire des Arabes, pendant plusieurs siècles, c'est le grand empire chrétien, l'empire byzantin. Pendant des siècles le bassin méditerranéen est le terrain d'affrontements militaires, mais aussi de polémiques intellectuelles, entre chrétiens et musulmans. Ce tableau général ne doit pas oublier que des relations plus pacifiques ont pu exister. On possède par exemple une lettre du pape Grégoire VII à un roi de Mauritanie, musulman, où il constate qu'ils adorent tous les deux « sous des formes différentes le même Dieu unique » et n'en sont que



plus tenus à exercer la même charité. De plus, les besoins même de la polémique religieuse pousse certains clercs, comme le moine bénédictin Pierre le Vénérable qui fit traduire en latin le Coran au XIIe siècle, à chercher à connaître mieux l'islam, en dépassant les préjugés et les rumeurs pour préférer les sources directes. Un tournant interviendra bien plus tard, au XIXe siècle, dans ce grand élan missionnaire catholique qui accompagne le mouvement de la colonisation. Les missionnaires chrétiens constatent que leurs efforts pour convertir les peuples sont partout couronnés de succès, sauf dans le monde musulman, et ils en viennent à se demander si les siècles de polémique et de rivalité qui constituent le gros de la relation entre chrétiens et musulmans n'est pas un obstacle au travail missionnaire, à la rencontre du Christ. Peut-être, imaginent certains, faut-il reprendre les choses à zéro, et apprendre à se parler et à s'écouter sans tout ce poids de méfiance réciproque. C'est cette réflexion qui poussera l'Église au XXe siècle à s'engager pleinement dans le dialogue interreligieux. C'est ce qu'explique par exemple un document du concile Vatican II en 1965, la déclaration *Nostra Aetate*. Le dialogue n'est pas conçu comme une négociation diplomatique visant à trouver un accord : les chrétiens renoncent à la Trinité, les musulmans à Muhammad, et hop on a une religion unique et réconciliée. Ce serait évidemment absurde ! Il s'agit bien plutôt de construire un langage commun, rationnel, pour chercher à se comprendre, se comprendre en vérité, pour réussir à lever les malentendus qui se produisent toujours quand on ne s'écoute pas, quand on croit d'avance savoir ce que l'autre pense. On constatera bien sûr des désaccords (sinon, on n'aurait pas deux religions), mais un désaccord même essentiel ne crée pas nécessairement un conflit ! Ce peut être au contraire l'occasion de chercher ensemble la vérité, avec bienveillance et exigence.

Le dialogue interreligieux, et en particulier islamo-chrétien, a démarré alors, dans les années 1960, dans une ambiance optimiste : on pensait qu'avec de la bonne volonté, les difficultés du passé seraient vite oubliées. La suite a montré que ce n'était pas si simple. L'islam a traversé des crises, depuis la Révolution iranienne



jusqu'au terrorisme contemporain, qui révèlent des volontés de fermeture, voire de violence. Côté chrétien, l'immigration a ravivé des peurs et des méfiances vis-à-vis des musulmans. On ne peut pas dire, presque 60 ans après Nostra Aetate, que les relations soient vraiment pacifiées ! Mais cela signifie sans doute que le dialogue est plus nécessaire que jamais, car la seule alternative au dialogue, c'est la guerre.

Mais certains se demandent : les musulmans veulent-ils vraiment, sincèrement, dialoguer avec les chrétiens ? C'est la question à laquelle Djamel Djazouli répondra justement dans la prochaine vidéo.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 6

La rencontre islamo-chrétienne

Vidéo 2

Le dialogue islamo-chrétien : comment le pensent les musulmans ?

Il existe au sein de la communauté musulmane 3 grandes postures par rapport au dialogue islamo-chrétien :

- D'abord une posture prosélyte qui nie le dialogue et dont l'unique but est de convertir l'autre à l'Islam
- Ensuite une posture d'indifférence avec cette idée que le dialogue ne sert à rien
- Enfin une posture de dialogue qui cherche à comprendre l'autre mais aussi à mieux se positionner par rapport à lui

La première posture prosélyte et de toute évidence en contradiction avec le discours coranique qui dans plusieurs versets fustige cette prétention de l'homme à vouloir guider un autre homme.

Par exemple au début de la sourate 80 Dieu reprend le prophète qui s'était détourné d'un aveugle pour essayer de convaincre un notable en lui disant : que t'importe qui ne se purifie pas. Alors que celui qui vient à toi, c'est-à-dire l'aveugle, tu le négliges. Oh que non le Coran est un rappel et c'est juste celui qui veut qui se rappelle.

Dieu va même jusqu'à lui dire au verset 56 de la sourate 28 : tu ne guide pas celui que tu aimes mais Dieu guide celui qu'il veut car c'est lui qui sait qui mérite guidance !

En fait il est demandé aux musulmans non pas de convertir l'autre qui est le travail de Dieu mais de témoigner de Lui auprès des hommes.

Et c'est là où la deuxième posture qui est celle de l'indifférence est également en contradiction avec le discours divin.



À deux reprises dans le Coran, au verset 125 de la sourate 16 et au verset 46 de la sourate 29, Dieu demande aux musulmans d'appeler les gens au chemin du Seigneur avec sagesse et bel exhortation il rajoute que la discussion doit se faire de la plus belle des manières, et plus spécifiquement avec les gens du Livre (juif et chrétien) car précise-t-il nous avons foi et adorons le même Dieu unique.

Mais pourquoi donc insister sur le dialogue et sur le fait de le faire avec beaucoup de délicatesse ?

Dieu donne la réponse à la fin du premier verset en disant que seul Dieu sait qui s'égare vraiment et qui est sur la guidance. Nous ne pouvons donc pas en vérité préjugés de la bonne ou de la mauvaise orientation de notre interlocuteur. Ce qui compte n'est pas où il est mais vers où il s'oriente ...

Cela est vrai du musulman lui-même qui ne s'est jamais si sa foi et sa pratique vont dans le bon sens en réalité.

Et voici mon expérience pour illustrer cela :

Il se trouve que j'ai commencé le dialogue avec les chrétiens avec une certaine conception que j'avais d'une part de la religion chrétienne et d'autre part de ma propre religion.

Et en suivant la pédagogie coranique du dialogue, c'est-à-dire venir avec un bon comportement, un amour et une belle argumentation qui évite de préjuger de qui a raison et qui finalement est le mieux orienté vers Dieu, j'ai été obligé rapidement de me rendre compte :

- UN : que je n'avais pas toujours la bonne compréhension de ce que professait le chrétien
- et DEUX, qu'en comprenant mieux sa position, j'ai été amené à revoir ma propre conception de l'islam et du message coranique de sorte que j'ai appris du chrétien ce que je n'avais pas su voir à travers mes échanges avec des musulmans.

C'est à ce moment que j'ai compris la fin du verset que Dieu sait celui qui a un moment donné peut s'égarer du but et qu'à un moment donné celui qui finalement est sur une meilleure guidance pour aller vers Dieu.

Voilà pourquoi dans le second verset, Dieu nous ordonne de ne discuter avec les gens du Livre que de la meilleure des manières c'est-à-dire avec le plus de bonté, sans préjugés ... sauf, précise-t-il toutefois, avec ceux qui sont dans une posture d'injustice ou d'oppression, bien entendu !



Parce que ce que Dieu en vérité attend dans le dialogue ce n'est pas de convertir l'autre à une institution religieuse mais de réussir à le convertir au chemin vers le Vérité et surtout à avancer soi-même dans sa conversion au cheminement vers Lui à travers notre dialogue qui n'est en vérité qu'un acte d'adoration parmi d'autres, c'est-à-dire un acte qui doit permettre de se rapprocher de Dieu !

Et le dialogue m'a permis de voir comment la vérité coranique émerge des autres postures religieuses que l'on croit dans un premier temps éloignées de la vision du Coran. Notamment, par exemple, sur la figure du Christ mais également sur le concept de la Trinité ! Et cela ne cesse de me permettre d'approfondir ma propre foi et de la réajuster. Voici ce que le dialogue a permis et voilà ce que serait finalement l'objectif de ce dernier !

Tout n'est pas pour autant simple dans le dialogue. Il y a des sujets douloureux, des sujets qui fâchent. C'est justement l'objet de notre prochaine vidéo, la dernière de notre MOOC, où nous parlerons tous les deux, Adrien Candiard et moi-même.



La foi des musulmans

MOOC du Collège des Bernardins

Séance 6

La rencontre islamo-chrétienne

Vidéo 3

Dialogue islamo-chrétien : les sujets qui fâchent

Adrien:

Un premier point qui peut mettre des chrétiens mal à l'aise dans le dialogue, c'est la question du salut. L'Eglise catholique enseigne, en particulier depuis le Concile Vatican II, qu'il est possible pour des non chrétiens d'être sauvés (même si ce discours n'a pas été tenu aussi clairement à toutes les périodes de l'histoire). On a parfois l'impression d'avoir ainsi fait un pas vers les autres croyants, en reconnaissant une valeur à leur foi (sans dire pour autant que tout se vaut), mais beaucoup se demandent si la réciproque est vraie. Pour le dire vite, est-ce que pour les musulmans, les chrétiens sont tous voués à l'Enfer ?

Djamel:

Bien qu'effectivement une croyance assez répandue chez les musulmans veuille que les chrétiens aillent tous en enfer, en vérité, d'un point de vue théologique c'est l'inverse qui est plutôt vrai. Les textes sont très clairs. A deux reprises le Coran dit que les musulmans mais aussi les juifs les chrétiens et les sabéens c'est-à-dire les chercheurs de vérité quiconque en fait croit en Dieu et au Jour dernier et qui fait des œuvres bonne et vertueuses, auront leur salaire auprès de leur Seigneur et nulle crainte ni tristesse pour eux.

Et pour cela le Coran aux versets 122 à 124 de la sourate 4 déclare que celui qui a foi et fait de bonnes œuvres ira au paradis mais que cela ne se fera pas selon les lubies des musulmans ni des autres Gens du Livre. Celui qui fera un mal le verra et celui qui est dans le bien et préserve sa foi entrera au paradis. Ainsi il ne sait s'il y a au paradis. De façon générale rien n'empêche personne d'y accéder.

Pour les gens du Livre il suffit de lire les versets 113 à 115 de la sourate 3 qui dit qu'il y a parmi les gens du Livre une communauté de prière et de foi et que tout



ce qu'elle fera ne lui sera pas renié. De même au verset 199 qui dit que les hommes de foi parmi les juifs et les chrétiens recevront leur salaire auprès de leur Seigneur. Si certains versets semblent nuancer le propos, il ne s'y oppose jamais et ne sont jamais assez affirmatif pour pouvoir dire le contraire.

Le vrai problème par rapport aux chrétiens et que ces derniers donnent l'impression d'être des polythéistes en affirmant que Dieu est trois. Et c'est cela qu'il est condamné à l'enfer aux yeux de beaucoup de musulmans. Mais quiconque approfondi un peu la question comprends que les chrétiens se veulent radicalement monothéistes ! Leur condamnation m'apparaît plus comme une incompréhension de leur discours !

On arrive là à un autre grand sujet difficile : le monothéisme que vous professez, alors que vous croyez en la Trinité. D'ailleurs, pour beaucoup de musulmans, cette manière de diviniser Jésus, qui n'était qu'un homme, est un sujet de scandale.

Adrien : La Trinité n'est pas une doctrine abstraite, née dans la tête d'un théologien qui s'ennuyait. C'est le résultat de l'expérience que les premières communautés chrétiennes ont eu de leur relation au Christ, à Jésus, en particulier après sa résurrection. Le christianisme, ce n'est pas le club des gens qui trouvent que Jésus a dit des choses intéressantes, mais la communauté de ceux qui croient qu'il a vaincu la mort, qu'il est ressuscité, et qui y croient parce qu'ils l'ont vu eux-mêmes (les premiers chrétiens) ou parce qu'ils ont reçu le témoignage de ces premiers témoins, un témoignage crédible. Et l'expérience que les chrétiens ont de Jésus, c'est qu'il est bien plus qu'un homme, qu'un sage, qu'un prophète : il est Dieu lui-même venu à la rencontre des hommes, le Très-Haut descendu parmi nous par amour, le Tout-Autre qui a voulu se faire l'un de nous, jusqu'à accepter de mourir sur une croix. Voilà la Bonne Nouvelle, voilà quel point nous sommes aimés !

C'est bien Dieu, le Dieu unique, le Créateur de l'Univers, qui s'est incarné en un homme. Jésus est Dieu, mais il n'est pas un autre Dieu, un deuxième Dieu, comme les dieux païens de l'Antiquité. Comment comprendre avec des concepts cette expérience de la divinité de Jésus et la foi en un seul Dieu ? Cela a pris aux



chrétiens un peu de temps pour le formuler avec justesse, dans la foi que tous les chrétiens partagent en la Trinité, un seul Dieu en trois personnes.

C'est parfois mal compris, notamment par les musulmans, mais il nous appartient aussi de lever les malentendus que peuvent porter certaines formulations. Pour parler des relations des personnes divines, la tradition chrétienne, fondée sur la Bible, emploie plusieurs images, plusieurs vocabulaires. Le plus courant, c'est de parler du Père et du Fils : c'est important, Jésus est le premier à le faire, mais on constate que ce vocabulaire induit souvent les musulmans en erreur, quand ils croient que les chrétiens parlent d'engendrement à la manière des dieux païens, comme Mercure est le fils de Jupiter. Il faut alors mettre l'accent sur d'autres vocabulaires, qui sont aussi bibliques. J'ai remarqué moins de réticence chez beaucoup de musulmans quand j'explique que Jésus est la Parole de Dieu, éternelle comme lui, qui n'est pas autre chose que lui. Cela évite des malentendus !

Pour beaucoup de chrétiens, et d'ailleurs d'Occidentaux pas forcément chrétiens, le grand sujet qui fâche, c'est la violence. L'actualité nous montre tant d'exemples de violence commise au nom de l'islam, avec des mouvements terroristes par exemple. Alors on me dit souvent : « Est-ce que vous pouvez discuter avec un terroriste ? avec un taliban ? » Ce n'est évidemment pas le sujet ! Mais je crois que le dialogue peut permettre, en amont, de faire baisser le niveau des tensions : avec plus de dialogue, on aura moins de violence de tous les côtés, et donc moins de violents... Mais un doute subsiste chez beaucoup : est-ce que cette violence-là n'est pas constitutive en islam ? Est-ce qu'on n'en trouve pas l'origine dans les sources musulmanes elles-mêmes et dans la vie du Prophète de l'islam ?

Djamel : Cette représentation d'un Islam violent provient de la focalisation du regard sur une minorité de musulmans qui utilisent le Coran et la vie du prophète pour assouvir leur propre violence.

Car si on reprend tout d'abord la vie du Prophète on se rend compte qu'il a été interdit aux musulmans de se défendre et de prendre les armes face pourtant à une persécution terrible pendant plus de 10 années à la Mecque et encore deux années à Médine.



Le passage qui permet enfin d'user d'une certaine violence dit : permission et donner à ceux qui sont combattus de combattre du fait qu'ils sont victimes d'injustice, ceux qui ont été sortis de leur maison sans aucun droit ...

Puis le Coran au verset 190 de la sourate 2 déclare clairement : combattez ceux qui vous combattent et n'agressez pas Dieu n'aime pas les agresseurs. Plus encore ce qu'il recherchait c'est vraiment la paix comme on peut le voir verset 61 de la sourate 8 où le Coran dit : s'ils inclinent à la paix alors toi aussi incline vers elle et mets ta confiance en Dieu.

Voilà les versets généraux sur la guerre. Tout le reste s'insère dans un contexte qui dès lors qu'il est expliqué montre sa cohérence avec les principes généraux. La violence de certains versets s'explique tout simplement du fait que le passage en question décrit la posture du musulman dans un état de guerre lorsqu'il y a eu agression et que la paix n'est plus possible. Et même comme cela de nombreux textes viennent cadrer fortement les règles de la guerre et oriente vers le discernement et la recherche de la paix. Malheureusement nous n'avons pas le temps de développer ce point.

Côté musulman, on peut s'étonner de l'attitude des chrétiens vis-à-vis de la Loi de Dieu, prise souvent à la légère. Jésus ne disait-il pas, si on en croit l'Évangile, qu'il était venu accomplir la Loi et non pas l'abolir?

Adrien:

En christianisme, la loi ne disparaît pas : Jésus donne d'ailleurs des commandements, qui sont souvent très exigeants ! aimer son prochain, pardonner toujours, tendre l'autre joue, ce n'est pas rien ! Jésus n'abandonne pas la Loi, mais il transforme notre rapport à la Loi. Le premier élément de cette transformation, c'est que Jésus s'efforce de nous rendre libres vis-à-vis de la Loi : cela ne veut pas dire qu'elle ne compte plus, qu'on peut s'en moquer, qu'elle est inutile, mais qu'elle appelle moins l'obéissance que l'adhésion libre. L'enjeu n'est pas tant de faire le bien que d'aimer le bien, parce qu'on reconnaît qu'il est notre bien, parce que c'est ce qu'on veut faire. On ne se soumet pas à la volonté de Dieu : on la fait sienne. La loi cesse alors d'être extérieure : elle devient au contraire volontaire, intérieure, véritablement libre.



L'autre point que Jésus vient transformer, en particulier face aux pharisiens avec lesquels il polémique souvent, c'est l'illusion selon laquelle obéir à la loi de Dieu nous ferait mériter le paradis. Non, la vie éternelle est toujours un don de Dieu, un don gratuit, et jamais le résultat de nos efforts ou de nos scrupules. La loi est utile, sans aucun doute, mais ce n'est pas elle qui sauve: c'est toujours Dieu qui sauve, et la loi de Dieu, ce n'est pas Dieu.

C'est sur cette discussion trop courte que notre séance prend fin, et avec elle ce cours. Nous espérons qu'il vous a été utile ! A bientôt !



ANNEXES

À quoi sert un islamologue ?

Guillaume DYE
Professeur à l'ULB

Quel islam pour la capitale de l'Europe au ^{xxi}^e siècle ? Comment faire de l'islam d'ici un vrai pilier de notre démocratie de pacification ? Le thème de ce colloque me change des manifestations scientifiques auxquelles je participe habituellement¹. En principe, il ne m'est pas demandé de proposer des solutions, ou au moins des éclaircissements, à des questions politiques contemporaines. En général, en tant qu'islamologue, travaillant surtout sur les études coraniques (envisagées selon la méthode historico-critique), je m'occupe de questions historiques qui n'ont pas forcément des conséquences pratiques directes, ou dont les éventuelles conséquences pratiques sont difficilement prévisibles.

L'islamologue s'intéresse aux croyances et aux pratiques des musulmans à travers le temps et l'espace, ainsi qu'aux textes (notamment, mais pas uniquement, les textes fondateurs) ; croyances, pratiques et textes qu'il cherche à comprendre, dont il cherche à déterminer le contenu, les significations, les sources et origines, les évolutions, les conséquences, en utilisant les ressources des sciences humaines (historiques, philologiques, sociales...). L'islamologue étudie donc l'islam comme un savant étudierait n'importe quel phénomène historique. Il aborde l'islam dans l'esprit, et avec les méthodes, de la science ; il cherche à déterminer ce que l'on peut connaître de l'islam, dans le cadre du savoir humain. En d'autres termes, il n'est pas un « théologien » (je laisse de côté la question de la pertinence de ce terme pour l'islam) : son propos ne relève pas du domaine de la croyance – qu'il s'agisse de la réforme de la croyance, ou de la détermination du contenu d'une croyance légitime. Cela signifie qu'il peut exister des islamologues musulmans, mais s'ils veulent faire correctement leur travail (et ne pas faire de l'apologétique déguisée), ils doivent mettre leur foi

¹ Ce texte reprend, avec quelques modifications mineures, la communication présentée lors du colloque. J'ai conservé le caractère oral (et légèrement polémique) de la présentation, et adopté une transcription simplifiée pour les termes arabes.

entre parenthèses, pour deux raisons : d'une part, parce qu'il ne convient pas d'interpréter les données historiques selon un prisme ou une vision théologique (c'est-à-dire une vision qui n'est pas susceptible d'être étayée sur des bases historiques) ; d'autre part, parce que, comme le rappelle volontiers mon collègue et ami Manfred Kropp, la science choisit ses sujets librement². L'adage

« la raison est autonome, mais dans les limites de la révélation ; la recherche est libre, à condition qu'elle ne touche pas au dogme »

est la négation pure et simple de l'esprit critique et scientifique. En revanche, c'est une assez bonne définition de l'apologétique.

Il existe des domaines relatifs à la foi musulmane qui, d'une certaine manière, ne relèvent nullement des compétences d'un islamologue. En tant qu'historien de l'islam, je suis incapable de montrer, ou de réfuter, l'idée selon laquelle Muhammad était un prophète qui a reçu des révélations divines (de la même manière qu'un historien du christianisme sera bien incapable de prouver ou de réfuter l'affirmation que Jésus était le fils de Dieu). Pourquoi ? Parce que l'historien travaille sur des documents et des données, et quel genre de documents ou de données, accessibles à la méthode historique, pourrait nous dire si Muhammad était ou non un prophète ? Quels indices, utilisables par l'historien, pourraient nous permettre de choisir entre a) Muhammad était un prophète, b) Muhammad croyait qu'il était un prophète, et c) On croyait que Muhammad était un prophète (cette dernière thèse étant bien sûr historiquement attestée) ? En tant qu'historien, je n'ai donc pas d'opinion sur la question (même si, en tant qu'individu, je peux en avoir une).

Néanmoins, en suivant les méthodes de l'historien là où elles me mènent, il peut m'arriver aussi de me retrouver dans une situation où je ne peux que contredire le dogme musulman – mais c'est parce que ce dogme se présente parfois comme une vérité « historique ». Deux exemples. Cela fait longtemps que les islamologues ont reconnu qu'une partie non négligeable (pour ne pas dire majeure) des traditions prophétiques, même chez al-Bukhārī et Muslim, étaient apocryphes ; cela fait moins longtemps, mais l'idée fait de plus en plus son chemin, que l'on admet qu'un nombre non négligeable de textes qui constituent le *Coran* ont été composés (et pas seulement collectés) après la mort du Prophète. Néanmoins, même si cela peut supposer une certaine forme de « schizophrénie intellectuelle », un

² La même remarque s'applique bien sûr à n'importe quelle foi et à n'importe quelle tradition religieuse étudiée.

croquant motivé trouvera toujours un moyen de rejeter ce genre d'affirmation et fournira une explication compatible avec sa croyance (l'ingéniosité humaine est ici presque sans limite) : pour la croyance religieuse, les choses doivent être d'une certaine manière ; non seulement la déviation du dogme, mais aussi le doute et l'incertitude, sont par principe exclus.

Cela signifie que l'islamologue n'a ni vocation à participer au supposé dialogue interreligieux (qui est en général une perte de temps, dans le meilleur des cas), ni vocation à réformer l'islam. La réforme de l'islam, s'il doit y en avoir une (et en quel sens du mot réforme ?), ne peut venir que des musulmans. Naturellement, les non-musulmans et les travaux des islamologues peuvent contribuer à faire bouger les lignes (peut-être moins qu'on ne le croit parfois), mais ce n'est pas là l'objectif du travail de l'islamologue. Si l'islamologie donne parfois raison aux réformateurs libéraux contre les « conservateurs » de tous bords, tant mieux, mais si l'inverse se produit, ce n'est pas une raison de taire les résultats de recherche historique. Il y a même un autre cas de figure : ce que dit l'islamologue est trop « libéral » pour être audible, même pour la plupart des libéraux. Par exemple, il est à peu près certain que le verset coranique (sourate 9, verset 29) qui justifie un impôt de capitation spécial (la *jizya*) pour les « gens du Livre » (juifs et chrétiens), et qui est donc l'un des fondements de l'inégalité sociale entre musulmans et non-musulmans, a été composé après la mort du Prophète – mais, à de très rares exceptions (comme Mohammed Arkoun), quel réformateur sera prêt à accepter les conséquences d'une telle idée et, surtout, trouvera un écho positif parmi les musulmans ?

L'islamologue n'aurait-il donc rien à dire sur le sujet du colloque, ou rien à proposer ? Heureusement, non. Cela fait longtemps que l'on parle de réforme dans le monde musulman. L'historien a par conséquent une certaine expérience de la question. Peut-être peut-il apporter quelques clarifications et émettre quelques avertissements, et pourquoi pas quelques recommandations. Je me limiterai à de brèves remarques.

1. Il faut partir du constat suivant : la majorité des personnes de confession musulmane qui vivent dans les pays européens, quel que soit leur degré de pratique religieuse (et il est très variable), n'ont strictement aucun programme politique ou politico-religieux, et n'ont nullement l'intention de faire de l'Europe une terre musulmane. Elles aspirent à une vie normale, avec les désirs, les craintes, les préoccupations de tout un chacun. Mais les populations musulmanes des pays occidentaux sont considérées comme

un marché par les partisans et par les idéologues d'un islam politique³, qui espèrent, en se fondant sur elles, soit islamiser la modernité et faire des pays occidentaux, à long terme, une terre musulmane, soit mettre en place des « enclaves » musulmanes en terre non musulmane, suivant les principes du communautarisme le plus radical. Ce sont ces programmes précis – des programmes politiques et religieux –, qui posent problème, et contre lesquels il convient de lutter (en gros, ce sont de tels programmes que l'on trouvera sans difficulté dans certains discours des *Frères musulmans*, ou chez certains salafistes).

2. Ces programmes sont bien réels, même s'ils sont rarement annoncés de façon ouverte. Si on ne connaît pas la logique du réformisme musulman, ou si on est incapable de voir que les convictions religieuses sont, pour certains individus, un puissant moteur d'action, on aura du mal à se convaincre de leur existence. À vrai dire, je ne sais pas si ces programmes ont des chances importantes de succès, en tout cas à moyen terme, mais il serait bon de mettre en œuvre un certain nombre de procédés pour qu'ils ne réussissent pas. Or, que convient-il de faire pour mettre en échec ces stratégies ; autrement dit, que faut-il faire pour que les conditions de réussite de tels programmes soient absentes ? Notez bien que je ne dis pas qu'il faudrait réformer l'islam : je dis seulement qu'il faut que certaines formes d'islam voient leur influence strictement contenue, ce qui est plus réaliste, et sans doute plus efficace.

3. La première chose à faire est de bien comprendre ce que nombre de réformateurs musulmans entendent par « réforme ». Les gens ont souvent une conception positive et libérale de la réforme. En parlant de « réforme », on pensera spontanément aux réformes politiques, « progressistes » (mais ce qui se présente comme une nouveauté et une amélioration est-il nécessairement un véritable progrès ?), qui abandonnent d'anciennes pratiques, ou des principes désuets et « traditionnels » (autrement dit, non justifiés rationnellement). On pensera aussi au protestantisme libéral (mais je doute que l'on pense à Calvin), ou à Vatican II. En un mot, on fera comme si la réforme religieuse consistait à mettre un peu d'eau (séculière, profane) dans son vin (religieux, dogmatique). Une telle vision de la réforme est certainement très discutable dans le cas de christianisme ; elle l'est au moins autant, si ce n'est plus, en islam. Or, pour comprendre la notion de réforme en islam (et les programmes politico-religieux dont j'ai parlé sont justement des programmes réformistes), il est bon d'avoir en tête ce *hadith*,

³ Idéologues que l'on peut rencontrer aussi bien dans les pays musulmans qu'en Occident.

autrement dit cette parole (vraisemblablement apocryphe) attribuée au Prophète :

« La pire des choses consiste dans les nouveautés (*muhdathāt*) ; toute nouveauté est une innovation (*bid'a*) ; toute innovation est un égarement (*dalāla*) ; tout égarement est voué au feu de l'enfer. »⁴

L'innovation (*bid'a*) consiste à s'écarter du chemin tracé par Dieu, c'est-à-dire du chemin tracé, explicitement ou implicitement, par le *Coran* et la pratique (supposée) du Prophète. Naturellement, cela concerne uniquement, en principe, les croyances religieuses et ce qui relève des pratiques culturelles et de la loi (religieuse), même si le champ exact de ce qui est concerné par la *bid'a* peut varier.

Cela dit, étant entendu que le monde change et que les situations dans lesquelles vivent les musulmans peuvent être profondément modifiées, les « réformistes » ont eu recours (de tout temps) à deux notions pour penser la « réforme » de l'islam, sans pour autant tomber dans l'accusation de *bid'a* : l'*islāh* (la réforme) et le *tajdīd* (la rénovation).

Par *islāh* (du verbe *aslaha*, « rendre bon, meilleur, améliorer », d'où « réformer »), on désigne l'amélioration, non pas du dogme (qui est en principe intangible), mais des mœurs des sociétés musulmanes. Avec le temps, ces mœurs se sont éloignées du message originel (c'est-à-dire du *Coran* et la pratique du Prophète) ; elles se sont corrompues, en introduisant dans l'islam pur (celui des origines, à l'époque du Prophète et de ses compagnons)⁵ toutes sortes d'innovations. Autrement dit, bien peu de « réformistes » musulmans vous diront que le problème, c'est la présence de tel ou verset dans le *Coran*, ou de telle ou telle parole dans les *hadiths* qui, par exemple, légitiment explicitement la violence, ou bien l'inégalité entre l'homme et la femme ou entre le musulman et le non-musulman. Bien peu vous diront par ailleurs que certaines normes que l'on peut extraire des textes fondateurs posent un problème en soi : ils vous diront plutôt qu'il s'agit simplement d'adapter ces normes au nouveau contexte, pas de les abandonner. Il convient cependant de rappeler que, sur toutes ces questions sociales ou éthiques, les « juristes » de l'islam classique étaient souvent (mais certes pas toujours) des gens très pragmatiques, qui toléraient l'ambiguïté et cherchaient à concilier des opinions contradictoires, là où de nombreux

⁴ *Hadith* n° 28 dans le recueil d'al-Nawawī, rapporté originellement par Abū Dāwūd et al-Tirmidhī.

⁵ Islam pur qui, à de nombreux égards, est bien plus fantasmé que réel.

« réformistes » modernes entendent plutôt supprimer l’ambiguïté et les opinions divergentes – fussent-elles celles d’autres musulmans⁶.

Une telle attitude « réformiste » implique une référence constante à la période de formation de l’islam, qui devient un âge d’or. C’est une utopie à rebours : il faut restaurer la religion pure que le Prophète avait fondée à Médine. Les pieux anciens (les *salaf*), autrement dit les compagnons du Prophète et les premières générations de musulmans, deviennent des modèles à suivre : il s’agit de retrouver, dans leur exemplarité (largement mythique), la force de l’islam à ses débuts, de manière à ressouder la communauté autour de ses valeurs fondamentales.

La notion de *tajdīd* est quant à elle fondée sur le *hadith* suivant :

« Dieu enverra à cette communauté, à chaque début de siècle, celui qui lui rénovera (*yujaddid*) sa religion. »⁷

Par une telle rénovation, on entend une nouvelle manière d’exprimer les principes fondamentaux de l’islam, pour assurer la conformité des pratiques et des croyances avec le *Coran* et la *sunna*. Le dogme, naturellement, reste intangible – mais ce n’est sans doute pas là que se situe le cœur du problème. À mes yeux, la question centrale ne concerne pas tant le contenu des textes fondateurs (qui est ce qu’il est) que la nature du rapport aux textes fondateurs. Autrement dit, le problème n’est pas tant que le *Coran* et les *hadiths* contiennent des versets, et des récits, violents et choquants (à côté de versets et de récits plus pacifiques) – on a la même chose avec la Bible. Le problème est : est-ce que la nature du rapport aux textes fondateurs est questionnée ? Quelle est la latitude acceptée, et revendiquée, dans l’approche et la façon de lire et comprendre ces textes ?

4. Un petit détour sur la méthode de ce l’on appelle parfois, de manière impropre, le « droit musulman » (le *fiqh*), est ici nécessaire. On entend souvent parler de *sharī‘a*, et la plupart des gens y voient une sorte de code juridique – ce qu’elle n’est pas. La *sharī‘a* est la voie à suivre révélée par Dieu – voie dont il convient d’élucider ou d’explicitier le contenu exact. Elle est censée régir l’ensemble de la vie du musulman, les affaires religieuses et morales, puisqu’elle porte aussi bien sur les relations de l’homme à Dieu que sur les relations des hommes entre eux. Elle comprend donc l’ensemble des normes culturelles, éthiques, sociales, qui règlent la vie du musulman.

⁶ Sur ce point, voir Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011, et le compte rendu de Bernard HEYBERGER, « De l’ambiguïté en islam. Notes critiques », *Revue de l’histoire des religions*, 229-3, 2012, pp. 403-412.

⁷ *Hadith* rapporté par Abū Dāwūd.

Déterminer ces normes, déterminer quel est le statut légal (*hukm*) d'une action, c'est-à-dire si elle est obligatoire, recommandée, licite, blâmable ou interdite, en se fondant sur les sources premières (*Coran, sunna, ijmā'*, à savoir le consensus, soit des compagnons du Prophète, soit des *oulémas*) et secondaires (recherche de l'intérêt général, prise en compte du contexte, des coutumes et des pratiques en vigueur, etc.) du droit, est l'affaire du *mujtahid*, c'est-à-dire celui qui pratique l'*ijtihad* (l'effort de compréhension des sources et des fondements du droit de manière à en extraire des normes applicables, dans un contexte précis). Le *fiqh* est ainsi la discipline à laquelle est dévolu cet effort de compréhension de la « normativité révélée » (*shar'*).

Par ailleurs, d'après la doctrine sunnite traditionnelle, l'homme n'a pas le pouvoir de légiférer. Le pouvoir de la raison (*'aql*) tient dans sa capacité à extraire des normes de la Révélation, non à établir des normes proprement humaines⁸, ce qui reviendrait à reléguer Dieu hors d'un domaine qui Lui appartient : ce n'est pas à l'homme de créer des normes là où existent déjà celles de Dieu. Voilà qui n'est peut-être pas étranger à la difficulté à voir se développer, dans l'islam classique, un discours politique autonome : en théorie (la pratique peut être une autre affaire), le pouvoir temporel ne peut pas se poser comme État législateur, source du Droit (du système de règles) et des droits (des prérogatives garanties aux individus)⁹.

En principe, la *shari'a* est donc immuable – on ne change pas la volonté de Dieu. En réalité, elle est très adaptable, aussi bien pour des raisons reconnues par les juristes que pour des raisons moins avouables. Commençons par ces dernières.

L'idéologie de l'islam, en tout cas celle de la classe des *oulémas*, voulait voir s'incarner dans le corps politique une Loi fondée intégralement sur la révélation, mais un tel projet est doublement illusoire, non seulement parce que la *shari'a* n'a jamais constitué la seule source de la gestion politique des sociétés musulmanes, mais encore parce qu'elle n'a jamais été ce qu'elle prétend être – un ensemble de normes fondé, directement ou indirectement, sur le *Coran* et la vie du Prophète : dans les faits, il s'est souvent agi de faire passer pour proprement islamiques des pratiques anté-islamiques ou coutumières que l'on rattachait à une nouvelle source de légitimité, celle de la révélation coranique et de la pratique du Prophète (ce

⁸ C'est là la position sunnite et acharite majoritaire. La position mutazilite, qui peut s'approcher de l'idée d'un droit naturel, est restée minoritaire. Brève discussion chez Rémi BRAGUE, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 201-204.

⁹ Sur cette distinction entre *Droit* et *droits*, voir Alain SUPLOT, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Éd. du Seuil, 2005, p. 28.

fut là le rôle de nombreux *hadiths* : légitimer une pratique en l'attribuant *a posteriori* au Prophète).

Concernant les raisons plus avouables, il y a notamment l'idée que l'intérêt général (*maslaha*) doit guider le juriste dans la recherche de la meilleure solution, ce qui permet d'atténuer la norme présente dans les textes fondateurs¹⁰. Cela peut donner une réelle marge de manœuvre pour adapter le droit aux changements sociaux, ce qu'ont bien vu les réformateurs modernes. Il n'est donc pas surprenant que la *maslaha* soit aujourd'hui au centre des débats sur la méthodologie juridique

Les juristes distinguent en fait plusieurs sortes d'intérêts. Une catégorie est particulièrement intéressante : il s'agit de celle des « intérêts généraux non réglés » (*al-masālih al-mursala*), c'est-à-dire les intérêts qu'on ne peut déduire ni du Coran, ni de la *sunna*, ni de l'*ijmā'*, ni d'un raisonnement par analogie en bonne et due forme. Certaines valeurs « modernes », qui n'ont pas de pendant évident dans les textes fondateurs ou la tradition juridique classique, peuvent ainsi être promues. Mais l'appel à l'intérêt général a des limites¹¹. Le juriste hanbalite al-Tūfi (m. 1316), qui considère que la *maslaha* peut ne pas être subordonnée aux textes scripturaires, est une exception. En principe, la *maslaha* ne peut s'affranchir des textes fondateurs ; de plus, l'intérêt général est certes l'intérêt général de la communauté musulmane ici-bas, mais aussi son intérêt général dans l'au-delà. Autrement dit, sauf quand il est un simple artifice rhétorique, l'appel à la *maslaha* ne remet pas en cause la normativité des textes scripturaires : il la suspend, ou la neutralise (mais jusqu'à quand ?).

Certes, dans toutes les religions, les gens adaptent leurs croyances et leurs principes aux circonstances (même s'ils ne le reconnaissent pas toujours) : ils cherchent un guide dans le texte sacré, mais ils peuvent citer tel passage et oublier tel autre, ou comprendre un même passage de différentes façons. Dans la mesure où la tradition juridique en islam a souvent été très pragmatique et a su légitimer des états de choses qui ne correspondaient pas vraiment à l'idéal islamique, on peut lui reconnaître des capacités d'adaptation très remarquables. Mais qu'une religion s'adapte ne signifie pas nécessairement qu'une société se sécularise¹².

¹⁰ Voir par exemple Sami ALDEEB ABU SAHLIEH, *Introduction à la société musulmane. Fondements, sources et principes*, Paris, Eyrolles, 2006, pp. 180-184. Voir aussi, pp. 137-141, sur la coutume ; pp. 193-201, sur les adages juridiques ; pp. 277-308 sur l'atténuation de la norme.

¹¹ Muhammad SA'ID AL-BŪTĪ, *Dawābit al-maslaha fi al-shari'a al-islāmiyya* [Mises au point sur l'intérêt général dans la shari'a islamique], Damas, al-Maktaba al-Umawiyya, 1966-67.

¹² Pour sortir un instant de l'islam dans les pays occidentaux (autrement, dit, de l'islam en situation de minorité) : c'est vraisemblablement dans le domaine du droit que se situent aujourd'hui les principales

5. D'où une profonde ambiguïté¹³ : est-ce que le recours aux textes fondateurs (*Coran* et *sunna*, lus avec *ijtihād*) peut donner naissance à un islam démocratique et libéral, susceptible d'être un pilier de notre démocratie – pour reprendre le sous-titre de ce colloque¹⁴ ? Tout dépend de la marge de manœuvre que l'on s'accorde. Nombre de « réformistes » musulmans sont assez habiles pour conserver une profonde ambivalence et ne pas avoir à remettre en cause leur rapport aux textes fondateurs, et encore moins les textes eux-mêmes. Or il y a là un problème sérieux. Considérons par exemple le moratoire de Tariq Ramadan sur les peines corporelles (les *hudūd*)¹⁵. Les naïfs penseront sans doute que Ramadan est un abolitionniste sincère, et que ce moratoire est pour lui un moyen habile de faire avancer la cause de l'abolition de la lapidation, en tenant compte des mentalités et des traditions des pays musulmans. Il est à craindre que la réalité soit assez différente. Ramadan ne remet pas en cause les textes fondateurs, ni même leur interprétation. Il ne dit jamais que la lapidation est une pratique barbare, cruelle et disproportionnée, condamnable en tous temps et tous lieux : il dit simplement que les lapidations doivent être suspendues parce que les conditions pour une application équitable des *hudūd* ne sont pas réunies (ce type de raisonnement est très courant dans le *fiqh*, il n'y a donc rien là de très original). Or pourquoi ces conditions ne sont-elles pas réunies ? En un mot, parce que les sociétés « musulmanes » ne sont pas suffisamment islamiques – autrement dit, parce que la pédagogie et l'enseignement de l'islam y sont insuffisants, et parce que les conditions minimales d'équité et de justice sociales n'y sont pas réunies.

difficultés de l'islam face à la sécularisation. Le droit positif des pays musulmans reste, à des degrés divers, marqué par des considérations religieuses, au moins sur un certain nombre de sujets : le droit pénal bien sûr, mais surtout le droit privé (mariage, statut de la femme, etc.), ainsi que la question de la liberté religieuse. Il faut insister sur ce dernier point : pouvoir apostasier, blasphémer, professer publiquement l'agnosticisme ou l'athéisme, ne pas participer aux rites religieux, sans être passible des châtiments parfois les plus sévères, être libre de pratiquer une religion minoritaire sans être un citoyen de seconde zone, etc., tout cela est l'indice de la transformation du statut de la religion dans les sociétés sécularisées. Or, justement, de tels indices ne sont pas très visibles dans nombre de sociétés musulmanes...

¹³ Ambiguïté que l'on retrouve dans nombre de versets coraniques ou dans un *hadith* aussi important pour al-Tūfi que « *lā darār wa lā dirār* », pas de dommage, de mal, de préjudice en islam. Soit : mais sur quelles bases détermine-t-on ce qui est un « dommage », un « préjudice », un « mal » ?

¹⁴ À vrai dire, je ne sais pas si l'islam devrait être l'un des *pilliers* de notre démocratie. Je n'ai rien contre le fait que les religieux donnent leur avis dans le débat public et démocratique, et je n'ai rien non plus contre le fait que les croyants (musulmans ou autres) s'impliquent dans le débat public et politique, à condition que soit respectée la laïcité – et c'est tout le problème avec l'islam, dont les relations avec la laïcité sont, au mieux, ambiguës. Sur la question des relations entre temporel et spirituel, politique et religieux, en islam, voir Guillaume DYE, « Christianisme, islam et sécularisation : quelques éléments de comparaison », dans Tristan STORME (éd.), *La Théologie politique à l'épreuve du xx^e siècle. Avatars d'un retour du religieux*, Genève, Librairie Droz, coll. « Travaux de Sciences Sociales », à paraître.

¹⁵ Texte français disponible sur internet : <http://www.tariqramadan.com/spip.php?article258>.

Mais si ces conditions étaient réunies, que se passerait-il ? Et Ramadan, s'il fait preuve d'un minimum de cohérence et d'honnêteté intellectuelles (mais c'est peut-être ici que le bât blesse), ne peut que souhaiter qu'elles le soient ! En ce sens, il ne ferait que suivre Yūsuf al-Qaradāwī, qui expliquait, dans une interview récente à la télévision égyptienne Al-Nahār (26 janvier 2012), que la *sharia*, et donc les peines corporelles, devait être implantée graduellement : ainsi, pas d'amputation des mains durant les cinq premières années, mais un travail progressif de pédagogie, puisqu'il convient de préparer les gens, de les éduquer. Dans un second temps, une fois les gens éduqués, une fois réglés les problèmes sociaux et économiques, les conditions pour l'application de la *sharia* pourraient être réunies – avec les conséquences que l'on imagine.

6. Sur cette question des *hudūd*, les réformateurs se trouvent d'ailleurs face à un cruel dilemme. Prenons le cas de la lapidation (mais cela vaut pour d'autres peines). Il n'y a apparemment que trois possibilités.

1) Le Prophète a pratiqué la lapidation, et il a eu tort – mais ce serait là attribuer au Prophète une erreur majeure dans un domaine relevant directement de la religion, et c'est impensable pour un musulman.

2) Le Prophète a pratiqué la lapidation, et il a eu raison de la pratiquer – position inacceptable pour un non-musulman et, j'ose l'espérer, pour un nombre conséquent de musulmans.

3) Le Prophète n'a pas pratiqué la lapidation – mais l'épisode, s'il n'est pas dans le *Coran*, est relaté dans toutes les autres sources (recueils de *hadiths*, *Sīra*) : dans ce cas, quel crédit accorder à de telles « sources », sur lesquelles repose l'essentiel du sunnisme ?

En toute logique, si on considère que les sources ne sont pas fiables sur ce point, on doit considérer qu'elles ne sont quasiment jamais fiables. C'est une possibilité qui peut se défendre, sur un plan intellectuel, mais les conséquences sont vertigineuses, pour peu que l'on ait un peu de sens logique. Il est vrai que certains réformateurs ont eu le courage intellectuel – et même le courage tout court, certains, comme Mahmoud Mohammed Taha, le payant de leur vie –, de questionner radicalement le rapport traditionnel aux textes fondateurs¹⁶. C'est sans doute à ce niveau que se situent les conditions d'une réforme véritable.

¹⁶ Quelques références : sur l'histoire de la pensée islamique depuis le XIX^e siècle, voir par exemple Ghassan FINIANOS, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, 2nd édition, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2006, et Alain ROUSSILLON, *La Pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005. Présentation de diverses figures d'un réformisme libéral dans Abdou FILALI-ANSARI, *Réformer l'islam ? Une introduction aux*

7. Mais il ne suffit pas qu'il y ait des réformateurs pour qu'une réforme ait lieu. Il faut aussi que ce que disent les réformateurs intéresse les fidèles, trouve un écho dans la masse des musulmans. Or il est évident que la mise en place d'une réforme religieuse, qui revendrait sur un certain nombre d'habitudes bien ancrées, aura peu de chances d'intéresser des fidèles qui, pour beaucoup, sont dans le « bricolage religieux » ou l'affirmation identitaire. Par ailleurs, ceux qui espéraient que l'occidentalisation de l'islam faciliterait sa « libéralisation » ont sans doute fait preuve de beaucoup de candeur. À première vue, de tels espoirs étaient raisonnables : on pouvait penser que la liberté religieuse et la liberté d'opinion que l'Occident pouvait offrir (même s'il ne l'offre pas tout le temps, loin s'en faut), constituerait un bon aiguillon pour stimuler une réforme de l'islam – sauf que c'était oublier que « modernisation » et « libéralisation » ne vont pas forcément de pair, et que l'occidentalisation de l'islam est compatible avec un discours fondamentaliste, et même le favorise. En effet, qui dit occidentalisation de l'islam dit déconnection de l'islam (comme religion) d'avec une culture concrète. En d'autres termes, la religion n'est plus portée par l'évidence sociale ; elle n'est plus liée à des lieux ou des territoires précis, dont l'histoire liait religion et culture. Le discours fondamentaliste, qui est un discours passe-partout, identique à Tombouctou, Le Caire, Bruxelles ou New York, fonctionne très bien dans cette nouvelle situation¹⁷.

– Que faire ? J'avancerai trois propositions.

Premièrement, il convient de faire preuve d'une vigilance extrême face aux discours des idéologues musulmans mentionnés plus haut : il faut les mettre devant leurs contradictions, les sommer de lever les ambiguïtés qui grèvent leurs discours (ils ont en général tendance à taire les éléments qui fâchent, en tout cas devant certains auditoires), démasquer leurs intentions¹⁸, ainsi que les clichés de l'apologétique musulmane. En un mot, il faut discréditer un certain discours politico-religieux¹⁹, qui a notamment

débats contemporains, Paris, La Découverte, 2002 et Rachid BENZINE, *Les Nouveaux Penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2008.

¹⁷ Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

¹⁸ De ce point de vue, il n'y a aucune raison de regretter que des gens comme Yûsuf al-Qarad âwî, et quelques autres personnages, aient été interdits de séjour en France, en avril 2012, alors qu'ils étaient les invités du rassemblement annuel organisé par l'UOIF (Union des Organisations islamiques de France, proche des *Frères musulmans*). L'affaire a eu le mérite d'attirer l'attention du grand public sur le genre de personnes susceptibles de représenter, pour l'UOIF, des autorités morales et religieuses...

¹⁹ Et ce n'est pas du luxe, notamment quand on voit comment certains non-spécialistes passent à côté des vrais problèmes. On pourrait citer un certain nombre de sociologues ou politologues. Je mentionnerai seulement un théologien catholique, Gregory BAUM, dont l'ouvrage *Islam et modernité : la pensée de Tariq Ramadan* (Saint-Laurent, Bellarmin, 2010, pour la version française), fait preuve, sur l'islam (et sur Tariq Ramadan), d'une assez grande naïveté et incompetence. Voir le compte rendu de l'ouvrage (dans sa version anglaise) par Gabriel SAÏD

tendance à islamiser l'histoire de l'islam, c'est-à-dire à juger l'histoire de la civilisation et de la culture arabe et musulmane selon le seul prisme de textes religieux. L'islamologue, et plus généralement l'historien, a sans doute ici un rôle à jouer, même si on peut craindre que les âneries d'un intellectuel à la mode ou d'un journaliste à la télévision aient plus d'influence que les travaux des savants, par définition plus exigeants, et d'un accès plus difficile. Attention : il ne s'agit nullement de polémiquer avec « les musulmans ». Il s'agit, redisons-le, d'être vigilant et critique face à certains programmes politico-religieux précis. Une certaine pensée « politiquement correcte », sous les prétextes les plus variés, et surtout à cause d'une mauvaise conscience qu'il faudrait sans doute (psychanalytiquement ?) interroger, se refuse par principe à toute critique envers l'islam : une telle attitude est politiquement dangereuse, intellectuellement stupide et, quoi qu'elle en dise, elle est de plus irrespectueuse envers les musulmans – comme si ces derniers devaient être dispensés de tout débat critique !

Deuxièmement, il faut régler de manière raisonnable les problèmes pratiques posés par l'islam (l'organisation du culte, etc.), ce qui veut dire trouver un équilibre entre, d'une part, les principes de laïcité et l'identité culturelle de la Belgique (de la France, etc.) et, d'autre part, la liberté religieuse²⁰. L'extrême droite européenne fait fi de la liberté religieuse (en tout cas quand il s'agit de l'islam), mais la gauche a trop concédé : les politiques multiculturelles et les « accommodements raisonnables », souvent d'ailleurs fondés sur un clientélisme politique discutable, sont l'une des pires erreurs intellectuelles et politiques de ces dernières décennies (notamment pour ceux des musulmans peu pratiquants, ou laïques, qui ont affaire à des musulmans radicaux). Cela implique que l'on pense de manière plus approfondie ce qui fait l'identité de la Belgique (de la France, de l'Europe, etc.). Les questions d'identité nationale ne sont pas, à mes yeux, taboues (même si le fait qu'on ressente le besoin de se les poser est sans doute le signe que quelque chose ne va pas) : tout dépend de la manière dont on les pose²¹, et j'aimerais qu'on les pose, non pas en demandant aux gens d'où ils viennent (donc en les renvoyant systématiquement à leur « origine »), mais en leur demandant ce qu'ils souhaitent et veulent faire pour le pays dont ils sont citoyens (ou dont ils veulent devenir citoyens).

REYNOLDS, « Sanctifying Islam », *First Things* June/July 2009. Le texte est accessible sur internet à l'adresse suivante : <http://www.firstthings.com/article/2009/05/sanctifying-islam-1243206443>.

²⁰ Les juristes ont une assez grande expérience de ces sujets. Dans une perspective plus large, citons l'excellent ouvrage de Samir KHALIL SAMIR, *Islam en Occident : les enjeux de la cohabitation. Entretiens avec Line Pillet*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2009 – une lecture à mes yeux indispensable pour tout décideur politique.

²¹ La manière dont elles ont récemment été posées dans le débat français n'est en effet guère acceptable.

Troisièmement, il faut rendre plus facile l'apparition d'un islam libéral. La réforme de l'islam, si on prend comme interlocuteurs les savants religieux, formés et actifs dans les universités islamiques, est peu probable (tout ce que l'on pourra obtenir, c'est un *modus vivendi* fondé sur un rapport de force). En d'autres termes, l'établissement d'un islam modéré ne sera pas atteint par le multiculturalisme consensuel. Il y a plus de chances qu'il soit atteint, d'une part, par une ferme solidarité avec les voix libérales du monde musulman, que ce soit d'Arabie Saoudite (je pense par exemple à al-Bulayhi) ou d'ailleurs, avec les dissidents iraniens, etc. D'autre part, il existe, en tout cas en Belgique (et plus généralement en Europe), un domaine sur lequel il est possible d'agir concrètement. Il concerne l'enseignement de l'islam, qui devrait fournir une certaine forme d'esprit critique dans l'étude de l'islam. Il semble que l'on soit loin du compte en ce qui concerne les cours de religion musulmane dans les collèges et lycées. Quant à l'université, le nombre d'étudiants concernés par les cours d'islamologie reste limité, mais mon expérience personnelle m'a montré que l'on peut intéresser, et amener à une attitude critique, les personnes motivées. Mais le point central concerne sans doute la formation des cadres religieux musulmans. Il serait souhaitable que les futurs cadres religieux musulmans de Belgique reçoivent un enseignement véritablement critique, sur le modèle des séminaires catholiques ou protestants libéraux. Ce n'est aujourd'hui pas le cas (la formation de l'Université catholique de Louvain est sans doute préférable à ce qui existait auparavant, mais on est encore loin du compte) : la critique textuelle, et l'approche historico-critique, appliquées aux textes fondateurs de l'islam, restent par exemple taboues (alors même qu'elles sont enseignées lorsqu'il s'agit de l'*Ancien Testament* ou du *Nouveau Testament*)²². J'attends encore qu'on me donne une bonne raison de traiter l'islam autrement que le judaïsme et le christianisme.

²² Je parle bien sûr de la critique textuelle telle qu'elle est pratiquée par les philologues modernes, et non de celle pratiquée dans le cadre de la tradition musulmane.

BIBLE ET CORAN : UNE MEME TRADITION LITTERAIRE

MICHEL CUYPERS

Conférence donnée à l'ambassade de Belgique au Caire, le 8 décembre 2010

Comme l'indique le titre donné à cet exposé, celui-ci sera d'ordre littéraire. De nombreuses approches du Coran sont possibles : d'abord, bien sûr, l'approche croyante des musulmans, qui peut prendre éventuellement la forme d'une apologétique défensive face aux non-musulmans, voire une forme idéologique ou politique ; ou encore, de la part des non-musulmans, une approche polémique combative. Ma recherche ne se situe bien entendu dans aucune de ces dernières perspectives. Par rapport à l'approche croyante, je dirais que ma recherche se situe comme en-deça : je lis en effet ce texte avec tout le respect dû au livre qui fonde la foi d'un milliard et demi de croyants musulmans, mais sous l'angle où ce livre sacré est aussi une œuvre qui fait partie du patrimoine littéraire mondial, une œuvre que j'essaie de comprendre, avec les instruments scientifiques modernes de l'analyse littéraire et textuelle, sans négliger pour autant les apports de la tradition exégétique musulmane, classique ou moderne. C'est l'approche que souhaitait déjà le grand penseur égyptien Taha Hussein, dans la première moitié du XXe siècle.

Dans un premier point, j'expliquerai pourquoi, à mon avis, le Coran est difficile à lire et comment le détour par l'exégèse de la Bible m'a permis de comprendre quelque peu comment le texte coranique est construit, et à partir de là, de comprendre ce qu'il signifie. Mon travail est basé sur toute une technicité, dont je ne vous présenterai que le minimum nécessaire pour vous en faire une idée. Car je pense que vous êtes surtout intéressés par les résultats concrets auxquels peut aboutir cette technique pour une meilleure compréhension du texte du Coran. J'illustrerai ma recherche par quelques exemples de versets qui, pour une raison ou une autre, posent question, et ont un impact direct dans les rapports entre islam d'une part, le judaïsme et le christianisme d'autre part.

1- L'ENIGME DE LA COMPOSITION DU CORAN

Je disais que le Coran n'est pas un livre facile à lire. De l'aveu même du penseur musulman sud-africain, Farid Esack, « le Coran est un livre difficile à pénétrer pour ceux qui lui sont 'étrangers', et même pour beaucoup de musulmans qui veulent seulement le lire »¹. Il n'y a pas de doute qu'une des difficultés majeures de cette lecture provient du caractère très fragmenté, voire composite, du livre. Non seulement est-il composé d'un grand nombre de chapitres, 114 exactement, de longueur très inégale, allant de quelques lignes à soixante pages, mais à l'intérieur de ces chapitres ou 'sourates', les sujets varient et se suivent sans que l'on perçoive toujours le lien logique qui les relie. Et entre les sourates, le seul ordre aisément repérable est purement quantitatif : les sourates sont en effet mises à la suite selon un ordre de longueur allant en diminuant, et même cet ordre n'est pas rigoureusement observé. Autrement dit, à tous les niveaux, la logique du texte nous échappe.

Je suis progressivement arrivé à la conclusion que ce dépaysement que nous ressentons à la lecture du Coran provient en grande partie du fait que nous ne savons pas le lire selon le code littéraire qui est le sien. Nous le lisons avec nos mentalités formées par la logique et la rhétorique grecques, qui veulent qu'un texte ou un discours bien composé doit commencer par une introduction, se poursuivre par un développement linéaire progressif, pour aboutir à une conclusion claire et convaincante. Or, les textes du monde sémitique, auquel appartient le Coran, ne fonctionnent pas ainsi. C'est ce mode de composition sémitique des textes que je voudrais vous présenter dans ses grandes lignes, comme grille de lecture du texte coranique.

Déjà les lettrés arabes des premiers siècles de l'hégire, alors que la culture grecque avait largement pénétré le monde arabe, se posaient la question de l'ordre ou de la composition du Coran (*Nazm al-Qur'ân*), mais sans réussir à dépasser quelques constatations partielles : ainsi ont-ils remarqué que souvent une sourate commence par la même idée que la fin de la sourate précédente, ou que la fin d'une sourate correspond au début de cette même sourate. A la fin du XX^e siècle, un exégète pakistanais, Amîn Aḥsan Islāhī, a montré que la plupart sinon toutes les sourates se regroupent thématiquement par paires (par synonymie, antithèse ou complémentarité)². Ce sont là quelques éléments de

¹ Esack Farid, *Coran, mode d'emploi*, Albin Michel, Paris, 2003, p. 281.

² Voir Mustansit Mir, *Coherence in the Qur'ân, A Study of Islāhī's Concept of Naṣm in Tadabbur-I Qur'ân*, American Trust Publications, Indianapolis, 1986, p. 75 et ss.

composition, mais qui ne forment pas encore un véritable système, à supposer que système il y ait.³

Traditionnellement, les très nombreux commentaires du Coran (les *tafsîrs*) expliquent le texte verset après verset, sans tenir compte, la plupart du temps, du contexte littéraire immédiat du verset en question. Or, on sait mieux aujourd'hui le danger que représente le fait de sortir un texte de son contexte. Un chercheur musulman contemporain (Mustansir Mir) a appelé ce type d'exégèse une exégèse linéaire-atomiste : on considère les versets les uns après les autres, comme de petits atomes autonomes, qui se suivent en chaîne. Plutôt que d'expliquer un verset en tenant compte de son contexte littéraire, les commentateurs l'expliquent le plus souvent par un facteur externe au texte, ce qu'on a appelé techniquement, dans la tradition islamique, les « raisons ou occasions de la révélation » (*asbâb al-nuzûl*) : tel événement de la vie du Prophète aurait été l'occasion de la « descente » ou révélation de tel ou tel verset. La difficulté est que beaucoup de ces « occasions de la révélation » semblent factices, introduites après coup pour donner un sens à des versets plus ou moins obscurs. Or, souvent, le contexte littéraire du verset en question peut orienter vers un sens bien plus satisfaisant et significatif.

Au XX^e siècle, plusieurs commentateurs musulmans ont essayé de résoudre le problème de la fragmentation du texte, en cherchant, dans chaque sourate, sa thématique centrale, qu'ils ont appelée de divers noms : le pilier ou l'axe de la sourate. C'est là une tentative intéressante pour rendre à la sourate son unité, mais cela ne résout pas encore la question de la composition du texte.

Tournons-nous à présent vers les études occidentales. Dès ses débuts, vers le milieu du XIX^e siècle, la recherche des orientalistes occidentaux concernant le Coran a été dominée par la méthode de la critique historique, en parallèle avec les débuts de l'exégèse biblique moderne. On admettait comme un fait d'évidence la fragmentation du texte, et on cherchait à établir une histoire du texte coranique, en établissant une chronologie des différents fragments textuels qui composent les sourates, à partir des changements de style et de thématique, ou des supposées « incohérences » du texte. Cette perspective était et reste encore dominante, dans la recherche occidentale.

Ce n'est que depuis les années 1980 que quelques chercheurs (Angelika Neuwirth, Neal Robinson⁴...) ont adopté un point de vue

³ On trouvera une étude plus développée de « La question de la cohérence du Coran à travers l'histoire de l'exégèse », en appendice de mon ouvrage *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Letheilleux, Paris, 2007 (on peut trouver le livre à la librairie de l'Institut du Monde Arabe, à Paris, ou, plus facilement, par Internet, sur le site Amazon).

totale⁴ment nouveau : plutôt que de partir de l'hypothèse d'un texte composite et de se poser la question de la chronologie des fragments, ils partent de l'hypothèse d'un texte unifié et cohérent, dans sa rédaction finale et canonique, dont il faut découvrir la structure, avec l'idée que la connaissance de la structure du texte peut conduire à une juste compréhension de ce dernier.

Pour ma part, c'est en appliquant une méthode empruntée aux études bibliques que j'ai entrepris l'analyse du texte coranique selon la perspective que je viens de décrire. Je ne retracerai pas ici l'histoire de cette méthode, qui remonte au milieu du XVIII^e siècle, mais qui n'a vraiment trouvé son épanouissement qu'à la fin du XX^e siècle. Cette méthode, que les biblistes ont appelé « l'analyse rhétorique » consiste à analyser le texte selon les règles spécifiques de la rhétorique sémitique, telle qu'on la trouve dans la Bible mais aussi dans nombre d'autres textes de l'Antiquité moyen-orientale, et notamment dans le Coran⁵.

Plutôt que de vous exposer cette théorie de manière abstraite, je vais tout de suite partir d'un exemple à la fois simple et particulièrement important, puisqu'il s'agit de la sourate 1, la *Fâtiḥa*, qui est aussi la prière fondamentale des musulmans, qu'ils récitent plusieurs fois par jour et en maintes occasions.

2- ESQUISSE DE LA RHETORIQUE SEMITIQUE A PARTIR DE LA FATIḤA

Voici d'abord le texte, tel qu'on peut le lire habituellement, en continu :

[1] □ Au nom de Dieu, le Miséricordieux, le Très Miséricordieux. □ [2] □ Louange à Dieu, Seigneur des mondes. □ [3] □ Le Miséricordieux, le Très Miséricordieux, □ [4] □ Maître du Jour du jugement. □ [5] □ C'est Toi que nous adorons, et c'est Toi dont nous implorons secours. □ [6] □ Guide-nous dans la voie droite, □ [7] □ la voie de ceux que Tu as comblés de faveurs, non pas de ceux qui ont encouru la colère, ni des égarés. □

⁴ Voir Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Walter de Gruyter, Berlin/New York City, 1981. Neal Robinson, *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Georgetown University Press, Washington, 1996 (2e éd. 2003).

⁵ Le principal théoricien actuel de l'analyse rhétorique est Roland Meynet, professeur d'exégèse biblique à l'Université grégorienne, à Rome. Il a notamment publié un vaste *Traité de rhétorique biblique*, Lethielleux, Paris, 2007.

Et voici comment on peut figurer la structure du texte (en traduction plus littérale) :

— ¹ Au nom de Dieu ,	le Miséricordieux,	le Très-Miséricordieux.
= ² Louange à Dieu ,	Seigneur	des mondes,
— ³	le Miséricordieux,	le Très-Miséricordieux.
= ⁴	Maître	du Jour du Jugement.

+ ^{5a}	Toi	nous adorons
+ ^b et	Toi	nous sollicitons.

— ⁶ Guide-nous	dans la voie droite,
— ^{7a} la voie	de ceux que tu as gratifiés
= ^b non (<i>ghayr</i>)	de ceux qui ont encouru la colère
= ^c ni (<i>wa lā</i>)	des égarés.

Vous remarquez immédiatement des *répétitions* de termes (Dieu, le Miséricordieux, Toi, la voie), ou des *synonymes* (Seigneur/Maître ; les deux négations en 7b et c), qui commandent des *parallélismes*⁶. Ces parallélismes existent soit entre deux membres (1-2 ; 5a-b ; 6-7a ; 7b-c), soit, à un second niveau textuel, entre groupes de deux membres, qu'on appelle par convention des « segments » : ainsi le segment 3-4 est synonymique et partiellement identique au segment 1-2 ; le segment 6-7a, qui évoque la voie droite, est parallèle, mais antithétique du segment 7b-c, qui évoque la voie des égarés.

Mais ce n'est pas tout : entre les deux groupes extrêmes de deux segments, qu'on appelle des « morceaux », il y a aussi un parallélisme sémantique, donc à un troisième niveau textuel : le premier morceau est en effet une prière d'adoration de Dieu dans quelques-uns de ses plus beaux noms, alors que le dernier morceau est une prière de demande. Nous avons là deux morceaux sémantiquement complémentaires, l'adoration et la demande constituant les deux formes essentielles de la prière. Or, c'est précisément ce qu'exprime le petit segment central : « C'est toi que nous adorons, et c'est toi que nous sollicitons ». Ce segment central fait parfaitement transition entre les deux morceaux extrêmes, puisque le premier membre renvoie à ce qui précède, et le second à ce qui suit. On dira donc que l'ensemble de la sourate présente une forme concentrique ou « en cercle » : deux morceaux parallèles complémentaires sont reliés par un segment central qui en spécifie le

⁶ En réponse à une question qui m'a été posée après la conférence, je précise qu'en rhétorique sémitique le parallélisme ne signifie pas une correspondance rythmique ou syllabique rigoureuse entre deux versets, telle qu'elle existe entre les vers de la poésie classique, grecque, latine ou occidentale en général. Il s'agit de correspondances *sémantiques* par synonymie, antithèse ou complémentarité entre des membres de forme plus libre que ceux de nos poésies classiques.

sens. Cette forme, que l'on peut schématiser par A/x/A' est extrêmement fréquente, dans le Coran. Elle se présente le plus souvent dans des formes plus complexes telles que ABC/x/C'B'A' : nous en verrons des exemples plus loin.

On tirera de l'exemple de la *Fâtiḥa* deux conclusions :

- 1- Le texte coranique est construit sur la base du principe de *symétrie*, laquelle peut prendre la forme du *parallélisme* (symétrique, antithétique ou complémentaire) ou du *concentrisme* (quand un centre vient s'insérer entre les deux éléments d'un parallélisme).
- 2- Le texte est composé selon plusieurs niveaux textuels (membres, segments, morceaux, ensemble de la sourate) et chaque niveau est construit selon l'une ou l'autre forme de symétrie.

La structure de ce texte est parfaitement claire, et son sens ne pose apparemment pas de problème particulier.

Pourtant, vous avez probablement déjà entendu que les deux derniers membres désigneraient les juifs dans « ceux qui ont encouru ta colère » et les chrétiens dans « les égarés ». C'est une interprétation très répandue, que l'on trouve dans la plupart des commentaires, et notamment les commentaires les plus populaires, comme celui d'Ibn Kathîr (m. 1373). Que faut-il en penser ?

La première raison pour rejeter cette interprétation est que rien, dans le reste du texte de la sourate (c'est-à-dire dans le contexte littéraire immédiat de ces deux versets) ne fait la moindre allusion aux juifs ou aux chrétiens. De plus, la *Fâtiḥa* étant la première sourate du Coran, son « Ouverture », il n'a pas encore été question ni des juifs ni des chrétiens. Et si l'on consulte le contexte plus large, c'est-à-dire, toute la suite du texte coranique, on constate que les deux expressions en question se retrouvent fréquemment ailleurs, mais pour désigner toutes sortes d'individus, et pas seulement des juifs ou des chrétiens incrédules⁷. Tout indique donc une interprétation idéologique tendancieuse, sans fondement dans le texte, mais malheureusement largement popularisée. D'ailleurs, certains commentateurs parmi les plus grands, comme Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 1210) la rejettent explicitement et ne voient dans ces termes de la *Fâtiḥa* pas autre chose qu'une condamnation des pécheurs et des incrédules, en général.

Ceci m'amène à aborder, toujours à propos de la *Fâtiḥa*, un autre aspect du contexte. On a vu jusqu'à présent que le contexte signifie, en rhétorique sémitique, la structure complexe de symétries dans laquelle

⁷ Voir le commentaire de la *Fâtiḥa* par de Theodor Khoury, dans sa trad. allemande du Coran : *Der Koran*, Gütersloher Verlagshaus, 1990, I, pp. 157-58.

s'insère un verset. Mais il arrive que le texte du Coran soit à mettre aussi en relation, ou en « résonance » avec d'autres textes, antérieurs, et notamment la Bible. Le Coran lui-même se situe à maintes reprises dans la suite des Écritures antérieures, Torah, Évangile ou autres (*al-suhuf al-ulâ*). Cela signifie qu'on ne peut vraiment comprendre toutes les nuances du texte coranique, que si on le met en rapport avec tel texte biblique (ou autre) auquel il fait implicitement (et parfois explicitement) allusion. Le chercheur pakistanais Mustansir Mir, que j'ai déjà cité plus haut, a fait une communication l'an dernier dans un colloque à Londres, intitulé : « Lire le Coran avec la Bible en tête ». Il y déplorait le fait que la plupart des musulmans, y compris les commentateurs du Coran, ignorent la Bible, en sorte qu'ils ne peuvent percevoir tout ce jeu subtil d'allusions, qui, pourtant éclaire le sens du texte.

Or, la fin de la *Fâtiha*, pour un lecteur de la Bible, évoque immanquablement le thème des deux voies, thème classique de la sagesse antique, que l'on retrouve à plusieurs endroits dans la Bible (dans le Deutéronome, notamment), et particulièrement dans le Psaume 1, qui, à l'instar de la *Fâtiha*, est un texte d'introduction d'un vaste ensemble de prières de diverses longueurs, à savoir le Psautier, bien connu du Coran lui-même (il en parle à plusieurs reprises et cite au moins un verset de psaume : « Nous avons écrit dans le *Zabûr* (le Psautier) que Nos serviteurs pieux auraient la terre en héritage », S. 21,105, citation presque littérale de Ps 37,29).

Voici le texte du Psaume 1, présenté selon sa structure.

A	– ¹ Heureux L'HOMME
	– qui ne marche pas dans le conseil des MÉCHANTS
	= et dans la voie des PECHEURS ne se tient ,
	= et dans le cercle des MOQUEURS ne s'assied ,
	+ ² mais mets dans la Loi du SEIGNEUR son plaisir,
	+ et dans sa Loi murmure jour et nuit.

B	= ³ Et il est comme un arbre
	= planté sur les bords des eaux ;
	+ qui donne son fruit en son temps
	+ et son feuillage ne flétrit.

X Et tout ce qu'il fait réussit . ⁴ Il n'en est pas ainsi des méchants.

B'	= Mais comme la bale
	= que chasse le vent ,

A'	– ⁵ c'est ainsi que ne se dresseront les MÉCHANTS dans le jugement ,
	– et les PECHEURS dans l'assemblée des JUSTES .
	+ ⁶ car il connaît, le SEIGNEUR, la voie des JUSTES
	+ et la voie des MÉCHANTS S'ÉGARE .

Sans entrer dans tous les détails, vous voyez que ce texte est également construit sur un ensemble de parallélismes, mais plus complexes que ceux de la *Fâtiḥa*, le texte étant plus long. Le psaume entier forme un concentrisme de forme AB/x/B'A'. Le centre relie clairement les deux versants antithétiques : le premier membre est la conclusion de la première partie, le deuxième introduit la suite. Je souligne ici seulement l'antithèse entre « la voie des pécheurs » et « la voie des justes », et le terme final qui est tout à fait voisin de celui qui clôture la *Fâtiḥa* « la voie des méchants s'égare ».

Et voici un tableau comparatif qui souligne les convergences, toutes concentrées, dans la *Fâtiha*, dans les deux derniers versets (6-7).

Sourate 1, al-Fâtiha	Psaume 1
– ¹ Au nom de Dieu, le Miséricordieux, le Très-Miséricordieux. = ² Louange à Dieu, Seigneur des mondes, – ³ le Miséricordieux, le Très-Miséricordieux. = ⁴ Maître du Jour du Jugement. ----- + ^{5a} Toi nous adorons + ^b et Toi nous sollicitons. ----- – ⁶ Guide-nous dans la voie droite, – ^{7a} la voie de ceux que tu as gratifiés = ^b non de ceux qui ont encouru la colère = ^c ni des EGARES.	– ¹ Heureux l'homme – qui ne marche pas dans le conseil des méchants = et dans la voie des pécheurs ne se tient, = et dans le cercle des moqueurs ne s'assied, + ² mais mets dans la Loi du Seigneur son plaisir, + et dans sa Loi murmure jour et nuit. = ³ Et il est comme un arbre = planté sur les bords des eaux ; + qui donne son fruit en son temps + et son feuillage ne flétrit. ----- – Et tout ce qu'il fait réussit. – ⁴ Il n'en est pas ainsi des méchants ----- = Mais comme la bale = que chasse le vent, – ⁵ c'est ainsi que ne se dresseront les méchants dans le jugement , – et les pécheurs dans l'assemblée des justes. + ⁶ car il connaît, le Seigneur, la voie des justes + et la voie des méchants S'EGARE.

Dans l'exégèse biblique, nul n'a jamais éprouvé le besoin d'identifier nommément qui sont ces pécheurs ou ces méchants. L'important, c'est que tout homme sache qu'il doit faire son choix entre deux voies : celle du salut empruntée par les justes, ou celle de la perdition, empruntée par les méchants. C'est cela que toute la suite du psautier va expliciter, comme, dans le Coran, c'est aussi toute la suite du texte qui explicite le contenu des deux voies décrites dans la *Fâtiha*. Voilà, je crois, encore une manière de neutraliser l'interprétation populaire et idéologique de la *Fâtiha*, pour rejoindre un sens bien plus profond et universel.

On voit que ce qui est en cause ici, ce n'est pas le texte du Coran, et encore moins la foi musulmane, mais certaines interprétations tout à fait gratuites qui n'ont aucun fondement dans le texte, ni en son contexte interne ni en son contexte externe.

Un deuxième exemple, celui de la sourate 12, la sourate Joseph, va nous aider à préciser d'autres aspects de l'étude du texte en lien avec son contexte, interne et externe.

3- LA SOURATE 12, « JOSEPH »

La sourate Joseph est la seule sourate qui reprenne un récit entier de l'AT, en continu, bien qu'elle le fasse de manière schématique, à la manière de tous les autres récits coraniques. L'histoire de Joseph occupe 111 versets coraniques, alors qu'elle couvre les 13 derniers chapitres du livre de la Genèse. L'analyse rhétorique⁸ fait apparaître une composition de la sourate en douze séquences disposées de manière spéculaire. Cette *composition en miroir* illustre la troisième figure de composition utilisée en rhétorique sémitique, à côté du parallélisme et du concentrisme, que nous avons déjà rencontrés. Elle ne se différencie du concentrisme que par l'absence de centre.

S. 12

A Prologue	1-3
B Vision de Joseph	4-7
C Démêlés de Joseph avec ses frères : ruse des frères contre Joseph	8-18
D Promotion relative de Joseph	19-22
E Tentative de séduction de Joseph par la femme	23-34
F Joseph en prison, interprète des visions des deux prisonniers, et prophète du monothéisme	35-42
F' Joseph en prison, interprète de la vision du roi	43-49
E' Dénouement de la séduction de la femme : Joseph réhabilité	50-53
D' Promotion définitive de Joseph	54-57
C' Démêlés de Joseph avec ses frères : ruse de Joseph envers ses frères	58-98
B' Accomplissement de la vision de Joseph	99-101
A' Épilogue	102-111

À la pointe extrême du premier versant, donc au quasi-centre de la composition spéculaire, figure un épisode qu'on ne trouve pas dans le récit parallèle de la Bible. On se souvient que Joseph, quand il se retrouve en prison, est sollicité par ses deux codétenus pour interpréter leurs songes. Or, avant de leur donner son interprétation, Joseph leur adresse

⁸ On trouvera l'analyse détaillée du texte de la sourate « Joseph » dans M. Cuypers, « Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse de la sourate 'Joseph' et de quelques sourates brèves », dans *MIDÉO (Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales)* 22, 1995, pp. 134-191.

un petit sermon monothéiste, typiquement coranique, les invitant à se détourner des idoles pour embrasser la vraie foi au Dieu unique (v. 37b - 40).

- ^{37a} J’ai abandonné **LA RELIGION D’UN PEUPLE QUI NE CROIT PAS EN DIEU**
- ^b et qui mécroit en l’au-delà
- ^{38a} Et j’ai suivi la religion de mes pères, Abraham, Isaac et Jacob.
- + ^b *Il ne nous convient pas d’associer à Dieu quoi que ce soit.*
- = ^c **CELA** est **UNE FAVEUR DE DIEU** pour nous et pour les hommes.
- * ^d **MAIS LA PLUPART DES HOMMES NE SONT PAS RECONNAISSANTS.**

- * ^{39 a} Ô mes deux compagnons de prison,
- * ^b **DES MAITRES EPARS** sont-ils mieux
- * ^c que **LE DIEU UNIQUE**, dominateur ?

- ^{40a} Vous n’adorez, en dehors de lui, que des *noms*
- ^b dont vous les avez *nommés*, vous et vos pères.
- = ^c *Dieu* n’a fait descendre par eux aucun pouvoir.
- = ^d Oui, la décision n’appartient qu’à *Dieu*.
- + ^e *Il a ordonné que vous n’adoriez que Lui.*
- = ^f **CELA** est **LA RELIGION DROITE.**
- * ^c **MAIS LA PLUPART DES HOMMES POINT NE SAVENT.**

Une antithèse délimite toute la partie : « la religion d’un peuple qui ne croit pas en Dieu » (37a) // « la religion droite » (40f).

Les derniers segments de chacun des morceaux extrêmes sont fortement symétriques : les premiers membres 38b et 40e ordonnent tous deux le culte au Dieu unique ; 38c et 40f commencent par le pronom « cela », suivi de synonymes : la « faveur de Dieu (pour les hommes et pour nous) », n’est autre que celle du don de la « religion droite » ; 38d et 40g sont des clauses presque identiques, condamnant la plupart des hommes pour leur incroyance.

Ces deux morceaux extrêmes peuvent très bien se lire à la suite. Ils sont complémentaires : dans le premier, Joseph raconte son itinéraire spirituel, et dans le dernier, il engage ses compagnons de prison à en faire autant. Mais le fil du discours est interrompu par un petit morceau central, qui a plusieurs traits remarquables :

- 1- C’est une question. Or le centre de constructions concentriques, en rhétorique sémitique, est souvent occupé par une question, invitant le lecteur/auditeur à la réflexion et à la prise de position.

- 2- Cette question, ici, porte sur l'essentiel du credo musulman : que vaut-il mieux, des dieux multiples ou le Dieu unique ?

Dans la rhétorique sémitique, le centre a presque toujours une importance particulière, comme clef de compréhension et d'interprétation de l'ensemble du texte dont il est le centre.

Le récit biblique de Joseph est focalisé sur le problème de la relation fraternelle : au début du livre de la Genèse, le récit du premier meurtre, de Caïn, illustre la rupture du lien fraternel par la jalousie ; en fin du livre est proposé un récit qui illustre au contraire l'« invention de la fraternité » (selon le beau titre d'un livre de l'exégète belge André Wénin sur le récit de Joseph⁹), l'invention de la fraternité par le pardon et la réconciliation. Cet aspect n'est pas absent du récit coranique, mais il n'est pas premier : la centralité du discours monothéiste de Joseph fait de ce dernier un prophète du monothéisme, préfiguration du prophète Muhammad.

Cet exemple m'amène à dire quelques mots sur la relation entre le Coran et la Bible, telle que je la vois, avec d'autres chercheurs contemporains. Dans toute une littérature plus ou moins polémique, il est répété que le Coran copie la Bible, ou est influencé par elle, ou lui emprunte ceci ou cela, en sous-entendant que le Coran n'est qu'un mauvais plagiat de la Bible. J'ai dit plus haut que beaucoup de passages du Coran sont effectivement difficilement compréhensibles, dans toute leur richesse, si on ne les met pas en rapport avec le texte de la Bible auquel ils se réfèrent plus ou moins implicitement. Ce faisant, le Coran ne fait en réalité pas autre chose que ce que les différents livres qui composent la Bible pratiquent également : ils *relisent* les livres antérieurs, mais en réorientant des données anciennes en fonction de leur propre théologie. Pensons au récit du passage de la mer Rouge, au livre de l'Exode : ce récit traverse toute la Bible, mais en se transformant : Isaïe l'utilise pour annoncer le retour de l'Exil, et le NT pour exprimer le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus, et aussi le baptême chrétien. Le NT ne cesse de relire et de réinterpréter l'AT. Or, dans ces relectures il faut toujours être aussi attentifs aux ressemblances qu'aux dissemblances. Ainsi, lorsque le Coran reprend des données bibliques, il faut être aussi attentif aux similitudes qu'aux dissimilitudes. Les premières manifestent l'ancrage du Coran dans la tradition biblique, les dernières manifestent comment le Coran réinterprète ces données en fonction de sa propre théologie. L'exemple de la sourate Joseph est à ce titre tout à fait clair : dans le Coran, Joseph devient un prophète du monothéisme, ce qu'il n'est nullement dans la Bible.

⁹ André Wénin, *Joseph ou l'invention de la fraternité : Lecture narrative et anthropologique de la Genèse 37-50*, éditions Lessius, Bruxelles, 2005.

4- LES VERSETS 5,48 ET 5,69

La sourate 5, *La Table servie*, que j'ai analysée en détail dans mon livre *Le Festin*, présente un certain nombre de versets centraux surprenants, qui semblent parfois en contradiction avec les versets qui les encadrent, dans une même structure d'ensemble. Ces versets centraux se présentent comme des principes universels, marqués par l'ouverture et la tolérance, contrastant avec les versets périphériques, souvent plus rigoureux, en matière légale, ou plus intolérants, en matière religieuse. Il y a là un paradoxe, pour lequel je crois que la rhétorique sémitique peut donner un éclairage. Je veux en présenter ici seulement deux, mais ce sont deux versets qui ont une grande importance dans les rapports entre islam, judaïsme et christianisme. Le premier est d'ailleurs souvent cité dans les rencontres interreligieuses. Le voici, inséré dans la structure dont il est le centre (5,48-49).

S. 5,48

^{48a} Et **NOUS AVONS FAIT DESCENDRE VERS TOI L'ÉCRITURE** avec vérité, ^b confirmant ce qui était avant elle de l'Écriture, ^c et la préservant.

^d **JUGE DONC ENTRE EUX, SELON CE QU'A FAIT DESCENDRE DIEU ^e ET NE SUIS PAS LEURS PASSIONS,** ^f loin de ce qui t'est parvenu de la vérité.

+^{48g} Pour chacun de vous *nous avons fait* **une voie et un chemin,**
= ^h et si **DIEU** avait voulu, *il vous aurait fait* une communauté unique.

- ⁱ Mais il vous éprouve dans ce qu'il vous a donné :
- ^j surpassez-vous dans les bonnes œuvres.

= ^k Vers **DIEU** est votre retour à tous :

+ ^l il vous informera de **ce en quoi vous divergiez.**

^{49a} Et **QUE TU JUGES ENTRE EUX SELON CE QU'A FAIT DESCENDRE DIEU, ^b ET NE SUIS PAS LEURS PASSIONS.** ^c Et méfie-toi d'eux, qu'ils ne te tentent [de t'éloigner] ^d d'une partie de **CE QU'A FAIT DESCENDRE DIEU VERS TOI.** ^e Et s'ils tournent le dos, ^f sache que Dieu veut seulement les frapper pour certains de leurs péchés : ^h certes, beaucoup de gens sont pervers.

^{50a} Est-ce donc le jugement du [temps de] l'Ignorance qu'ils désirent ? ^b Quel jugement est meilleur que celui de Dieu, ^c pour un peuple qui croit-fermement ?

Les parties extrêmes du passage (48a-f et 49-50) évoquent un problème historique très circonstanciel : la manière dont le Prophète doit exercer sa juridiction sur les gens du Livre (juifs et chrétiens), qui vivent dans la cité musulmane naissante.

La partie centrale (48g-l), au contraire, donne un éclairage théologique et eschatologique universel sur la pluralité religieuse. Celle-ci a son origine dans l'insondable volonté divine (g-h) et son sens ne nous sera révélé qu'après notre retour vers Dieu (k-l). En attendant, dans l'ici-bas, nous la vivons comme une épreuve venant de Dieu (i), face à laquelle nous n'avons pas d'autre réponse à donner qu'une émulation mutuelle pour le bien (i-j). L'importance et l'actualité de ce verset n'ont pas besoin d'être soulignés. Il est remarquable que ce principe théologique transhistorique occupe le centre du passage. Il est évidemment destiné à éclairer et relativiser (mettre en relation avec lui) les instructions données au Prophète dans les circonstances particulières qui étaient les siennes au moment de la fondation de la communauté musulmane. La structure du texte invite donc à distinguer nettement deux plans sémantiques : celui d'un principe universel permanent, au centre, et celui de considérations historiques et contingentes, dans la périphérie.

L'intellectuel réformiste Fazlur Rahman (m. 1988) voit dans le verset central la réponse finale donnée par le Coran au problème d'un monde multiconfessionnel. « La valeur positive des différentes religions et communautés réside donc dans le fait qu'elles puissent rivaliser entre elles en bonté [“Surpassez-vous dans les bonnes œuvres”]¹⁰. » L'analyse rhétorique de ce texte justifie tout à fait une telle interprétation.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, Biblioteca Islamica, Minneapolis-Chicago, 1980, p. 167.

S. 5,69

^{65a} Si LES GENS DE L'ÉCRITURE avaient cru et avaient été pieux ^b nous aurions effacé d'eux leurs mauvaises-actions, ^c et nous les aurions introduits dans les jardins du délice. ^{66a} Et s'ils s'étaient conformés à la Torah et l'Évangile ^b et à ce qui a été DESCENDU VERS EUX de la part de leur Seigneur, ^c ils auraient mangé de ce qui est au-dessus d'eux et de ce qui est sous leurs pieds. ^d Il y a parmi eux UNE COMMUNAUTÉ MODÉRÉE, ^e mais [pour] BEAUCOUP PARMI EUX est mauvais CE QU'ILS FONT !

^{67a} Prophète, communique ce qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur ! ^b Et si tu ne le faisais pas, ^c tu ne communiquerais pas son message. ^d Et Dieu te protégera des hommes. ^e Certes, Dieu ne guide pas les gens incrédules. ^{68a} Dis : « Ô gens de l'Écriture, vous ne vous appuyez sur rien ^b tant que vous ne vous conformez pas à la Torah et l'Évangile ^c et à ce qui a été DESCENDU VERS VOUS de la part de votre Seigneur. ^d Et certainement, ce qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur fait croître BEAUCOUP PARMI EUX, ^f en rébellion et en incrédulité. ^g Et ne te tourmente pas pour les gens incrédules.

– ^{69a} Certes, ceux qui	croient,
– ^b et ceux qui	pratiquent-le-judaïsme et les sabéens et les chrétiens,
= ^c quiconque	croit en Dieu et au dernier Jour,
= ^d et	fait œuvre bonne,
+ ^e il n'y a pas de crainte sur eux,	
+ ^f et ils ne seront pas affligés.	

^{70a} Certes, nous avons reçu l'alliance des FILS D'ISRAËL, ^b et nous avons ENVOYE VERS EUX des envoyés. ^c Chaque fois que LEUR EST VENU un envoyé ^d avec ce que ne désiraient pas leurs âmes, ^e certains ils ont traité de menteurs, ^f et certains ils tuent.

^{71a} Ils comptaient qu'il n'y aurait pas d'épreuve, ^b et ils sont devenus aveugles et sourds. ^c Ensuite, Dieu est REVENU VERS EUX. ^d Ensuite, sont devenus aveugles et sourds BEAUCOUP PARMI EUX. ^e Mais Dieu est clairvoyant sur CE QU'ILS FONT.

Je ne puis ici étudier dans le détail ce texte important ainsi que le verset 2,62 qui reprend textuellement le verset 5,69. Je renvoie pour cela à mon livre *Le Festin* : j'y consacre plusieurs pages.

Je fais seulement remarquer que les deux parties extrêmes qui se répondent et se font suite, sont aussi d'un tout autre ton que la partie centrale qui interrompt la suite des idées. La déclaration du verset 69 est ici encore de l'ordre du principe théologique, transhistorique, accordant l'accès au salut aux juifs et aux chrétiens, alors que les parties qui l'encadrent font allusion à des situations ou des attitudes particulières, inscrites dans la contingence de l'histoire (marquées en rose dans le tableau ci-dessus) : « Si les gens de l'Écriture avaient cru..., s'ils s'étaient conformés à la Torah et l'Évangile..., pour beaucoup parmi eux est

mauvais ce qu'ils font... », le Coran attise la rébellion et l'incrédulité de beaucoup d'entre eux, ils traitent de menteurs les prophètes et en tuent certains, etc.

La centralité du verset 69 indique son importance. C'est un principe théologique destiné à éclairer la contingence des faits rapportés dans les versets qui l'encadrent.

Les commentateurs musulmans ont été embarrassés pour interpréter ce verset. Certains (comme Ibn Kathîr) l'ont considéré comme abrogé par d'autres versets qui ne semblent accorder le salut qu'aux musulmans¹¹. Le réformiste pakistanais Fazlur Rahman écrit, de son côté : « Dans ces deux versets [2,62 ; 5,69] la vaste majorité des commentateurs musulmans s'efforce en vain d'éviter de devoir admettre le sens obvie : que ceux — appartenant à n'importe quelle portion de l'humanité — qui croient en Dieu et au dernier jour et font œuvres bonnes sont sauvés¹². »

La rhétorique sémitique confirme ici encore une telle position, car c'est à la lumière des versets centraux que les autres versets doivent être compris, et non l'inverse.

L'interprétation d'Ibn Kathîr comme quoi les versets 2,62 et 5,69 seraient abrogés, m'invite à commenter rapidement la méthode de l'abrogation, dans le Coran. Pour résoudre les différences, voire les contradictions entre certains versets, les juristes ont élaboré une méthode d'exégèse qui consiste à considérer certains versets coraniques comme abrogés (c.à.d. invalidés) par d'autres, ces derniers (versets abrogeants) étant évidemment considérés comme chronologiquement postérieurs aux premiers (versets abrogés). Cette méthode est notamment utilisée aujourd'hui par les fondamentalistes musulmans pour considérer que les versets invitant à combattre les non-musulmans, dans la sourate 9 (notamment le « verset du glaive », v. 29¹³), abrogent les versets plus tolérants à leur égard, dont plusieurs versets de la sourate 5. C'est pourquoi ils déclarent que la sourate 9 est nécessairement postérieure à la sourate 5, alors qu'une analyse attentive de la sourate 5 montre qu'elle se présente comme un texte testament, achevant la prédication muhammadienne.

¹¹ Comme le v. 3,85 : « Et quiconque désire une religion autre que l'islam, ce ne sera pas reçu de lui, et il sera, dans l'au-delà, parmi les perdants ».

¹² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, p. 166.

¹³ « Combattez : ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour dernier, ceux qui ne déclarent pas illicite ce que Dieu et son Prophète ont déclaré illicite, ceux qui, parmi les gens du Livre, ne pratiquent pas la vraie Religion. Combattez-les jusqu'à ce qu'ils payent directement le tribut après s'être humiliés » (trad. D. Masson).

Le système de l'abrogation est fondé essentiellement sur une interprétation du verset 106 de la sourate 2, qui dit ceci :

« Dès que nous abrogeons un verset ou le faisons oublier nous en apportons un meilleur que lui ou un semblable à lui. » (2,106).

Or, tout le contexte de ce verset ne fait aucune allusion à une quelconque contradiction entre versets coraniques. Ce verset fait partie d'une longue polémique avec les juifs qui reprochaient au Prophète de prétendre avoir reçu une nouvelle révélation alors qu'il ne fait pas partie du peuple juif, le seul élu, et de citer des versets de la Torah, tout en les modifiant. Ce que Dieu déclare dans ce verset 106 c'est qu'il peut abroger ou faire oublier des versets de la Torah, car il en apportera de meilleurs, c'est-à-dire ceux du Coran. Plusieurs commentateurs modernes du XIXe et du XXe siècles (Sayyed Ahmad Khan, Abdullah Yusuf Ali, Muhammad Asad, et même Mawdudi !) ont reconnu l'erreur d'interprétation classique du verset 2,106, mais en vain : l'interprétation traditionnelle reste largement en vigueur. Celle-ci résulte directement du procédé de l'exégèse classique, que j'ai dénoncé au départ et qui consiste à interpréter un verset de manière isolée, sans tenir compte de son contexte littéraire immédiat.

Si le système de l'abrogation doit, à mon sens du moins, être abandonné comme méthode exégétique du Coran, la question des contradictions entre certains versets demeure. Or, comme nous l'avons vu, l'analyse rhétorique permet de distinguer dans le texte différents niveaux sémantiques, dans lesquels les centres ont une portée plus universelle et transhistorique, que les versets qui les encadrent, lesquels ont une portée plus circonstancielle. Ceux-ci ne doivent pas être « abrogés », mais compris dans le cadre historique de la fondation de la communauté musulmane, sans leur donner une portée absolue et permanente. Je rejoins ici l'opinion de feu le professeur Nasr Abou Zeid (m. 2010), que l'on pourrait considérer comme son testament intellectuel :

« La confusion entre ce qui est daté, dont la pertinence est liée à un événement historique bien précis, et ce qui est stable et permanent dans les textes religieux mène toujours à des aberrations ¹⁴. »

¹⁴ Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, Sindbad – Actes Sud, 1999, p. 72.

Conclusion

À la lumière de la rhétorique sémitique, on comprend mieux pourquoi le texte du Coran, comme certains textes de la Bible, paraissent incohérents, quand on les lit selon une lecture linéaire, comme nous en avons l'habitude. Les constructions en concentrisme, ou en miroir, qui sont pratiquement la règle générale des niveaux textuels supérieurs, exposent les idées selon un ordre plus géométrique que linéaire, avec de constantes discontinuités, des retours en arrière, des répétitions, et un centre qui souvent introduit brusquement une idée nouvelle, sinon franchement contradictoire.

Si Voltaire, dans son *Dictionnaire de philosophie*, déclare que le Coran « est une rhapsodie sans liaison, sans ordre, sans art », c'est tout simplement parce qu'il ne connaissait pas le code littéraire selon lequel le Coran est composé. Un code en réalité très élaboré, voire sophistiqué.

Cette forme littéraire assurément étrange pour nous, semble avoir été très répandue dans le monde sémitique ancien. L'anthropologue britannique Mary Douglas (m. 2007), dans une étude sur les compositions en cercles, s'interroge sur les raisons d'une composition aussi compliquée¹⁵. Elle avance l'idée que c'était, de la part des scribes de l'Antiquité, une manière de montrer leur habileté littéraire, en rivalisant de subtilité dans la composition des textes.

La recherche n'est pas encore assez poussée pour connaître avec quelque précision les limites historiques et géographiques de ces procédés littéraires. Il semble en tout cas qu'ils aient été pratiqués durant plus de deux millénaires au Proche-Orient¹⁶.

Le Coran, s'adressant à un auditoire de l'Antiquité sémitique tardive, il n'y a rien d'étonnant qu'il ait adopté la manière d'écrire qui était encore en usage dans ce milieu. Tout comme il s'exprime dans la langue arabe de son auditoire, il s'exprime aussi dans une rhétorique conforme aux règles du discours sémitique, comme le faisait la Bible avant lui.

¹⁵ Mary Douglas, *Thinking in Circles*, Yale University Press, New Haven and London, 2007, p. 29.

¹⁶ Voir, outre l'ouvrage de M. Douglas (note 15), Roland Meynet *Traité de rhétorique biblique*, pp. 643-44 ; Laëtitia Coilliot, Michel Cuypers, Yvan Koenig, « La composition rhétorique de trois textes pharaoniques », *BIFAO (Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale)* 109, Le Caire, 2009, pp. 23-59 ; M. Cuypers, « Plainte de Ramsès II à Amon, et réponse d'Amon » à paraître dans R. Meynet et J. Oniszcuk, *Retorica Biblica e Semitica* 2, Centro editoriale dehoniano, Bologna, 2011.

Le premier traité de soufisme

par le dr. Denis Gril

Le soufisme est un aspect de la sagesse éternelle, universelle, et à ce titre il existerait depuis Adam. D'un point de vue historique, il s'est incarné dans le corps de la religion islamique, née en Arabie au VII^e siècle. On peut donc le définir comme la dimension intérieure, spirituelle de l'islam. Dans le Coran (57 : 3), Dieu est présenté comme étant à la fois l'Extérieur et l'Intérieur, l'Apparent et le Caché. Or, pour les soufis, la création est à l'image de Dieu. Derrière le monde des apparences, des formes, du dogme et de la Loi, il y a donc une réalité intérieure (Haqîqa) qui est son vrai fondement, et lui donne sens. C'est cette réalité que tend à percevoir le soufi, en partant de la norme extérieure, périphérique, la Sharî'a, et en cheminant sur la Voie initiatique (Tarîqa), laquelle relie l'apparence à l'essence, l'écorce au noyau. Ce processus introspectif est tracé dans le Coran (51 : 20) : « Sur terre il y a des signes pour ceux sont dotés d'une vision sûre. Et en vous-mêmes, ne voyez-vous pas ? ».

L'accès aux réalités spirituelles, à Dieu « seul Réel » (al-Haqq, nom majeur de Dieu en islam), a pour préalable la perte de nos illusions concernant le monde et notre propre ego. Il se concrétise par l'inspiration et le « dévoilement », qui n'oblitérent pas la raison mais la transcendent. L'inspiration est héritière de la révélation prophétique : elle peut échoir à un être simple, étranger aux élaborations des théologiens. Quant au dévoilement, il permet de soulever les voiles que le monde sensible jette sur l'homme, et dissipe le doute associé aux sciences spéculatives.

Les soufis ont assigné plusieurs buts à leur discipline. Ils s'accordent sur la nécessité de purifier l'âme, afin de se faire transparents à Dieu et d'acquérir les « nobles vertus » du Prophète : « Tu es certes doté d'un caractère sublime », dit le Coran à son adresse (68 : 4). Pour la plupart des soufis, la purification n'est qu'un moyen : il faut connaître Dieu, afin de mieux L'adorer. Or, on ne peut connaître Dieu tant que l'ego s'interpose entre Lui et la conscience humaine : c'est en s'éteignant en Dieu (al-fanâ') que l'initié réalise que Lui seul est. La profession de foi de l'islam n'affirme-t-elle pas qu'« il n'y a de dieu que Dieu » ? Pour les soufis, cette formule signifie : « Il n'y a que Dieu qui soit », car le créé, le contingent s'efface nécessairement devant l'Absolu. L'initié, immergé dans la Présence, ne voit alors rien en dehors de Dieu, mais une fois de retour parmi les hommes, il lui faut « subsister » en Dieu (baqâ'), c'est-à-dire voir Dieu en tout être, en toute chose manifestée, ce qui est plus difficile... Le soufi ne rejette donc

pas le monde. « Les êtres n'ont pas été créés pour que tu les voies, mais pour que tu voies leur Seigneur en eux », dit un soufi. Le Coran incite l'homme à maintes reprises à décrypter les « signes » (âyat), à connaître Dieu en contemplant Sa manifestation : « Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils voient que c'est le Réel [Dieu] » (41 : 53).

Le Coran énonce la suprématie de l'Esprit sur la Loi :

Dans la sourate 18 (versets 65-82), Khadir, personnage énigmatique, initiateur des prophètes et des saints, met à l'épreuve Moïse par trois fois, en accomplissant des actes qui contreviennent en apparence à la Loi. Moïse se place sous son obédience, mais il se montre vite impatient et révolté car il s'en tient aux normes extérieures de la Loi. Khadir, quant à lui, juge selon la réalité profonde des choses : il explique à Moïse le bien-fondé de ses actes, puis le laisse là. Ainsi le Coran indique-t-il la supériorité de la science intérieure, inspirée, sur les données religieuses destinées à régir le monde des formes.

Le soufisme au quotidien

Le parcours de la Voie comporte trop de tribulations et de périls pour être accompli sans l'aide d'une personne expérimentée. « Qui n'a pas de guide a Satan pour guide », disait un soufi ancien. La pratique du soufisme ne peut donc se concevoir sans la relation initiatique qui unit le cheikh à son disciple, laquelle est à l'image de celle qu'entretenait le Prophète avec ses Compagnons.

Diverses méthodes existent pour conduire l'aspirant à la réalisation spirituelle. La retraite (khalwa), par exemple, durait quarante jours ou davantage, mais elle s'effectue désormais sur trois jours. Le maître ou son représentant doit contrôler le reclus, car les exercices intenses auxquels se livre celui-ci peuvent être périlleux pour le psychisme. Le support spirituel majeur reste sans conteste la pratique du dhikr, terme arabe signifiant à la fois le souvenir et l'invocation de Dieu. En maintes occurrences, le Coran fait du dhikr la meilleure thérapie spirituelle et la plus haute forme d'adoration (29 : 45 ; 13 : 28...). Seul le dhikr en effet permet de lutter contre l'amnésie qui atteint l'homme, oublieux du Pacte (mîthâq) scellé avec Dieu dans la pré-éternité. Les formules de l'invocation sont Lâ ilâha illâ Llâh (« il n'y a de divinité que Dieu ») ou tel Nom divin (yâ Hayy / « Ô Vivant »...), et le « Nom de majesté », Allâh, qui synthétise tous les autres. Le dhikr peut se pratiquer seul ou en groupe, à voix basse

ou à haute voix. Les séances collectives de dhikr peuvent réunir plusieurs milliers de personnes. Une “danse” spirituelle accompagne alors les mouvements de l’âme, la plus connue en Occident étant la danse giratoire des Derviches tourneurs, qui symbolise la rotation des planètes autour du soleil.

Pour le soufi, la musique qu’il entend ici-bas est comme un écho du Verbe divin et de la musique céleste. Pensons à la flûte de roseau (ney) tant prisée par Rûmî (m. 1273), le grand poète fondateur des Derviches tourneurs, car elle lui rappelait avec nostalgie l’état d’union primordial. Les séances collectives de musique spirituelle (samâ’) étaient très répandues en terre d’islam. Les poèmes mystiques y étaient chantés avec ou sans instruments et provoquaient l’extase, jusque chez les oulémas et muftis qui assistaient. De nos jours, le chant et la musique restent des supports spirituels au sein des milieux confrériques, et des ensembles de musique soufie se produisent dans le monde entier. La sainteté au féminin.

Au cours des siècles, les femmes se sont souvent portées vers la mystique, où elles pouvaient trouver un espace de liberté. Pour Ibn ‘Arabî, la contemplation de Dieu dans la femme est plus parfaite que dans tout autre support de la manifestation universelle. La réalisation spirituelle n’est donc pas liée au sexe : les femmes ont accès à tous les degrés de la sainteté, et Râbi’a ‘Adawiyya (m. 801) fut appelée le « diadème des hommes de Dieu ». Marie (Maryam), à laquelle est consacrée la belle sourate 19 du Coran, est leur modèle. C’est pourquoi elles peuvent, toujours selon Ibn ‘Arabî, diriger la prière. De nos jours, des femmes en nombre croissant exercent la fonction de maître spirituel, y compris sur des hommes.

Au cœur de la culture islamique

Le soufisme s’est développé en climat sunnite, car il est fondé sur l’intériorisation du modèle muhammadien, la Sunna. La relation de maître à disciple, fondamentale, n’y a de sens qu’en référence au Prophète, le Maître des maîtres, et tout ordre soufi trouve sa légitimité dans la « chaîne initiatique » qui remonte à lui. Les saints musulmans s’alimentent donc à l’influx béni (baraka) de celui qui est pour eux « l’Homme parfait ».

Le soufisme ne saurait être un phénomène marginal dans la culture islamique, puisqu’il s’emploie à maintenir sans cesse une harmonie entre les aspects exotérique et ésotérique du message islamique. Il éclaire ainsi de l’intérieur le dogme et les rites de l’islam, leur donnant sens. Face à l’emprise croissante du droit musulman au fil des siècles, les soufis, qui étaient souvent de grands oulémas, rappellent que seul l’Esprit

est à même de vivifier les formes, et de lutter contre la sclérose de la pensée islamique. C'est en cela qu'ils définissent leur discipline comme le cœur vivant de l'islam.

Au gré de leurs expériences spirituelles, les premiers soufis, apparus en Irak au IX^e siècle, ont parfois choqué l'establishment musulman. Ils ont su toutefois tirer la leçon du procès de Hallâj (exécuté en 922), et certains ont même réprouvé chez lui la divulgation de « secrets divins », car toute vérité n'est pas bonne à dire. Ils se sont employés à mettre en évidence l'orthodoxie foncière du soufisme : ainsi, la voie soufie est jalonnée de « stations » spirituelles qui toutes ont leur origine dans le lexique coranique ; le soufisme n'est autre que l'islam plénier, parachevé, car il prend en compte toutes les dimensions du message islamique, etc. Le soufisme a acquis véritablement droit de cité dans la culture islamique avec Ghazali (m. 1111), cet illustre savant qui, après avoir ressenti un vide spirituel, a quitté toutes ses fonctions pour emprunter la voie mystique : il confesse à la fin de sa vie que le soufisme est la seule discipline permettant d'atteindre Dieu.

C'est aux XI^e et XII^e siècles, période au cours de laquelle sont nés beaucoup d'ordres monastiques chrétiens, que des familles spirituelles ont vu le jour en islam. La lumière de la prophétie s'était alors progressivement estompée, et il revenait aux cheikhs soufis de prendre en charge l'éducation des fidèles : un encadrement spécifique et des méthodes initiatiques appropriées se sont mis en place. Les confréries – qu'il faudrait plutôt appeler « voies initiatiques » – ont dès lors répondu à un besoin de structuration spirituelle et sociale que les oulémas étaient incapables de satisfaire. Après la prise de Bagdad par les Mongols en 1258 et l'effondrement de l'Empire abbasside, seuls les réseaux soufis proposaient une vision du monde qui transcende les aléas de l'histoire.

Quelques confréries majeures et leur lieu de naissance : la Qâdiriyya (Irak, XII^e s.), la Khalwatiyya, (Caucase, XIV^e s.), la Naqshbandiyya (Asie Centrale, XIII^e, XIV^e s.), la Shishtiyya (Inde, XIII^e s.), la Shâdhiliyya (Egypte-Maghreb, XIII^e s.), la Mawlawiyya (« les Derviches tourneurs » : Anatolie, XIII^e s.)... Ces « voies-mères » se sont divisées par la suite en branches, qui ont acquis une autonomie plus ou moins grande. Chaque branche porte le nom de son fondateur, auquel elle ajoute parfois celui de sa source initiatique. Par exemple, la 'Alâwiyya (XX^e s.), est issue de la Darqâwiyya (début XIX^e s.), qui trouve elle-même son origine dans la Shâdhiliyya (XIII^e s.).

Parallèlement à cet essor des confréries s'est développé un soufisme fortement métaphysique. Selon la doctrine de « l'unicité de l'Être », formulée par Ibn 'Arabî (m.

1240) et son école, Dieu seul est, et les créatures Lui empruntent leur existence grâce à Sa théophanie sans cesse renouvelée dans le monde. Les littéralistes musulmans ont souvent mal compris cette vision du monde, lui imputant d'être plus philosophique que proprement islamique. Le confrérisme dégénéra parfois en religion populaire, ce qui explique les attaques virulentes dont le soufisme fut l'objet, à partir du XIXe siècle, de la part des salafistes comme des « modernistes ». Après une période de disgrâce, un renouveau s'est nettement dessiné à partir des années 1980, suite à l'échec des diverses idéologies qu'a connues le monde arabo-musulman au XXe siècle (nationalisme, marxisme, islamisme...), et du désenchantement de ceux qui suivaient le modèle occidental : pour beaucoup, la seule démarche authentique ne peut être désormais qu'intérieure. À partir des années 1970, de nombreux groupes soufis ont vu le jour en Occident. Cette expansion n'est pas une simple conséquence de l'émigration, car les cheikhs « orientaux » ont constaté depuis longtemps en Occident une réelle attente spirituelle. Depuis Le Caire où il s'était établi, le soufi français René Guénon (m. 1951) a exercé, par son œuvre, une influence singulière en Occident. De lui est issue la mouvance « traditionnaliste » du soufisme occidental, qui considère l'islam, conformément au Coran, comme la dernière expression de la Tradition spirituelle primordiale. Le soufisme d'Occident peut favoriser l'émergence d'un islam essentiel, délivré des allégeances aux pays d'origine et des réflexes identitaires, et bien sûr apporter une nourriture initiatique à quelques-uns. D'ores et déjà, il propose une autre vision de l'islam, et oeuvre comme un passeur culturel et spirituel entre Orient et Occident.

L'incorporation de la loi

La question du *ḥijâb*, qui est depuis plus d'un siècle au centre d'une polémique, tantôt violente, tantôt feutrée, entre traditionalistes et modernistes dans le monde musulman¹, n'a que rarement fait l'objet d'une réflexion rigoureuse, en rupture aussi bien avec l'apologétique qu'avec l'ultra-modernisme. Il ne s'agit pas dans ce travail de justifier telle ou telle position *a priori*, mais seulement d'essayer de comprendre les enjeux d'une dispute, qui est loin d'être secondaire. Nous pouvons regretter aujourd'hui que les débats entre musulmans soient dominés par des questions « subsidiaires », de détail — comme le voile, la barbe ou l'usage de l'astronomie pour la détermination du calendrier lunaire —, et que les grands débats théologiques du passé — sur le *qadar*, la nature du Qur'ân ou les attributs divins — soient négligés, voire oubliés ; mais cela n'est pas sans signification — ainsi se dévoile la nature profonde du religieux. C'est pour cela qu'il n'est pas possible de traiter correctement de la question du *ḥijâb* si on s'abstient de la mettre en rapport avec le domaine qui lui donne tout son sens, à savoir la ritualité.

1. Cf. Fahmî Jad'ân (1981 ; 464-486), Jacques Berque (1969 ; 193-212), etc. Un des moments les plus forts de cette polémique est la publication des ouvrages de Qâsim Amîn (*Taḥrîr l-mar'a*, 1899 ; *Al-mar'a l-jadida*, 1901).

1. Le ritualisme, mode de gestion de la culpabilité

Cependant, il nous paraît exagéré et excessif de ne voir que la violence — peut-être que le ritualisme radical, qui est une autre caractéristique des fondamentalistes, est-il une marque bien plus significative. En effet, tout un chacun peut constater qu'ils attachent une importance considérable à leur apparence extérieure ainsi qu'à la religiosité apparente ; voire même, il leur arrive de soutenir que ces aspects ne sont pas moins importants à leurs yeux que la foi intérieure.

Nous reviendrons plus loin sur la notion de fondamentalisme, mais ce que nous pouvons relever dès à présent, c'est que ce qui est constitutif de cette position spirituelle est le rapport à l'écrit ; ainsi chaque usage doit être confronté à la norme écrite (« est-ce conforme à la Loi ? »). Les recueils contemporains de *fatwâ* (consultations juridiques) illustrent cela à la perfection. Nous prendrons un seul exemple, celui du recueil du shaykh ibâdîte Ibrâhîm Bayyûdh (1899-1981). Voici un échantillon de questions qu'il traite à la demande de fidèles :

— Est-il licite de vendre des appareils de radio et de télévision ? (II, 455)

— Est-il licite d'acheter les marchandises commercialisées par le circuit étatique ? (*ibid.*, 456)

— Le marché noir des devises est-il licite ? (*ibid.*, 458)

— *Quid* de la viande importée d'Europe ? (*ibid.*, 588)

— *Quid* du coca-cola et du pepsicola ? (*ibid.*, 602)

— *Quid* de la transfusion sanguine ? (*ibid.*, 652), etc.

Le rôle du muftî a toujours été important, mais il s'accroît sans aucun doute alors que la société est en voie de modernisation. Certes il a la charge d'interpréter la Loi et de l'accorder avec le changement et l'innovation, mais il a également une autre fonction, tout aussi décisive, en rapport avec la subjectivité — il peut aussi bien apaiser ou au contraire aggraver l'inquiétude et le trouble du sujet qui

s'adresse à lui¹. A travers leurs questions, les fidèles dévoilent leur angoisse — « suis-je vraiment un(e) musulman(e), conforme à l'image idéale ? » Cette question est sous-jacente, on peut la retrouver derrière toutes les interrogations qu'ils adressent aux oulémas ; elle articule les deux problématiques de la culpabilité et de l'identité. Du même coup, on peut imaginer le pouvoir exorbitant dont dispose celui qui, muftî légitime ou non, dit la Loi et parle au nom d'elle ; il est en mesure de tout demander, y compris le sacrifice suprême. Selon la fiction institutionnelle à l'œuvre, ce n'est pas lui mais la Loi qui demande, dans le cas qui nous occupe, à travers le nom « Islâm ». Cela engendre une abondante littérature où l'islâm apparaît comme un sujet (l'« islâm » veut, l'« islâm » interdit, l'« islâm » est contre, etc.). L'angoisse des fidèles n'est que l'expression de leur culpabilité. C'est par là que passe leur assujettissement. C'est parce qu'elles sont en mesure d'innocenter, c'est-à-dire de débarrasser les sujets de leur culpabilité, que les organisations fondamentalistes, qui ont pris la place des institutions traditionnelles — comme les confréries religieuses — et de l'État, sont capables de tout demander.

Il est difficile de ne pas voir que la vague fondamentaliste, qui déferle actuellement sur les pays musulmans, souligne au plus haut point l'importance cruciale de la ritualité, même s'il est plus facile de croire que le ritualisme n'est que du délire ! C'est le point de vue d'un grand nombre de modernistes² qui ne voient dans le ritualisme qu'arriération et obscurantisme, croyant tout compte fait que seuls « les autres » sont soumis à la loi du rite ; par là même, ils apportent la preuve que leur position est exactement symétrique à celle de leurs adversaires — chaque groupe contestant à l'autre son humanité, au point de le traiter parfois comme de la vermine. C'est cet enfermement dans la représentation spéculaire qui empêche le principe de l'altérité d'exercer un effet positif, de telle sorte qu'il bloque

1. Des formules qu'utilisent les fidèles témoignent du conflit dont le sujet est le lieu. Interrogeant Ibn Taymiyya, au sujet des rites de purification, un groupe de fidèles achève sa question par la formule suivante, tout à fait surprenante et significative : *aftûnâ li-yazûl l-waswâs* (XXI, 50), ce qui signifie à peu près — dites-nous la vérité afin d'apaiser notre inquiétude.

2. Comme le romancier algérien Rachid Mimouni, dans un récent pamphlet.

la construction de l'identité. Si nous ne sommes pas en mesure d'accepter l'autre, c'est parce que nous ne nous représentons pas nous-mêmes comme « autre » ; car sans la division du sujet, il ne peut y avoir d'accès à l'identité.

Que l'on ne se méprenne donc pas, la ritualité n'est le propre ni du fondamentalisme, ni même des religions ; ce qui spécifie le premier, c'est sans aucun doute un emballage de la ritualité, qui se traduit notamment par le désir de ritualiser tous les domaines de la vie quotidienne et donc de soumettre celle-ci à la norme issue d'une exégèse « gestionnaire » — c'est-à-dire en termes de régulation sociale — des grands textes de la tradition islamique. C'est pour cette raison que toute discussion avec les partisans de ce point de vue est impossible. Interrogeant l'écrit sous un angle de gestion des rapports sociaux, ils ne peuvent entrer dans la problématique du symbolique ; à leurs yeux, il n'y a pas de problème du sens — donc point d'herméneutique.

Le ritualisme recouvre deux tendances distinctes mais complémentaires à plus d'un titre :

— L'exagération des aspects formels de la religion, très souvent aux dépens de la croyance ; autrement dit la police des attitudes, dans le culte et la vie sociale, prime sur la police du dogme.

— La volonté d'étendre ce formalisme et ce ritualisme à l'ensemble de la société — d'où le militantisme que l'on connaît.

2. La notion de fondamentalisme

Arrêtons-nous un instant sur la notion de fondamentalisme, car il s'agit bien d'une notion et non d'une simple étiquette. On pourrait nous reprocher d'utiliser le terme.

Nous nous garderons ici de considérer le fondamentalisme comme une doctrine parmi d'autres, à l'instar du thomisme ou du marxisme, voire des écoles juridiques ou théologiques islamiques. Certes, parler de fondamentalisme renvoie à un ensemble de positions théologico-politiques, mais qui sont loin de constituer toujours un ensemble cohérent ou homogène ; de nombreuses divergences opposent les auteurs et les courants. Si on se limite à l'aspect doctrinal

— qui n'est pas, cela est certain, négligeable —, on prend le risque de réduire le phénomène fondamentaliste à un mouvement purement intellectuel. Ce qui le distingue, par exemple, d'une école théologique médiévale, comme le mu'tazilisme ou l'ash'arisme, c'est qu'il est porté par un refus radical de penser — c'est-à-dire de formuler des questions.

Le fondamentalisme est donc plus que cela. Il s'agit d'une manière de poser les problèmes qui ont trait au politique et au sujet en islâm. Si l'on accepte cette définition minima, alors il faut en conclure que le phénomène est loin d'être récent. Il s'est constitué très tôt, en même temps que la tradition de pensée islamique, au travers des nombreux débats théologico-politiques qui ont scandé la formation de cette tradition, et que récapitulent aujourd'hui les manuels d'histoire des idées en islâm. Même s'il coïncide avec les positions théologico-politiques du hanbalisme — comme école théologique et non comme *madhab* juridique¹ —, ce fondamentalisme ancien surplombe les clivages entre écoles. Par conséquent, même si le fondamentalisme que nous connaissons aujourd'hui prend sa source dans son homologue médiéval — et s'en réclame du reste explicitement —, il faut se garder de n'y voir que répétition ou restauration d'un point de vue ancien. Certes, tous les deux ont en commun le rejet de toute spéculation théologique ou philosophique et prônent un littéralisme extrémiste en matière d'exégèse. Derrière le nom de *salafiyya*², dont se réclament tous les fondamentalistes actuellement, on découvre des personnalités diverses ; certaines d'entre elles sont assez éloignées de ce que devrait être une pensée conforme à l'esprit de l'islâm primitif — celui des premières générations — et qui s'exprime la plupart du temps dans les compilations de traditions prophétiques. L'œuvre du Pakistanais Mawdûdî (m. 1979) constitue de ce point de vue un exemple assez éclairant. Sur de nombreuses questions, il défend des positions très éloignées du fondamentalisme ancien, pour ne pas

1. Sur cette importante école sunnite, dont le fondateur a fait œuvre à la fois de théologien — même si sa théologie consistait principalement à contester la légitimité du discours théologique en tant que tel — et de juriste, il faut principalement citer les travaux de H. Laoust et de G. Makdisi.

2. De *salaf*, c'est-à-dire « anciens », « vieux » ou « premiers ».

dire du sunnisme tout court¹. Il est vrai que l'on rencontre des auteurs qui tentent de retrouver dans leur pureté et leur intégralité les positions hanbalites originelles — c'est le cas, par exemple, de Abû Bakr Jâbir l-Jazâ'irî² et de Nâsir d-Dîn l-Albânî.

Mais pourquoi parler de « fondamentalisme » et non d'« islamisme », comme il est devenu courant de le faire ces dernières années ? On sait que les fondamentalistes récusent la première appellation et la tiennent pour impropre quand il s'agit de les désigner, sous prétexte qu'il s'agit d'un terme importé du christianisme ; par contre, ils ont adopté avec une certaine satisfaction l'appellation « islamistes », elle aussi d'origine occidentale. Cette querelle de mots n'est pas superfétatoire et a son importance. Le terme « islamisme » peut sembler plus adéquat, car il semble dire tout de suite ce dont il s'agit. Outre le fait qu'on semble oublier qu'il n'y a pas si longtemps, ce terme servait à désigner la religion islamique, cette appellation, imposée par les media, a le tort de réduire le fondamentalisme à un objet empirique, isolable dans l'espace et le temps, et pouvant donc donner lieu à une analyse descriptive tant du point de vue historique que du point de vue sociologique. Ce que l'on appelle aujourd'hui islamisme a un rapport, cela va de soi, avec le fondamentalisme — mais il en est seulement une des manifestations.

Par contre, si les fondamentalistes ont adopté avec empressement le terme « islamisme », c'est parce que cette appellation les place en position de représentants légitimes du nom « islâm ». Quand la presse et leurs adversaires les désignent à l'aide de ce mot, il y a là pour eux une victoire. On ne peut pas écarter du revers de la main ce débat sur le nom le plus juste, car son enjeu n'est ni plus ni moins que la détermination du « représentant juridiquement

1. Ainsi au sujet du problème de la liberté, il ne craint pas d'écrire que l'homme « a été doté du libre arbitre » (1973 ; 17), voire que « Dieu lui a donné la liberté de volonté et d'action de sorte qu'il puisse choisir librement le mode de vie qu'il estime être le bon » (*ibid.* ; 23). Par là, il est plus près de la pensée chrétienne (cf. Étienne Gilson : 1948, chap. XV — par exemple : « Dieu a créé l'homme doué d'une âme raisonnable et d'une volonté, c'est-à-dire avec un pouvoir de choisir, etc. », p. 284) que de la pensée islamique dominante qui rejette absolument l'idée d'une liberté ontologique.

2. *ʿAqîdatu l-mu'min*, Batna, 1985, 405 p.

qualifié de ce Sujet idéal et sans corps, autrement dit fictif, que constitue la société » (Legendre, 1988 ; 28). Dans le cas qui nous retient, le « Sujet idéal et sans corps », c'est ce que nous avons l'habitude de désigner par le mot « islâm », souvent avec une majuscule.

Quant au terme « fondamentalisme », au lieu de pointer de façon presque exclusive un objet référentiel, il met l'accent, bien au contraire, sur un mécanisme qui doit être dévoilé et compris. De surcroît, il se place d'emblée sur le terrain du comparatisme — il y a du fondamentalisme dans toutes les religions ou presque. Quant à l'argument selon lequel, parce que le terme serait d'origine chrétienne, il faudrait s'abstenir de l'utiliser, il n'est guère sérieux, non seulement quand on écrit dans une langue occidentale, mais aussi parce que nous devrions alors nous débarrasser de tous les termes qui nous viennent estampillés par le christianisme, le judaïsme ou de religions plus lointaines encore — comme les mots de « religion », « rite », « confrérie », « théologie », « totem », « tabou »... Ainsi, ce n'est pas parce que le terme « religion » est d'origine chrétienne, qu'il faudrait cesser de l'utiliser pour désigner le taoïsme ou l'hindouisme. On ne doit pas confondre le concept et le mot.

Il est cependant évident que nous ne pouvons nous satisfaire de la définition du mot « fondamentalisme » que l'on rencontre dans les dictionnaires. Par fondamentalisme, nous entendons ici non un objet empirique — comme une école de pensée ou un mouvement social ou politique —, mais un lien d'une nature particulière, entre le sujet et l'écrit, qui se traduit par l'*absolutisation* de l'écrit, voire même par la fusion entre le sujet et l'écrit. Le caractère spécifique du fondamentalisme se manifeste dans le fait que le moment de l'interprétation, qui suppose un écart entre le signifiant et le signifié et, par là même, qui ruine l'idée même d'un sens obvie ou sens absolument vrai, est tout simplement escamoté. C'est pour cette raison que le type d'interprétation qui correspond le mieux à la nature du fondamentalisme est le littéralisme, dont l'argumentation s'appuie presque exclusivement sur des considérations philologiques et historiques. Ce qui est écrit doit être pris à la lettre, *bi lâ kayfa*, c'est-à-dire « sans chercher le comment »,

disaient les auteurs anciens¹. Ce mode de lecture repose sur la mise à l'écart des questions les plus insupportables.

3. La notion de foi et la « religion du corps »

C'est pour cela également que le refus de toute spiritualisation de l'islâm constitue un trait permanent du fondamentalisme, qui va de pair avec une tendance très nette à socialiser le discours religieux. Même si la notion de foi intérieure est bien présente, c'est la notion de foi extérieure qui joue le rôle décisif ; car l'accent est mis, comme nous l'avons déjà indiqué, sur une interprétation de la religion comme un ensemble d'actes matériels ou physiques, que l'on est tenu d'accomplir. Ces actes mettent généralement en cause le corps — qu'ils soient positifs (prier, donner l'aumône légale, etc.), ou négatifs (jeûner, s'abstenir de vin, chasteté, etc.), culturels (ablutions, prière, etc.), ou sociaux (porter le voile, laisser pousser la barbe, etc.). La foi est perçue avant tout comme obéissance et soumission à des prescriptions de Dieu ou du Prophète. De ce point de vue, pécher revient à désobéir — à commettre une *ma'ṣiya*. Mais si pécher revient à désobéir et à se rebeller, cela signifie principalement que le sujet refuse d'accomplir les actes prescrits ou de respecter les prohibitions instituées — par exemple, refuser le principe de la prière ou l'interdiction de boire du vin. C'est sur la base d'une telle interprétation, qui ne sépare pas la foi (*îmân*) des actes (*a'mâl*), et qui nie tout compte fait l'autonomie, pour ne pas dire la supériorité, de la religion intérieure, qu'il n'y a ni morale, ni politique différenciées de la religion. Ce concept de religion « totale », sur lequel nous reviendrons plus loin, présuppose également que la signification de la notion d'acte soit étendue à tous les domaines de la vie humaine. Ainsi, cette notion englobe, outre les obligations culturelles et les interdictions, la politique, les relations sociales, la vie quotidienne, etc.

Par conséquent, quand on dit et écrit que l'islâm

1. Ainsi, selon Barbahârî, « il faut décrire Dieu comme Lui-même s'est décrit dans le Coran et comme son Prophète l'a fait dans la Sunna sans se poser le problème du comment et du pourquoi » (H. Laoust, 1958 ; 87).

confond politique et religion, cela n'est exact ni sur le plan doctrinal, ni sur le plan historique ; elles sont indissociables, mais ne se confondent pas. Pour nous en tenir à la période classique, prise souvent pour paradigme, on ne confondait que rarement entre le Calife et le docteur de la Loi. C'est seulement dans le fondamentalisme, dans ses formes passées comme dans ses formes présentes, que l'indifférenciation règne de façon complète. Quant à la formule « *al-islâm dîn wa dawla* » (« l'islâm est religion et État »), qui est présentée de nos jours comme la quintessence de la conception islamique des rapports entre la religion et l'État, elle est absente de la tradition médiévale¹. Et c'est parce que le fondamentalisme met l'accent sur la religion exotérique, qu'il ne voit pas d'autre issue à la crise actuelle de l'islâm que la restauration de la *shari'ca*, telle qu'elle est formulée dans les divers corpus médiévaux, et sa transformation en législation d'État. Cherchant à résister à une occidentalisation souvent aveugle, le fondamentalisme se trouve en quelque sorte contraint de réduire la normativité islamique à sa face la plus visible, qui est aussi sa face sociale.

Alors qu'il prétend faire revivre la culture islamique ancienne, le fondamentalisme contemporain, en fait, lui tourne le dos, n'en ramenant à la surface que des bribes, sélectionnées arbitrairement. L'héritage théologico-philosophique est traité avec mépris et rejeté comme inutile. Ainsi, l'immense débat théologique sur la foi (*îmân*) reste refoulé, car prédicateurs et militants ont déjà choisi la « réponse ». Pourtant, si l'on veut comprendre le concept islamique de religion, un détour par cette discussion théologique complexe est inévitable.

Selon Daniel Gimaret, si l'on met de côté le shî'isme, on peut distinguer cinq positions sur cette question :

1 / La foi est confondue avec les œuvres prescrites, par conséquent désobéir — c'est-à-dire pécher — revient à faire preuve de mécréance. Position extrémiste entre toutes et somme toute intenable, attribuée aux khârijites. Si la faute fait du sujet un mécréant (*kâfir*), alors il devient licite de le mettre à mort.

2 / Les œuvres sont incluses dans la foi, mais le pécheur se trouve dans une demeure intermédiaire — *manzila bayna l-manzilatayn*,

1. Rappelons que ce n'est que depuis le siècle dernier que le terme *dawla* désigne le concept moderne d'État.

selon la célèbre formule mu'tazilite. Cependant, la faute annule la foi.

3 / Le hanbalisme, ennemi déclaré et parfois acharné du khârijisme et du mu'tazilisme, les rejoint cependant dans l'affirmation de l'unité du couple foi-œuvres : il se distingue pourtant d'eux dans la mesure où il soutient que le pécheur ne cesse pas d'être un croyant. La faute n'exclut pas son auteur de la communauté.

4 / Les œuvres ne sont pas la foi, mais seulement sa manifestation apparente — c'est la position ash'arite. Ainsi, selon Ash'arî, « prière, aumône, jeûne, etc., sont des obligations liées à la foi, impliquées par elle, mais ne se confondent pas avec elle » (D. Gimaret, 1990 ; 478). Dans ce cas non seulement la transgression d'une obligation quelconque n'entame pas la foi du sujet, mais en plus on pose que la foi extérieure peut cacher une mécréance intérieure et par conséquent invisible. Dès lors, il est quasi impossible de statuer sur l'état de croyant de quiconque.

5 / Les œuvres ne font pas partie de la foi, définie comme un acte de connaissance de Dieu ; la faute ne supprime pas la foi. Cette position minimaliste est celle des murjites (*ibid.* ; 469-485).

Personne ne sera surpris si l'on rappelle que pendant plusieurs siècles, c'est la position ash'arite — position moyenne entre le hanbalisme et le murji'isme — qui a été hégémonique dans le monde sunnite. Car elle laisse un « espace » entre la foi et les actes cultuels ; en d'autres mots, elle laisse du « jeu » entre le Tout — c'est-à-dire la perfection — et le sujet. Paradoxalement, le fondamentalisme contemporain se présente souvent comme une réhabilitation des positions théologiques extrémistes, comme le khârijisme qui, on le sait, abusait du *takfîr* (excommunication), ne laissant ainsi aucun droit à l'erreur et à l'imperfection¹.

Ce débat sur la nature de la foi pourra sembler trop intellectuel et, par conséquent, éloigné de notre réflexion sur la ritualité. Il n'en est rien, car si l'on prête attention aux termes de la discussion, on pourra remarquer que l'un des principaux enjeux est le rapport du corps à la foi — la foi implique-t-elle le corps ou seulement le cœur, au sens non

1. « Si pour les théologiens kharéjites, écrit justement R. Stehly, le musulman coupable d'une faute grave doit être considéré comme impie ou s'il est pour la pensée mu'tazilite dans un état intermédiaire entre la foi et l'impiété, la doctrine sunnite affirme que seul le fait de déclarer licite telle faute grave est constitutif de l'impiété, non le fait de la commettre » (1977 ; 166). Déclarer licite ce qui est illicite revient à se poser comme source de la Loi ; à côté de cela, le sunnisme accepte la faute capitale, car le défaut est le propre de la nature humaine. Par contre assimiler la transgression d'un interdit à un acte de mécréance revient à exiger l'impossible.

d'un organe physiologique mais d'une faculté psychique ou spirituelle ? Il n'est pas étonnant alors de constater que les théologies les plus extrémistes sont celles qui tablent sur une mobilisation totale du corps ; dans cet ordre d'idées, la foi est moins un croire qu'un acte physique. Le ritualisme si typique du fondamentalisme est inconcevable sans une conception physique de la foi.

4. L'interdit est-il obsolète ?

On brandit souvent, dans les pays musulmans, cette image caricaturale du fondamentalisme qu'est la formule *yajûz / lâ yajûz* (il est permis / il n'est pas permis), sous-entendant par là que les fondamentalistes seraient des demeurés ou des illuminés ; ils seraient victimes de l'illusion de pouvoir résoudre des problèmes à coups d'oukases et d'interdictions. Certes, c'est un fait que la littérature fondamentaliste est infestée d'un juridisme simpliste, qui donne l'impression que l'application de ce que l'on appelle la *sharî'a* suffirait à rendre tout beau et tout propre. Il y a là, à n'en pas douter, une attente de type messianique — la *sharî'a* s'y présente comme l'instrument du retour à l'Age d'or de l'islâm de Médine et des quatre premiers califes. Cependant il n'y a pas que cela. Derrière ce messianisme, se déploie la domination de l'esprit managérial qui ne voit dans le juridique, y compris dans sa version islamique, qu'une technique de gestion des rapports sociaux. Réduit à l'exotérique et au social, l'islâm ne se présente plus dès lors que comme une procédure de conditionnement et d'endocritinement. On use toujours de casuistique — on polémique à outrance sur la queue du mouton à sacrifier, sur l'usage du calcul astronomique, etc. —, mais en ayant « oublié » les fondements de cette casuistique. La théologie est censurée, voire interdite, et le soufisme n'a plus droit de cité.

Cependant on ne doit pas trop rire — comme le font de nombreux modernistes — du *yajûz / lâ yajûz*, car ce qui s'exprime dans cette formule, ce n'est ni plus ni moins que la nécessité vitale de l'interdit et de la ritualité ; en rire reviendrait à laisser croire que la société humaine peut se reproduire sans que n'entre en ligne de compte la distinction

entre le licite et l'illicite. Il est vrai que pour beaucoup d'esprits, être moderne signifie que tout interdit serait désormais caduc — et pour être militant de cette cause, point n'est besoin de faire profession de foi anarchiste. C'est ne pas voir que ce qui se joue dans cette discussion sur l'interdit, c'est la question de la normativité.

Se gausser des interdits, de la barbe ou du voile, c'est non seulement faire preuve d'aveuglement, mais constitue de surcroît un aveu d'incompréhension. L'anti-ritualisme est un parti pris idéologique, voire même une espèce à part entière de fanatisme. Opposant de façon antagonique et exclusive l'esprit à la lettre, la foi intérieure aux formes rituelles, l'anti-ritualisme prend sa source dans certaines formes de christianisme, notamment du côté protestant¹. Dans le champ du savoir, une telle attitude n'est plus de mise grâce aux avancées de la psychanalyse et de l'anthropologie. Depuis au moins Robertson Smith, un des pères de l'anthropologie religieuse, l'étude des phénomènes religieux ne privilégie plus les dogmes par rapport à la ritualité. Une telle attitude rompt avec le point de vue théologique et débouche par là même sur l'affirmation du principe suivant, par l'un des principaux héritiers de cette fructueuse tradition : « Pour comprendre une religion, on doit étudier plutôt les rites que les croyances » (A. R. Radcliffe-Brown, 1968 ; 232). De cette façon, l'étude des religions a pu rompre avec l'idée chrétienne de religion².

Sur cette base, on peut soutenir qu'une société peut toujours tourner le dos à la religion, mais il lui est impossible de se défaire de la ritualité. Voire même, l'exemple des sociétés communistes, aujourd'hui pour la plupart disparues, montre

1. « Le mouvement évangélique, écrit Mary Douglas, nous a habitués à penser que tout rite n'est que formalisme vide de sens, que toute codification du comportement est étrangère aux mouvements du cœur qui, eux, sont naturels, et que toute religion extérieure trahit la religion véritable, intérieure » (1971 ; 80).

2. Qu'on nous permette de citer à nouveau Mary Douglas : « (...) on aurait tort, écrit-elle, de croire possible une religion toute intérieure, sans règles, sans liturgie, sans signes extérieurs d'états intérieurs. En religion comme en société, la forme extérieure est la condition même de l'existence (...) Animal social, l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme, avec d'autant plus de vigueur que l'interaction sociale est intense. Sans lettres de condoléances ou de félicitations, sans cartes postales occasionnelles, l'amitié d'un ami éloigné n'a pas de réalité sociale. Il n'y a pas d'amitié sans rites d'amitié. Les rites sociaux créent une réalité qui, sans eux, ne serait rien » (*idem* ; 81).

qu'un athéisme officiel peut se conjuguer avec un cérémonial et un ritualisme souvent excessifs. La ritualité est une donnée incontournable de l'existence humaine. On peut souligner deux aspects dans le rite. D'une part, il exprime et produit à la fois l'état intérieur du sujet — par exemple, le fidèle fait montre de sa soumission par des gestes, en prononçant certaines paroles ou en adoptant certaines positions comme la prosternation. Ce que nous appelons l'état intérieur du sujet n'est pas premier par rapport au rite ; sans ce dernier, il n'a pas d'existence. De ce point de vue, le rite est par rapport à lui comme le langage par rapport à la pensée — c'est dans le langage même et grâce à lui que nous pensons. Flexions, signes de la main, mimiques, paroles, habits, etc., tous ces actes mettent en cause le corps. La ritualité passe par le corps, qui fonctionne de ce fait comme *media*. D'autre part, le rite constitue le milieu nécessaire dans lequel évoluent et entrent en rapport les sujets. Sans ritualité, la société se diluerait. Contrairement à ce que présuppose le contractualisme, par exemple, l'unité de la société n'est pas seulement le produit du pacte qui lie ses membres et de l'existence d'une autorité centrale souveraine ; sans ritualité, impliquée d'ailleurs par le fait même du pacte, la société n'aurait aucune unité, car la contrainte à elle seule ne peut suffire. Le rite remplace et permet de surmonter le duel. Sans le rite, le rapport à autrui serait un rapport « nu », sans médiation, un rapport où seule la force brute pourrait s'exprimer. Par conséquent, le rite permet au lien social d'émerger, c'est-à-dire au principe d'altérité d'intervenir sans la violence du duel. L'éthologie animale en fait la démonstration *a contrario*.

Ce dont il est question au travers du rite, et donc aussi de l'interdit, c'est de l'ordre du monde en tant que tel. Le plus important n'est pas que le vin ou le porc soient interdits, mais qu'il y ait de l'interdit, c'est-à-dire qu'une frontière soit tracée entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas¹. L'homme n'a pas un rapport immédiat au monde,

1. L'on est en droit de s'interroger pourtant : est-il indifférent que la prohibition de l'inceste porte principalement sur la mère ? Non, déclare la psychanalyse, que Cl. Lévi-Strauss prend le parti d'ignorer en écrivant que l'on a tort de rechercher « dans une qualité intrinsèque de la mère, de la fille ou de la sœur, les raisons qui peuvent prévenir le mariage avec elles » (1967 ; 552). Cette position

ce rapport passe par le langage, c'est-à-dire par le rite, donc par l'interdit. L'imbrication de ces trois niveaux est au cœur de l'ordre symbolique ; l'un ne se manifeste pas sans que les deux autres ne soient présents. Le rite — comme le langage ou l'interdit — fait office de tiers.

En mettant l'accent sur le rituel, le fondamentalisme contemporain souligne plus particulièrement trois traits :

1 / *La transparence*. L'adhésion religieuse doit être immédiatement visible, elle doit se manifester par des signes ostentatoires. Il ne suffit pas de faire la prière rituelle ou de jeûner, il faut arborer des marques d'une grande visibilité, qui concernent la plupart du temps l'apparence extérieure. C'est pour cela que le voile féminin et la barbe jouent un rôle si important.

2 / Le caractère *public*. Rien n'est plus opposé à l'esprit fondamentaliste qu'une ritualité limitée ou contenue dans la sphère privée, pire dans le secret. De ce point de vue, on peut même soutenir qu'il tente de s'opposer à tout prix à une privatisation du culte.

3 / *Le groupe*. La finalité du rite est moins spirituelle — c'est-à-dire individuelle, dans le sens où le salut ne peut être qu'individuel — que sociale. La religion exotérique est mobilisée pour régénérer ou réanimer la cohésion et la solidarité du groupe, y compris par conséquent dans un sens qui assure la domination sans partage d'un tout indifférencié.

En mettant délibérément l'accent sur l'apparence extérieure et la forme, le fondamentalisme contemporain se présente comme un anti-spiritualisme radical. Cette question du ritualisme, notamment sur le plan vestimentaire, n'est pas sans lien avec le problème de l'identité ; le rite est, dans ce sens, à la fois, un moment et une condition de la construction de l'identité. Le port du voile ou de la barbe apparaît comme une réponse à la question implicite « Qui suis-je ? ». Cette réponse a ceci de particulier qu'elle ne prend pas une tournure spéculative ou savante, elle opère un *déplacement du champ du discours vers le corps* — elle se

n'est tenable qu'à condition d'ignorer la découverte de l'inconscient par Freud. Ce dernier, précisément, nous enseigne que si les autres femmes peuvent être interdites, c'est à cause de l'interdit premier qui a pour objet la mère. Car dans le fantasme inconscient, toutes les femmes viennent à la place de la mère.

présente comme une quasi-somatisation. Le ritualisme doit être également mis en rapport avec l'effondrement de la communauté, résultat d'une modernisation aveugle : la résurrection de la communauté passe par une reprise en mains des corps.

2. L'IDÉE DE RELIGION

Pour ce qui est de la notion fondamentaliste de religion, référons-nous à Mawdûdî, auteur contemporain à succès. Dans une petite brochure, dont le titre est une expression qur'ânique célèbre — *d-dîn l-qayyim*¹ —, il se charge de nous en exposer la signification. S'inspirant de la lexicographie arabe et de l'exégèse qur'ânique, Mawdûdî distingue quatre acceptions du mot *dîn* (= religion) :

- 1 / le pouvoir, l'autorité (*mulk, sultân*) ;
- 2 / la récompense ou la punition (*jazâ', hisâb*) ;
- 3 / l'obéissance, l'asservissement (*tâ'a, dill, ubûdiyya*) ;
- 4 / la voie, le chemin (*tarîqa, minhâj*).

Tout en suivant la lexicographie arabe médiévale, Mawdûdî se garde cependant de relever un fait capital — que tous les auteurs signalent pourtant — à savoir que le mot *dîn* a la même racine que *dayn*, qui signifie dette et obligation². Car ce qu'il veut mettre en valeur c'est la dernière acception énoncée : « Ce que l'on veut désigner par religion, c'est cette voie (*minhâj*) à laquelle doit se soumettre la vie, ou cette façon (*tirâz*) adaptée à la pensée et à l'action qu'on suit et dont on imite le modèle (*mithâl*)... » (p. 5). Quand nous évoquons la religion, poursuit Mawdûdî, nous pensons

1. Que Gardet rend par « la religion immuable », reprenant la traduction de Blachère (*E.I.*², article « *dîn* »). On peut également la traduire par « la religion droite ». L'expression se retrouve cinq fois dans le Qur'ân : 6, 161 ; 9, 36 ; 12, 40 ; 30, 30 et 43.

2. Dans l'article déjà cité, L. Gardet distingue trois significations, correspondant chacune à une étymologie distincte : 1) jugement-rétribution (hébreu-araméen) ; 2) coutume-usage (de l'arabe *dâna, dayn* : dette, créance) ; et 3) religion (pehlevi *dên* : révélation, religion). Ces trois significations et origines se seraient fondues dans la notion islamique : « (...) de *dayn*, la créance qu'il faut acquitter à une époque donnée, la dialectique sémantique de l'arabe passe à *dîn*, coutume, usage... (qui) à son tour, conduit à l'idée de "direction" (donnée par Dieu), *hudâ* ; et "juger" (sens de la racine hébraïque), c'est attribuer à chacun la direction qui convient, et donc "rétribuer" » (*ibid.*, tome II, p. 301).

287977
157687

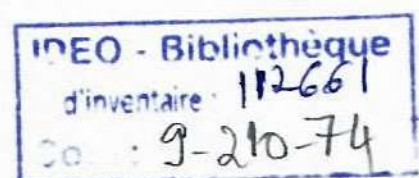
Stéphane Lacroix

Le crépuscule des Saints

Histoire et politique
du salafisme en Égypte

CNRS ÉDITIONS

15 rue Malebranche - 75005 Paris



Introduction

Une grammaire de l'altérité

*L'observant jouer, j'en conclus qu'il joue mal aux échecs.
Et cependant c'est aux dames qu'il est en train de jouer¹*

En l'espace de quelques décennies, l'orthodoxie musulmane sunnite a changé de visage. C'est là le résultat de l'influence grandissante exercée dans le champ de l'islam par ce que l'on appelle le salafisme. Le terme, souvent mal compris, est revendiqué par des mouvements et individus aux positionnements politiques divers et parfois opposés, du loyalisme assumé des oulémas partenaires de la monarchie saoudienne au jihadisme sanglant de l'« État islamique ». Tous néanmoins s'accordent sur une série de fondamentaux : prétention à incarner l'islam sunnite dans sa forme la plus stricte, excluant soufis et partisans de l'école théologique ash'arite qui prônait un rationalisme prudent et était restée dominante jusqu'au ^{xx}^e siècle ; rejet inconditionnel des écoles non sunnites de l'islam, à commencer par le chiisme ; promotion de pratiques sociales et religieuses coulées dans une norme ultraconservatrice, décrite comme héritée des premiers musulmans. Au terme de ce qui s'est apparenté à une véritable révolution normative, ces fondamentaux en sont venus à constituer, pour un nombre croissant de musulmans, l'essence de la foi sunnite, même s'ils sont loin d'être toujours mis en œuvre par ceux qui les érigent en norme. Le salafisme semble avoir, en somme, pris l'ascendant dans la bataille des idées. Ce bouleversement est d'autant plus remarquable que, il y a à peine quelques décennies, ces interprétations étaient encore minoritaires parmi les croyants musulmans.

Les explications données à l'essor du salafisme ont souvent péché par une tendance à la monocausalité. On pointe beaucoup le rôle

1. Cyril Lemieux, *Le devoir et la grâce*, Paris, Economica, 2009, p. 24.

joué par le royaume d'Arabie saoudite, dont l'islam officiel se dit salafiste et qui se considère comme porteur d'une mission religieuse assumée. Il n'est ici nullement question de nier l'influence du prosélytisme saoudien, particulièrement depuis les années 1970 lorsque les revenus du pétrole ont donné au royaume les moyens de ses ambitions. Mais en se limitant à cette explication, on s'interdirait de comprendre pourquoi la greffe salafiste est parvenue à prendre, et pourquoi les effets s'en sont fait sentir plus fortement dans certains pays que dans d'autres. Souligner le caractère transnational du « phénomène » salafiste ne doit pas en effet nous amener à occulter les dynamiques très localisées à l'œuvre dans son implantation et dans son essor. Il faut d'abord souligner le rôle qu'ont joué, dans chaque pays ou presque, des entrepreneurs religieux locaux mus par une authentique éthique de conviction². Le jeu des régimes leur a – plus ou moins volontairement – ouvert un espace. Les « logiques de champ », pour reprendre une expression de Pierre Bourdieu, ont fait le reste³. Cela n'a pas été sans conséquence sur la doctrine : partout, en dépit de sa prétention à représenter une essence intangible, le salafisme s'est adapté aux conditions de ses sociétés d'implantation, produisant des structures d'autorité locales plus en phase avec les réalités de celles-ci.

L'Égypte en est un cas d'étude particulièrement intéressant. D'abord parce que l'ouverture du champ politique au lendemain de la chute de Moubarak a permis de mesurer dans les urnes l'attrait (et, plus encore, la banalisation) du salafisme. La véritable surprise des premières élections libres qu'a connues le pays à l'automne 2011 n'est pas la place de tête remportée par les Frères musulmans, mais le très bon score du parti salafiste al-Nour, créé quelques mois plus tôt et arrivé second avec plus de 25 % des suffrages. Surtout, la libéralisation du champ religieux rend alors visible une religiosité salafiste dont beaucoup, surtout parmi les élites, ne soupçonnaient pas l'ampleur. Il suffisait pourtant, en 2011, de questionner un échantillon de musulmans égyptiens pour en

2. Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p. 172.

3. Sur le champ chez Bourdieu, voir par exemple Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie* [1981], Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Reprise », 2002, p. 113 et sq.

prendre la mesure : interrogés sur le soufisme et le culte des saints, une majorité d'enquêtés répondaient que tout cela était contraire à l'islam (tout en concédant parfois être allés à l'une de ces célébrations populaires)⁴ ; interrogés sur la tenue vestimentaire « idéale » pour une femme, beaucoup se prononçaient pour le *niqab* (tout en reconnaissant souvent que leur femme, leur sœur ou leur fille ne le portait pas)⁵. La plupart des enquêtés ne se définissaient pas comme salafistes et une majorité ne portait aucun signe extérieur de religiosité. Mais pour un grand nombre d'entre eux, sans qu'ils en aient souvent conscience, le salafisme incarnait la norme islamique sunnite. Tout porte à croire que, quelques décennies plus tôt, les réponses obtenues auraient été bien différentes.

Cette transformation est d'autant plus remarquable que l'Égypte a historiquement représenté l'un des bastions de ce que nous appelons ici « l'islam traditionnel sunnite », dont le fondement se situe dans cette « tradition sunnite tardive » (selon les termes de Jonathan Brown) dont l'hégémonie normative s'était étendue à la quasi-totalité du monde sunnite à partir de sa cristallisation au tournant du xiv^e siècle⁶. Par son attachement à la théologie ash'arite (et, plus à l'est, maturidite, l'une et l'autre étant proches), aux écoles canoniques de jurisprudence, et la tolérance plus ou moins marquée qu'il affiche à l'égard du soufisme, cet « islam traditionnel » se situe aux antipodes de tout ce que le salafisme entend promouvoir. Au Caire, il s'incarne dans la prestigieuse et millénaire mosquée-université al-Azhar, qui en a longtemps constitué l'un des principaux points de rayonnement à l'échelle mondiale avant d'être elle-même gagnée par l'influence des sous-courants salafistes qui se sont développés en son sein (quoique sans jamais en ébranler le sommet). Comment expliquer dès lors qu'en Égypte, en l'espace de quelques décennies, un changement religieux aussi profond ait pu se produire ?

4. Sur ce thème et le décalage entre affirmations normatives et pratiques réelles, voir Samuli Schielke, *The Perils of Joy: Contesting Mulid Festivals in Contemporary Egypt*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012.

5. Observations de terrain de l'auteur, automne 2011.

6. Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford, Oneworld Publications, 2009, p. 57.

C'est la première question à laquelle s'attelle cet ouvrage, en proposant une socio-histoire du salafisme égyptien s'étendant sur le temps long, depuis son émergence organisée dans les cercles savants du Caire des années 1920 jusqu'à la période la plus récente. Il s'agira d'étudier, de manière diachronique, les transformations de la normativité islamique dans l'Égypte du xx^e et du début du xxi^e siècle, en portant le regard sur les acteurs individuels et collectifs à l'origine de ces transformations et sur les contextes politiques et sociaux dans lesquels ils ont opéré. Nous avons pour ce faire construit des outils théoriques empruntant à la fois à la sociologie de Pierre Bourdieu (car ces transformations sont le fruit d'une compétition, et qui dit compétition dit champ – tant le champ politique que le champ religieux, car la question de l'orthodoxie est à la jonction de l'un et de l'autre) ; à la théorie des mouvements sociaux, qui nous arme pour penser l'action collective de ces entrepreneurs de norme qui, depuis les années 1920 et avec des moyens distincts selon les époques, se sont inlassablement battus pour imposer leurs conceptions normatives ; et à la sociologie pragmatique, qui nous rappelle que le meilleur moyen de comprendre un acteur est de s'intéresser à son action et au sens qu'il lui donne. À partir de ces outils, tout l'enjeu va être d'expliquer pourquoi (et comment) les salafistes sont parvenus, non sans résistances, à imposer, sur le plan symbolique au moins, leur définition de l'orthodoxie et de l'orthopraxie musulmanes.

Étant donné le caractère déjà très ambitieux d'un tel projet, nous avons choisi de nous limiter aux dimensions « macro » et « méso » du processus transformatif qui nous intéresse ici. Une approche « micro », centrée sur les individus et qui étudierait la manière dont ces derniers « reçoivent » ces transformations – mais aussi, par autant de gestes du quotidien, y participent, et même se les approprient –, offrirait un complément essentiel à notre étude, mais cela impliquerait un travail anthropologique d'une tout autre nature que celui réalisé ici. Différents travaux dans cette veine existent déjà par ailleurs, depuis Saba Mahmood et son ouvrage fondateur *Politics of Piety*⁷, jusqu'aux travaux de Samuli Schielke,

7. Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

qui traitent plus spécifiquement du salafisme égyptien dans son rapport au soufisme⁸. Il ne s'agira pas non plus ici de nous interroger sur les causes profondes qui peuvent mener tel individu, ou même telle catégorie sociale, vers le salafisme. On ne reviendra donc pas à l'interminable – et souvent infructueuse, car posée en des termes qui tendent à nier la force propre des idées⁹ – discussion sur « les racines socio-économiques de l'islamisme ». Contentons-nous simplement de prendre au sérieux l'éthique de conviction qui anime les promoteurs de ce retour à l'islam.

Ce travail est traversé par un second questionnement qui lui sert de fil rouge : comment penser la relation que le salafisme – cette fois plus seulement comme discours ou vision du monde, mais comme mouvance agissante – entretient avec le politique ? La position de l'essentiel des salafistes égyptiens est certes relativement claire jusqu'aux années 1970 : elle consiste en un évitement de la chose politique complété, chaque fois que nécessaire, par de bruyantes déclarations d'allégeance aux autorités en place, quelles qu'elles soient. Cette position s'est néanmoins complexifiée depuis, lorsque le salafisme a commencé à subir les influences des mouvances islamiques concurrentes. La naissance à la fin des années 1970 du premier mouvement social organisé se réclamant du salafisme, la Prédication salafiste, marque en ce sens une rupture. Plus de trente ans plus tard, ce même mouvement entrera dans l'Histoire en engendrant le parti al-Nour, seconde force politique du premier parlement démocratiquement élu de l'Égypte postrévolutionnaire. Contre l'avis de ceux qui voudraient voir dans ces péripéties autant de revirements doctrinaux, cet ouvrage cherchera à décrypter la « grammaire » du salafisme égyptien, seule à même d'expliciter la logique des choix politiques faits par ses acteurs. Cette lecture « grammaticale » montrera aussi que le salafisme, devenu quasi hégémonique en tant que norme religieuse, peut aisément échapper à ceux qui s'en voudraient les promoteurs « grammaticaux » légitimes. L'ouvrage se conclura ainsi sur le « salafisme révolutionnaire » de Hazim Abu Isma'il,

8. S. Schielke, *The Perils of Joy*, op. cit.

9. Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*, New York, Columbia University Press, p. 157 et sq.

cheikh salafiste au style populiste, véritable « ovni » politique et éphémère candidat à l'élection présidentielle de 2012 qui, étant parvenu à unir autour de lui un mouvement de soutien massif, avait un temps été pressenti pour l'emporter. Les évolutions postérieures à 2011 permettent en somme de mesurer les effets paradoxaux de la « victoire » religieuse du salafisme : devenu norme, il est voué à être réapproprié par autant d'acteurs qui en contestent le sens ; cette concurrence accrue accompagne sa politisation, qui vient remettre en cause sa prétention à la pureté doctrinale. C'est tout cela qui pourrait expliquer le reflux, certes encore très relatif, du salafisme en Égypte dans la période la plus récente.

Circonscrire le salafisme

Le salafisme, ou *salafiyya*, est un objet complexe à étudier, à plus forte raison dans une perspective transhistorique. Le terme désigne à la fois un discours, établi à partir d'un corpus de textes bien défini que les salafistes lisent d'une manière singulière, et le mouvement qui l'a porté, mû par une « grammaire d'action » particulière. Nous assumons dans ce travail la métaphore linguistique : le salafisme, ce sont des mots, qui forment un langage, lui-même animé par une grammaire. La métaphore linguistique avait déjà été mobilisée par François Burgat qui voyait en « l'islamisme » (terme que nous n'employons pas ici pour le salafisme) avant tout un « parler musulman » dont il précisait qu'il ne détermine pas pour autant un « agir musulman », celui-ci dépendant très largement du contexte¹⁰. Nous dirons plutôt ici qu'il existe des « parler musulman » qui tendent à s'accompagner d'« agir » correspondants, ces derniers pouvant néanmoins être contestés à la marge.

Pour ce qui est du discours, on pourrait dire, en empruntant à Michel Foucault, que le salafisme constitue un régime de vérité défini par « les types de discours qu'il accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de

10. François Burgat, *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste. 1973-2016*, Paris, La Découverte, 2016, p. 7.

distinguer les énoncés vrais ou faux ; la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai¹¹ ». Ce régime de vérité offre une norme épistémique pour penser l'islam et, au-delà, pour « organiser » le monde. Le salafisme s'est ainsi peu à peu, au ^{xx}^e siècle, constitué en un discours « total » (que ses partisans considèrent volontiers comme « scientifique », *'ilmi*, au sens à la fois traditionnel et moderne du terme) offrant, à partir d'un ensemble de règles et d'un corpus bien défini, les outils pour penser tout ce qui est. Ce qui le distingue cependant d'autres discours aux prétentions semblables, c'est qu'il puise (quoique sélectivement) dans une histoire longue, celle de l'islam.

Une première difficulté à lever ici est que la définition même du terme « salafisme » ne fait pas consensus. Il désigne, dans l'acception la plus générale revendiquée par ses promoteurs contemporains, l'islam du Coran et de la *sunna* tels que les comprenaient *al-salaf al-salih*, les « pieux ancêtres » – c'est-à-dire les musulmans des premières générations¹². Selon cette acception, se dire salafiste, c'est prôner le retour aux fondements et à la lettre de l'islam. Cette définition pose cependant deux principaux problèmes. Le premier est qu'elle semble rendre synonymes « réformisme » (ou « islamisme ») et « salafisme », alors même qu'il est crucial de distinguer les corpus religieux – et notamment théologiques – sur lesquels se sont appuyés les différents réformismes musulmans. Le second problème, souligné par Henri Lauzière, est de nature historiographique, et concerne cette fois les mouvements et individus auxquels le salafisme est identifié. Bien que la référence aux *salaf* soit courante dans la littérature religieuse musulmane, les termes *salafi* et *salafiyya* ne se trouvent pas dans les textes sacrés et voient

11. Michel Foucault, *Dits et Écrits* t. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 112, cité dans Jacques Lagroye, *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2006, p. 3.

12. C'est par exemple la définition qu'en donne 'Abd al-Mun'im al-Shahhat dans sa conférence « Le salafisme et les méthodes du changement » (*al-salafiyya wa manahij al-taghyir*), 1^{re} cassette. Voir aussi : *Ma hiya al-salafiyya ?*, <https://ar.islamway.net/fatwa/77460/>.

leur sens se construire, de manière parfois contestée, au fil de la tradition islamique. Comme le montre Lauzière, si certains oulémas médiévaux d'orientation théologique hanbalite utilisaient déjà *salafi* pour se désigner et identifiaient leur positionnement théologique comme la « doctrine des *salaf* » (*madhhab al-salaf*)¹³, l'idée de *salafiyya* comme mouvement et système intellectuel constitué n'apparaît qu'au xx^e siècle, avec une signification d'abord fluctuante.

Selon certains orientalistes du début du xx^e siècle comme Louis Massignon, dont les thèses ont été massivement reprises dans les décennies suivantes pour constituer une véritable doxa historiographique, il aurait existé à partir de la fin du xix^e siècle un « salafisme » d'inspiration modernisante, désireux, par le procédé du retour aux sources, de réconcilier l'islam et les réalisations de la modernité européenne pour permettre le renouveau politique du monde musulman. Si certains partisans de cette synthèse, à commencer par l'Égyptien Muhammad 'Abduh, n'ont en réalité jamais utilisé le terme, d'autres plus tardifs comme le Marocain 'Allal al-Fasi se sont bien réclamés de la *salafiyya* (probablement, explique Lauzière, parce qu'ils reprenaient sans le savoir l'erreur historiographique de Massignon)¹⁴. L'usage du terme *salafiyya* pour désigner un courant modernisant s'est néanmoins perdu dans le champ intellectuel musulman à partir des années 1960¹⁵, et il y est aujourd'hui rare hors des cénacles académiques.

Sur le plan des catégories, c'est donc surtout cette « parenthèse » modernisante qui pose problème, tant elle rompt avec le sens que

13. Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press, 2015, p. 21.

14. *Ibid.*, p. 37-40.

15. Un éminent cheikh azhari comme Muhammad Abu Zuhra (1898-1974) pouvait ainsi, dès 1971, dans son « Histoire des écoles islamiques », employer sans ambiguïté le mot « salafisme » en le définissant de la manière suivante : « Nous employons le mot *salafiyyun* pour désigner ceux qui se sont approprié ce mot. Ils sont apparus au quatrième siècle de l'Hégire et ils étaient hanbalites, et disaient que l'ensemble de leurs opinions revenait à Ahmad Ibn Hanbal ; puis ils sont réapparus au septième siècle de l'Hégire, à la suite du cheikh de l'islam Ibn Taymiyya ; puis ces mêmes opinions ont revu le jour dans la péninsule arabique au douzième siècle de l'Hégire sous l'impulsion de Muhammad 'Abd al-Wahhab » (Muhammad Abu Zuhra, *Tarikh al-madhahib al-islamiyya fi-l-siyasa wa-l-'aqa'id wa tarikh al-madhahib al-fiqhiyya*, Le Caire, Dar al-fikr al-'arabi, 1971, p. 177).

salafi a pu avoir dans les périodes antérieure et postérieure¹⁶. Avant et après cette parenthèse, le terme *salafi* fait référence à un idéal de pureté religieuse, avec une attention particulière portée à la question théologique pensée à partir d'un corpus religieux bien défini. Pendant cette parenthèse, il peut en revanche aussi désigner un tout autre projet : celui d'un renouveau politique, à une époque où le monde musulman connaît, partout ou presque, la colonisation occidentale. Projet de renouveau politique et quête de pureté religieuse représentent alors deux pôles de pensée et d'action distincts. Certains de ceux qui se disent jusqu'au milieu du xx^e siècle « réformistes » (*islahiyyun*, c'est-à-dire partisans de l'*islah*, la réforme) se situent certes quelque part entre les deux, mais chaque pôle a aussi ses représentants attitrés – dans le cas de la pureté religieuse, ce sera à partir de la fin des années 1920 en Égypte Ansar al-Sunna al-Muhammadiyya, à laquelle nous consacrons l'essentiel de notre premier chapitre. Si ces deux pôles participent d'un même *Kulturkampf*, selon le terme employé par Hamit Bozarslan¹⁷, ils obéissent l'un et l'autre à des logiques distinctes : pour les partisans du renouveau politique, le religieux est avant tout un moyen ; pour les promoteurs de l'idéal de pureté religieuse, il est une fin en soi.

Dans le contexte égyptien qui est celui de cette étude, nous faisons le choix de réserver le terme « salafisme » au message porté par les seconds, ces apôtres de la pureté religieuse, et au mouvement qui s'est constitué autour d'eux à partir des années 1920. Quant aux premiers, qu'ils se soient eux-mêmes dits *salafis* – pendant la « parenthèse modernisante » évoquée plus tôt – ou que les orientalistes les aient désignés comme tels, nous qualifierons le courant qu'ils incarnent par le terme de « réformisme modernisant ». Il ne s'agit pas par-là de prétendre dire la vérité historique du salafisme ou de laisser entendre qu'il constitue une catégorie figée : il a au contraire évolué et s'est complexifié au fil du xx^e siècle, comme le

16. Sur ce point, voir par exemple Bernard Haykel, « On the nature of salafi thought and action », dans Roel Meijer (dir.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Londres, Hurst, 2009, p. 45-46.

17. Hamit Bozarslan, *Révolution et état de violence. Moyen-Orient 2011-2015*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 91.

montrera notre étude. Mais cette évolution s'est produite à partir d'un certain nombre de fondamentaux relativement stables dont il est possible de dessiner les contours.

Le salafisme comme discours normatif et idéal de pureté religieuse

Il nous faut donc tout d'abord nous intéresser au discours dans lequel s'ancre l'idéal de pureté religieuse dont est porteur le salafisme tel qu'il apparaît de manière organisée dans l'Égypte des années 1920. Cet idéal se définit d'abord principalement en termes théologiques, et il se nourrit de plusieurs strates qui toutes constituent des prolongements de l'école théologique hanbalite¹⁸. Il se construit essentiellement par défaut, à travers la dénonciation de ses adversaires désignés comme coupables d'innovation blâmable (*bid'a*) face à l'orthodoxie qu'il prétend incarner. Ses partisans se considèrent comme le « groupe sauvé » (*al-firqa al-najiyya*) – c'est-à-dire le seul auquel est promis le salut (*al-najat*) – en vertu d'un *hadith* où le Prophète Muhammad déclare : « Ma communauté se divisera en 73 sectes (*firaq*), qui toutes sauf une iront en enfer. »

La question de l'orthodoxie : le hanbalisme théologique et ses prolongements

Au cœur du salafisme se trouve la question du credo (*'aqida*). Celle-ci avait suscité des débats majeurs aux IX^e et X^e siècles, opposant alors différentes écoles théologiques. La première, le mutazilisme, encourageait le raisonnement spéculatif (*kalam*) inspiré des concepts de la philosophie grecque pour définir les fondamentaux de la croyance musulmane. À l'inverse, les hanbalites, disciples d'Ahmad Ibn Hanbal, appelaient à s'en tenir aux textes – Coran et *sunna* – et à rien d'autre. À leurs yeux, le prisme de la raison ne pouvait que déformer la parole de Dieu, qui devait être acceptée en l'état. La querelle entre mutazilites et hanbalites prit une tournure

18. Sur le hanbalisme comme école théologique, voir George Makdisi, *L'islam hanbalisant*, Paris, Geuthner, 1983.

politique (et violente) lorsque différents califes, au IX^e siècle, prirent parti pour les premiers puis pour les seconds. Au X^e siècle apparut une troisième école que l'on présente souvent comme représentant une synthèse des deux premières : l'école dite ash'arite, du nom de son premier inspirateur, Abu al-Hasan al-Ash'ari (865-935). Pour les ash'arites, la compréhension du dogme musulman devait certes ne se fonder que sur les textes, sans l'intermédiaire de la raison, mais le raisonnement théologique restait licite dès lors qu'il ne remettait pas en cause les fondamentaux de la croyance. Par exemple, les partisans de l'école ash'arite s'autorisaient, dans certaines limites, à interpréter (*ta'wil*) les attributs divins – ce que les hanbalites rejetaient en bloc.

Peu à peu, l'école ash'arite s'imposa comme l'orthodoxie sunnite, enseignée dans les plus prestigieuses universités religieuses comme celle d'al-Azhar, au Caire. Le grand auteur ash'arite Abu Hamid al-Ghazali (1035-1111), surnommé « la preuve de l'islam » (*hujjat al-islam*), devint la référence en matière théologique. La pratique du soufisme se répandit, trouvant sa légitimation dans les écrits du même al-Ghazali. Avec l'adhésion à l'une des quatre écoles juridiques canoniques, le soufisme et l'ash'arisme formèrent le socle de ce que Jonathan Brown appelle la « tradition sunnite tardive ». Des variantes de celle-ci se propagèrent à la quasi-totalité du monde sunnite, au point d'incarner jusqu'au XX^e siècle la normativité religieuse sunnite. Le mutazilisme, voué aux gémonies, se trouva marginalisé. Les débats sur le credo se firent rares¹⁹.

Mis en minorité, le hanbalisme théologique survécut néanmoins dans les milieux savants de villes comme Damas et Bagdad. C'est ainsi à Damas que grandit Ahmad Taqi al-Din Ibn Taymiyya, né en 1263, cinq ans après la chute de Bagdad aux mains des Mongols, et qui allait fournir à l'école théologique hanbalite son expression la plus élaborée. Se réclamant de la sagesse des pieux ancêtres (les *salaf*)

19. Il ne s'agit pas ici de caricaturer cet « islam traditionnel », dont de brillants travaux ont montré qu'il avait été tout sauf monolithique et figé (cf. par exemple Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015). On peut néanmoins dire que, comme le salafisme, il est resté fidèle à un certain nombre de fondamentaux.

pour contredire le modèle d'orthodoxie alors dominant, il définit le dogme de l'unicité divine (*tawhid*), central dans la croyance musulmane, comme étant constitué de deux éléments indissociables : la croyance en un seul Dieu (*tawhid al-rububiyya*) ; et la croyance qu'il ne peut y avoir d'autre objet d'adoration que Lui (*tawhid al-uluhiyya*).

C'est à cette tradition que se rattache quatre siècles plus tard Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), issu d'une famille de juristes hanbalites du Najd, au cœur de la péninsule arabique, au point de faire d'Ibn Taymiyya son maître à penser²⁰. Ibn 'Abd al-Wahhab est ainsi précurseur dans le mouvement de redécouverte d'Ibn Taymiyya qui s'emparera dans la seconde moitié du XIX^e siècle des réformateurs de l'islam. Cette réémergence de la figure d'Ibn Taymiyya marque une rupture majeure, dont il ne faut pas mésestimer l'importance. Méprisé par « l'islam traditionnel » qui s'était cristallisé sous l'Empire ottoman, Ibn Taymiyya avait en effet été largement oublié, tout comme la plupart de ses élèves. Beaucoup de ses ouvrages étaient perdus, et les rares mentions qui sont faites de lui dans les ouvrages de la période ottomane sont négatives²¹. Dans les milieux ottomans de la fin du XIX^e siècle, « le nom d'Ibn Taymiyya portait [encore] un tel stigmate qu'une discussion publique raisonnable de ses opinions était impossible²² ».

Comme son maître, Ibn 'Abd al-Wahhab décrit le *tawhid* comme constitué d'éléments indissociables tout en explicitant un troisième, déjà implicite chez Ibn Taymiyya : la croyance que Dieu ne fait qu'un avec ses noms et ses attributs et que ces derniers ne peuvent être sujets à interprétation (*tawhid al-asma' wa-l-sifat*)²³. Revenons ici sur les significations de ces trois éléments. Le *tawhid*

20. Michael Cook, « The Origins of Wahhabism », *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, vol. 2, n° 2, Jul. 1992, p. 191-202.

21. Khaled El-Rouayheb, « From Ibn Hajar al-Haytami (d. 1566) to Khayr al-Din al-Alusi (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among non-Hanbali Sunni Scholars », dans Yossef Rapoport, Shahab Ahmed (dir.), *Ibn Taymiyya and his Times*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 269-318.

22. Ahmed El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition* Princeton, Princeton University Press, 2020, p. 166.

23. H. Lauzière, *The Making of Salafism*, op. cit., p. 210.

al-rububiyya est le plus consensuel d'entre tous : tous les musulmans s'accordent à dire qu'il est indispensable de croire en l'unicité divine. Les deux éléments suivants – ou plutôt les implications qu'en tirent Ibn Taymiyya et plus tard Ibn 'Abd al-Wahhab – sont en revanche plus polémiques. Le *tawhid al-uluhiyya* se comprend ainsi : il n'est pas suffisant de croire en Dieu pour être musulman, il faut aussi n'adorer que Lui. La critique vise ici certaines pratiques répandues dans l'islam populaire d'inspiration soufie, comme le culte des saints et la croyance en leur intercession. Les chiïtes, coupables d'associationnisme (*shirk*) parce qu'ils rendent culte aux Imams (Ali et ses descendants), sont aussi visés par Ibn Taymiyya, Ibn 'Abd al-Wahhab et leurs partisans qui les désignent par le terme peu amène de *rafida* (« rejectionnistes », car accusés de rejeter la légitimité des premiers califes). Enfin, le *tawhid al-asma' wa-l-sifat* se veut une réfutation du rationalisme théologique – réfutation que pratique tout particulièrement Ibn Taymiyya. La critique vise ici principalement la doctrine ash'arite, qui autorise, dans certaines limites, l'interprétation des noms et attributs divins.

La dénonciation de l'ash'arisme ne s'arrête pas là : un autre point de désaccord majeur, aux implications considérables, concerne le lien entre la foi (*al-iman*) et les actes (*al-a'mal*). Alors que les ash'arites se montrent, en règle générale, prêts à accepter le principe d'une certaine dissociation entre la foi et les actes²⁴, assurant que de « mauvaises actions » ne peuvent invalider la foi et rendre mécréant celui qui les commet²⁵, Ibn Taymiyya, comme Ibn 'Abd al-Wahhab et ses héritiers, considèrent au contraire qu'ils sont organiquement liés : une « mauvaise action » peut, dans certains cas²⁶, soustraire son auteur à la communauté des musulmans. Les théologiens ash'arites sont par exemple beaucoup plus enclins à considérer qu'un musulman qui ne s'acquitte pas de ses cinq prières quotidiennes demeure musulman s'il conserve la foi.

24. Louis Gardet, « Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des œuvres en Islam », *Studia Islamica*, n° 5, 1956, p. 78.

25. Daniel Lav, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 28.

26. B. Haykel, « On the nature of Salafi thought », art. cit., p. 40.

Ibn 'Abd al-Wahhab ne se contente cependant pas de reprendre les thèses d'Ibn Taymiyya ; il en fait sa propre lecture, adaptée aux circonstances particulières de production de son œuvre²⁷. Allié à Muhammad Ibn Sa'ud en 1744, il se retrouve avec ce dernier à la tête d'un mouvement d'expansion militaire – un *jihad* – dont naîtra l'État saoudien. Une logique binaire s'impose : Ibn 'Abd al-Wahhab désigne comme « musulmans » ceux qui se soumettent à son autorité et à celle d'Ibn Sa'ud, et dénonce comme « infidèles » ceux qui s'y opposent, à commencer par les Ottomans²⁸. Il ressort ainsi des textes d'Ibn 'Abd al-Wahhab une intransigeance et un goût pour l'anathème qui surpassent ceux d'Ibn Taymiyya, chez qui ils demeurent le plus souvent à l'état d'abstraction²⁹.

Pour Ibn 'Abd al-Wahhab, la société du Najd – où le culte des saints et les « superstitions » dominent si l'on en croit les chroniques saoudiennes³⁰ – est revenue à un état de *jahiliyya*, c'est-à-dire d'ignorance préislamique. On notera cependant que juifs et chrétiens apparaissent relativement peu dans les écrits d'Ibn 'Abd al-Wahhab. Ce dernier vit dans un territoire où ceux-ci sont absents, et dans une période antérieure au colonialisme européen. De la même manière, la question de la *shari'a* – qui agitera les intellectuels musulmans à partir du XIX^e siècle – n'est pas réellement posée sur un mode polémique ; pour Ibn 'Abd al-Wahhab, comme pour l'ensemble de ses contemporains, la *shari'a* est une évidence, puisque son statut de norme n'a alors pas été remis en cause par l'intrusion du droit positif européen. Le combat d'Ibn 'Abd al-Wahhab, tout entier articulé autour du credo (*'aqida*), est intérieur à l'islam, et destiné à ramener ce dernier à ce qu'il considère comme l'orthodoxie.

L'œuvre d'Ibn 'Abd al-Wahhab sera poursuivie par ses héritiers au sein de l'école dite « wahhabite », dont les écrits accompagnent

27. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi ed Din Ahmad b. Taimiya*, Le Caire, IFAO, 1939, p. 529-530.

28. Michael Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, Londres, Oneworld Publications, 2014, Kindle Edition, 1785/2779.

29. Cole M. Bunzel, *Manifest Enmity: The Origins, Development and Persistence of Classical Wahhabism (1153-1351/1741-1932)*, thèse de doctorat sous la direction de Bernard A. Haykel, Université de Princeton, 2018, p. 202.

30. Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, Londres, Saqi Books, 2000, p. 70-71.

les vicissitudes de l'État saoudien. En 1818, alors que les envahisseurs égyptiens, mandatés par les Ottomans, font le siège de la capitale saoudienne al-Dir'iyya, c'est sous la plume du petit-fils d'Ibn 'Abd al-Wahhab, Sulayman bin 'Abdallah, que prend forme l'expression *al-wala' wa-l-bara'* (« l'allégeance et le désaveu ») : il s'agit de systématiser la binarité déjà présente dans les écrits d'Ibn 'Abd al-Wahhab en faisant des wahhabites les seuls musulmans, liés par une relation de loyauté mutuelle, auxquels s'opposent leurs adversaires infidèles, desquels ils doivent se dissocier en tout et qu'il leur est ordonné de combattre jusqu'à la mort³¹. Ce principe de « l'allégeance et [du] désaveu » s'impose comme l'un des marqueurs doctrinaux du wahhabisme.

Répetons-le ici : les positions exposées ci-dessus, alors que soufis et ash'arites tiennent le haut du pavé, restent ultraminoritaires jusqu'au ^{xx}e siècle. Le hanbalisme théologique a certes connu un léger essor à l'époque d'Ibn Taymiyya, qui forma un petit groupe d'étudiants qui poursuivirent son œuvre, parmi lesquels Ibn Qayyim al-Jawziyya, dit « Ibn al-Qayyim »³² (1292-1350) ; Shams al-Din al-Dhahabi (1274-1348) et Ibn Kathir (1300-1373). Mais leurs écrits sombrèrent vite dans un oubli relatif. La fondation en 1744 de l'État saoudien, qui fait de la doctrine d'Ibn 'Abd al-Wahhab son islam officiel, ne provoque – dans un contexte où la propagande de l'Empire ottoman fait du cheikh najdi un « hérétique »³³ – qu'un regain d'intérêt mineur pour les thèses du savant damascène, du moins hors de la péninsule arabique. Ce n'est qu'à partir du milieu du ^{xix}e siècle que s'engage un vaste mouvement de redécouverte d'Ibn Taymiyya dans les cercles érudits de Damas et de Bagdad, dans un contexte de crise profonde du monde musulman qui n'est pas sans rappeler l'époque où vécut Ibn Taymiyya, marquée par la chute du Califat abbasside et les invasions mongoles. Si les lectures qui sont alors faites de cet auteur érudit et prolix sont loin de le réduire à son hanbalisme théologique, il reste que ce positionnement

31. C. M. Bunzel, *Manifest Enmity*, *op. cit.*, p. 276.

32. Pour plus de clarté pour le lecteur non-arabophone, nous le nommerons Ibn Qayyim en omettant le al- qui serait en théorie de rigueur.

33. M. Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab*, *op. cit.*, 1785/2779.

gagne en influence chez les membres de ces cercles, que ce soit chez le Syrien Jamal al-Din al-Qasimi ou les Irakiens Mahmud Shukri et Nu'man Khayr al-Din al-Alusi³⁴.

Ce sont ces influences théologiques – principalement taymiyyiste et wahhabite, avec les nuances qui les séparent – qui forment la base du mouvement de purification religieuse qui croît en Égypte à partir des années 1920 et que nous appelons « salafisme ». Comme dans l'Arabie saoudite voisine, les salafistes se constituent un corpus qui les distingue radicalement de l'islam traditionnel dominant. Celui-ci s'étoffe au fil du xx^e siècle à mesure que la redécouverte des auteurs classiques permet aux salafistes d'« enrôler » de nouvelles références. L'ensemble forme la base de ce qu'Alasdair MacIntyre appelle une « tradition », c'est-à-dire

un débat s'étendant au cours du temps dans lequel certains points d'accord fondamentaux sont définis et redéfinis en termes de conflits de deux types : d'une part, les conflits qui opposent les tenants de la tradition à ses critiques et ennemis qui lui sont extérieurs et rejettent la totalité – ou du moins certains des éléments centraux – de ces points d'accord fondamentaux ; et d'autre part, les débats interprétatifs internes à travers lesquels le sens et la logique des points d'accords fondamentaux s'expriment, et par le progrès desquels la tradition se constitue³⁵.

Le corpus salafiste inclut donc d'abord les ouvrages d'Ibn Taymiyya – que l'on désigne avec déférence comme « cheikh de l'islam » (*shaykh al-islam*) – et de ses élèves, principalement Ibn Qayyim al-Jawziyya et l'exégète et historien Ibn Kathir. S'y ajoutent des auteurs hanbalites médiévaux comme Ibn Hanbal (780-855) et Ibn al-Jawzi (1116-1201). Le Yéménite al-Shawkani (1759-1839), postérieur à Ibn 'Abd al-Wahhab de quelques décennies, y appartient aussi. Enfin, les auteurs wahhabites saoudiens occupent d'emblée une place de choix dans ce corpus : Ibn 'Abd al-Wahhab, 'Abd al-Rahman bin Hasan Al al-Shaykh et Sulayman bin Sahman,

34. El-Rouayheb, « From Ibn Hajar al-Haytami (d. 1566) to Khayr al-Din al-Alusi (d. 1899) », art. cit., p. 306-307.

35. Cité par Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 4.

entre autres. On pourrait même dire que l'influence de ces derniers est prépondérante, puisque les salafistes d'Égypte tendent à lire la prose d'Ibn Taymiyya et de ses élèves comme la lisent les wahhabites en insistant notamment sur les questions théologiques – alors même que, nous l'avons dit, il existe d'autres lectures possibles d'Ibn Taymiyya³⁶, dont certains textes sont également prisés des réformistes modernisants³⁷, plus fascinés par son incarnation de la figure du rebelle dressé contre la tradition que par son intransigeance religieuse.

L'orthopraxie : une question secondaire qui gagne en importance

Si la question de l'orthodoxie – c'est-à-dire du juste credo – est immédiatement centrale pour Ibn 'Abd al-Wahhab, celle de l'orthopraxie – donc de la juste pratique, dérivée du *fiqh* (le droit musulman), discipline qui occupe une place relativement périphérique dans les écrits d'Ibn 'Abd al-Wahhab – croît en importance avec le développement de l'État saoudien³⁸. Chez les salafistes non saoudiens de la première moitié du xx^e siècle, la question de l'orthopraxie continue d'occuper une place secondaire en comparaison avec le credo, mais celle-ci gagne en centralité à partir du milieu du xx^e siècle comme nous le verrons dans le cas de l'Égypte. Leur position de principe en *fiqh*, qui est celle d'Ibn Taymiyya et d'Ibn 'Abd al-Wahhab avant eux, est que tout avis juridique ne doit se fonder que sur le Coran, la *sunna* et le consensus des pieux ancêtres. En ce sens, ils ne cherchent pas en apparence à promouvoir une école juridique contre une autre et prônent même une certaine émancipation par rapport au carcan traditionnel des écoles au nom de la seule autorité de la « preuve » (*dalil*)³⁹. C'est cette logique que poursuivra dans la seconde moitié du xx^e siècle le cheikh syrien

36. Jon Hoover, « Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism », dans Elisabeth Kendall, Ahmad Khan (dir.), *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2016, p. 177-203.

37. El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, op. cit., p. 188 et 197.

38. C'est surtout le cas à partir du xix^e siècle. Voir Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 125-126.

39. B. Haykel, « On the nature of Salafi thought », art. cit., p. 42-44.

Muhammad Nasir al-Din (dit Nasir al-Din) al-Albani pour s'opposer au principe même des écoles juridiques (*tamaddhub*). Dans la réalité, pourtant, et à quelques exceptions près, les modèles juridiques des salafistes sont soit proches de l'école hanbalite, comme c'est le cas des wahhabites, soit « néo-hanbalites »⁴⁰, à l'image d'Ibn Taymiyya. Ce qui distingue les premiers des seconds est que les hanbalites s'en tiennent aux avis rendus au sein de l'école juridique dont ils portent le nom, alors que les néo-hanbalites s'autorisent à la contredire, tout en appliquant néanmoins des méthodes d'exégèse proches de celles des hanbalites. Celles-ci se distinguent par leur littéralisme et, dès lors, leur immense méfiance à l'égard de toute interprétation rationalisante. Ces salafistes font aussi un usage immodéré du principe juridique de « blocage des moyens » (*sadd al-dhara'i'*), selon lequel une pratique religieusement licite peut être proscrite dès lors que peuvent en découler des actes contraires à l'islam⁴¹.

Au quotidien, cela se traduit pour les salafistes par une volonté affichée de calquer le plus strictement du monde leur comportement sur la tradition prophétique et les pratiques des premières générations de musulmans en se démarquant des « pratiques innovées » (*bid'a*) de leurs contemporains. Le modèle de société saoudien, qui s'institutionnalise à partir des années 1920 lorsque 'Abd al-'Aziz Al Sa'ud entreprend de bâtir l'Arabie saoudite moderne, tendra ici à servir d'inspiration. C'est ainsi que se diffusent différentes pratiques qui, peu à peu, deviennent des marqueurs extérieurs du salafisme : le port du *niqab* (voile intégral), considéré par les disciples saoudiens d'Ibn 'Abd al-Wahhab comme obligatoire pour les femmes ; l'interdiction de toute mixité entre les sexes ; le port de la barbe en broussaille avec moustache rasée, à l'exemple du Prophète ; le port d'un vêtement court, ne descendant jamais sous les chevilles ;

40. Henri Laoust, « Le réformisme d'Ibn Taymiyya », *Islamic Studies*, vol. 1, n° 3, sept. 1962, p. 27-47.

41. C'est au nom de ce principe par exemple que les oulémas saoudiens interdisaient la conduite des femmes – pas parce que la conduite féminine serait en soi contraire à l'islam, mais parce qu'elle générerait de la mixité de genre sur les routes, ouvrant la voie à toutes les « débauches ».

l'interdiction de la musique et des images, en particulier lorsqu'elles représentent des humains, etc.

En Égypte, le paradoxe est que c'est un groupe qui ne partage pas, initialement du moins, le credo salafiste qui le premier met l'accent sur certains aspects de cette orthopraxie : la Jam'iyya Shar'iyya, fondée en 1912, dont nous reparlerons plus en détail. L'association Ansar al-Sunna, quant à elle, dédie l'essentiel de ses efforts à la promotion du credo salafiste (ce qui est cohérent puisque le credo est la question centrale du salafisme), mais néglige en partie – y compris dans les pratiques de ses propres membres – cette dimension orthopraxique. Ce n'est que dans les années 1960 que s'effectuera la synthèse entre orthodoxie et orthopraxie. La fusion temporaire des deux mouvements qui intervient en 1967 n'y est pas pour rien, nous le verrons. Dans le même temps, l'orthopraxie promue par la Jam'iyya Shar'iyya s'alignera plus étroitement sur celle encouragée par le salafisme – par exemple, sur la question de la mixité des sexes, qui ne sera alors plus tolérée.

Le salafisme comme mouvement

Le salafisme n'est pas seulement un discours normatif et idéalisant. Par ce terme, il faut aussi entendre le mouvement qui s'est constitué pour promouvoir cet idéal de pureté religieuse. Si ce mouvement s'apparente par certains aspects à d'autres mouvements religieux ou aux mouvements islamistes, il s'en distingue d'emblée par l'adoption d'une grammaire d'action singulière, que nous qualifierons plus loin de puriste.

Salafisme et mouvements sociaux

Nombre de travaux publiés ces trois dernières décennies ont proposé de penser les mouvements religieux comme des mouvements sociaux et de leur appliquer les outils construits pour l'étude de ces derniers. Plus près de notre objet, l'activisme islamique a, depuis le milieu des années 2000, souvent été analysé sous cet angle. Plutôt que de voir les mouvements islamistes comme l'expression figée

d'une « colère musulmane » (*muslim rage*), il s'agissait d'en percevoir la dimension organisée et stratégique, et la capacité d'adaptation à des contextes politiques changeants. Pour ses promoteurs, cette configuration analytique présentait l'avantage de « dés-orientaliser » les mouvements islamistes en en faisant des mouvements sociaux « comme les autres »⁴².

Dans notre cas précis, la théorie des mouvements sociaux présente d'autres avantages. D'abord, elle nous rappelle, avec, entre autres, Zald et McCarthy, qu'un mouvement social ne se développe que parce qu'il est porté par des « entrepreneurs de cause »⁴³ – ou dans le cas des salafistes, ce que nous appelons des « entrepreneurs de norme ». Ce terme rappelle les « créateurs de règle » (*rule creators*) dont parle Howard Becker dans son ouvrage *Outsiders*, en en faisant une variante de ce qu'il appelle des « entrepreneurs de morale » (*moral entrepreneurs*). Ces « créateurs de règle », qu'il distingue clairement des « exécuteurs de règle » (*rule enforcers*), « s'intéressent avant tout au contenu des règles, explique Becker. Les règles existantes ne les satisfont pas, parce qu'elles portent en elles un mal qui les dérange profondément. Ils sentent que rien ne pourra aller dans le monde jusqu'à ce que des règles viennent pour le corriger. Ils opèrent dans une éthique absolue ; ce qu'ils voient est vraiment et totalement le mal, sans rien qui ne l'atténue »⁴⁴. Comme c'est le cas pour les mouvements étudiés par Becker, les salafistes usent d'ailleurs volontiers des catégories de la « déviance » (*inhiraf*) pour disqualifier leurs adversaires.

Leur origine, dans le cas égyptien, remonte aux années 1920, lorsque se constituent les premiers cercles de propagandistes salafistes. Ces « entrepreneurs » choisissent, dans un second temps, de s'organiser collectivement et de se doter d'un cadre pour maximiser l'impact de leur action – ce sera, en 1926, la création de Ansar

42. Quintan Wiktorowicz (dir.), *Islamic Activism: a Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, p. 3-4.

43. John D. McCarthy, Mayer N. Zald, « Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory », *American Journal of Sociology*, vol. 82, n° 6, may 1982, p. 1215.

44. Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York/Londres, The Free Press/Collier-Macmillan Limited, 1966, p. 147-148.

al-Sunna al-Muhammadiyya puis, à la fin des années 1970, celle de la Prédication salafiste. L'agentialité (*agency*) de ces « entrepreneurs » joue un rôle crucial dans l'essor du mouvement ; le comprendre nous prémunit contre l'illusion des effets de structure (en l'occurrence, contre une lecture « géopolitique » du développement du salafisme égyptien qui verrait à la manœuvre une Arabie saoudite au prosélytisme supposément inarrêtable). Le succès de ces entrepreneurs dépend certes de leur capacité initiale à mobiliser des ressources, matérielles et symboliques. Et c'est dans ce cadre qu'entre en jeu l'Arabie saoudite, qui leur fournit une aide financière, d'abord modeste puis plus conséquente dans les années 1970, et qui constitue, comme référence religieuse, une ressource symbolique considérable en tant que « territoire des deux lieux saints ». Avec le temps néanmoins, les salafistes deviennent capables de générer localement ces deux types de ressources : ils s'attirent le soutien de riches Égyptiens ralliés à leurs idées, et ils s'imposent eux-mêmes comme autorités religieuses indépendantes de l'Arabie. Leur discours aussi évolue et se distingue, en partie au moins, de sa version saoudienne, ne serait-ce que parce que celui-ci doit être « cadré » (*framed*)⁴⁵ pour la société à laquelle il est destiné.

Enfin, la théorie des mouvements sociaux nous encourage à nous intéresser à la « structure des opportunités politiques⁴⁶ » dont dépend la mobilisation salafiste. Cette dimension est centrale dans notre travail : c'est parce que les salafistes ont su profiter de l'affaiblissement de leurs concurrents religieux et/ou de l'hostilité des différents régimes à l'égard de ces derniers, tout en évitant eux-mêmes, le plus souvent, de subir les foudres des autorités, qu'ils ont pu véritablement prospérer. Aussi contre-intuitif que cela puisse paraître, nous le verrons, c'est en partie grâce aux politiques d'éradication des Frères et de domestication de l'islam officiel mises en œuvre sous Nasser que le salafisme entame son irrésistible ascension dès la fin des années 1960.

45. Donatella della Porta, Mario Diani, *Social Movements: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 2006 (2^e éd.), p. 74 et *sq.*

46. *Ibid.*, p. 193 et *sq.* ; David S. Meyer, Debra C. Minkoff, « Conceptualizing Political Opportunity », *Social Forces*, vol. 82, n° 4, avril 2004, p. 1457-1492.

Le salafisme comme grammaire d'action

C'est au milieu des années 2000 qu'un champ de recherche a commencé à émerger autour du salafisme comme mouvement social et religieux « à part ». Jusqu'alors, les termes « islamisme » ou « islam politique » étaient employés – souvent à tort et à travers – pour désigner tout réformisme conservateur d'inspiration musulmane, au risque d'occulter les différences majeures entre les mouvements qu'ils qualifiaient. Celles-ci sont de plusieurs ordres. Elles concernent d'abord le substrat religieux des mouvements en question : comme nous l'avons vu dans la partie précédente, les références religieuses des salafistes ne sont pas celles des Frères musulmans, ces derniers puisant plutôt dans la tradition sunnite majoritaire.

Plus encore que leur vision religieuse, ce qui tend à caractériser les salafistes est ce que l'on pourrait appeler une grammaire d'action distincte de celle des mouvements que l'on a souvent classés dans la catégorie « islamiste ». Les salafistes utilisent eux-mêmes, depuis les années 1970, le terme *manhaj* qui leur est propre pour décrire ce que leurs sympathisants anglophones et francophones traduisent imparfaitement par « méthode » ou « méthodologie » (*methodology* en anglais), et qui recouvre le sens de « grammaire d'action » tel que nous l'employons dans cet ouvrage. Nous empruntons cette notion, envisagée « en s'en tenant à l'ordre même de l'action »⁴⁷, à la sociologie pragmatique, où elle a été développée par Luc Boltanski, Laurent Thévenot et plus récemment Cyril Lemieux : « La grammaire, explique ce dernier, désigne l'ensemble des règles que les acteurs tendent à respecter dans leur pratique⁴⁸. » Dans son ouvrage *Le devoir et la grâce*, il estime cette notion « susceptible d'accroître notre faculté – qui est déjà étonnamment grande – à comprendre des actions humaines qui se déroulent sous des formes de vie très différentes des nôtres⁴⁹ ». Il s'agit, dans l'esprit de la sociologie compréhensive qui ramène le chercheur au plus près des acteurs, « de mieux décrire dans une activité humaine ce qui en fait l'intelligibilité

47. Cyril Lemieux, *La sociologie pragmatique*, Paris, La Découverte, Coll. « Repères », 2018, p. 58.

48. *Ibid.*

49. C. Lemieux, *Le devoir et la grâce*, *op. cit.*, p. 5.

et la pertinence pour les participants eux-mêmes⁵⁰ », en s'attachant au « sens positif » que les acteurs donnent à leur action.

Pour revenir à la métaphore linguistique, nous dirons que la grammaire opérationnalise le texte, en extrait une praxis. Ce lien entre texte et grammaire ne doit pas être essentialisé : il est une construction, mais une construction qui, avec le temps, acquiert une certaine stabilité. D'abord parce qu'elle est intériorisée par les acteurs, dont on n'a pas nécessairement à considérer que, comme nous le rappelle Lemieux, « lorsqu'ils agissent conformément à des règles, [ils] ont nécessairement en vue, actuellement, le respect de ces règles⁵¹ ». Et surtout parce que ce lien est défendu, à chaque moment, par les acteurs en position d'autorité sur le texte et qui s'en font les gardiens : tout cheikh salafiste qui se respecte considère qu'il existe une et une seule grammaire d'action légitime (qu'il appelle *al-manhaj al-salafi*), dont il justifie l'autorité par le texte. Le même cheikh salafiste n'hésitera d'ailleurs pas, lorsqu'il perçoit chez un adversaire une « faute grammaticale » (ce qu'il appellera *al-inhiraf 'an al-manhaj*), à la dénoncer vertement. Ces dénonciations de « fautes grammaticales » sont même, pour le chercheur, un moment heuristique important puisqu'elles font ressortir en creux la grammaire partagée. C'est par elles en outre que peut évoluer la grammaire, lorsque se multiplient des « fautes » de plus en plus tolérées. Quoi qu'en disent les « gardiens du temple », la grammaire n'est pas, dès lors, un objet figé, et peut à la fois produire et subir le changement social.

Clarifions ici les choses. Une grammaire d'action n'est pas une série de règles bien établies et consignées une fois pour toutes dans un texte qui ferait autorité. Il s'agirait plutôt de règles qui se sont imposées avec le temps, constamment contestées à la marge, dont les implications sont elles-mêmes souvent plus contestées encore. On pourra en trouver une exposition théorique dans certains textes, mais cette exposition théorique ne dira rien de leur actualisation concrète. Plutôt que d'explicitier la grammaire, la pluralité des

50. *Ibid.*

51. C. Lemieux, *La sociologie pragmatique, op. cit.*, p. 58.

discours contribue même souvent à l'obscurcir – notamment, parce que, selon le public auquel le discours est destiné, toute grammaire n'est pas bonne à dire (du moins pas dans sa totalité, ou dans ses implications). Plutôt que par les textes, c'est dès lors par l'étude des pratiques que – comme le fait Lemieux – il convient d'aborder une grammaire d'action.

Une grammaire, on l'aura compris, n'est pas l'équivalent d'un habitus au sens de Bourdieu, notamment parce qu'elle est dotée d'une dimension stratégique – même si, lorsqu'elle se stabilise, une grammaire peut donner lieu à un habitus. Elle n'est pas non plus un imaginaire, pour cette même raison qu'elle est orientée vers l'action. Elle n'est pas plus un répertoire d'action collective, au sens de Charles Tilly⁵², car le répertoire d'action consiste en une liste concrète de pratiques existantes dans lequel un mouvement donné peut puiser, alors que la grammaire revêt une dimension plus abstraite. Une grammaire peut cependant, dans une situation donnée, servir à générer un répertoire d'action.

Pour qu'un observateur extérieur comprenne une grammaire qui lui est étrangère, il y a ainsi, explique encore Lemieux, deux méthodes possibles : la première, celle de l'ethnologue, consiste à « s'efforcer d'habiter la forme de vie de ceux qu'on étudie. [...] Sa compréhension se traduit alors par l'acquisition d'une compétence à éviter de commettre des actions fautives à leurs yeux – compétence qui lui rend descriptibles et énonçables dans ses propres jeux de langage "leurs règles" ». L'autre méthode, celle de l'historien, consiste « en étudiant et en confrontant entre elles les traces matérielles qu'ils ont laissées, (à apprendre) à saisir le sens positif des différentes attitudes qu'ils adoptaient pour juger et pour agir »⁵³. Ce travail, qui s'appuie sur trois ans de terrain ethnographique en Égypte, dont l'essentiel au sein des milieux salafistes égyptiens, et sur une analyse détaillée de sources écrites et orales, embrasse ces deux méthodes.

52. Charles Tilly, « Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 4, n° 1, 1984, p. 95.

53. C. Lemieux, *Le devoir et la grâce*, *op. cit.*, p. 48.

Nous avons dans la partie précédente identifié ce que nous avons alors appelé deux « pôles de pensée et d'action » distincts parmi les réformistes égyptiens du début du ^{xx}^e siècle : il y a d'un côté ceux qui donnent la priorité au renouveau politique, et de l'autre ceux qui voient la purification du religieux comme seule voie vers la renaissance. Même s'ils sont plus conservateurs que certains de leurs maîtres comme Muhammad 'Abduh, les Frères musulmans sont, à partir de la fin des années 1920, les principaux héritiers de la première école de pensée. La seconde école, quant à elle, se cristallise dans le mouvement salafiste naissant, représenté à l'origine par Ansar al-Sunna al-Muhammadiyya qui est fondée deux ans avant les Frères. Cette dualité se matérialise dès l'origine dans deux grammaires d'action bien distinctes.

La grammaire islamiste – incarnée par les Frères – vise à la prise et à l'exercice du pouvoir en tant que finalité ultime⁵⁴, l'objectif étant d'établir « l'État islamique », défini par son application de la *shari'a*. Cela correspond bien à la définition de l'islamisme donnée, par exemple, par Olivier Roy⁵⁵. Ceci doit certes passer, comme l'explique le fondateur de la confrérie Hasan al-Banna, par la réforme de l'individu, la réforme de la famille, puis la réforme de la société et, ce faisant, par l'expansion de l'assise de la confrérie. Mais tous ces efforts ne prennent sens que parce qu'ils sont orientés vers un objectif final de nature fondamentalement politique. Pour y parvenir, les Frères s'autorisent à agir dans toutes les sphères de la société – les associations, les syndicats, et à partir des années 1940 le parlement. Dans le programme frériste d'origine, cette action est pensée comme réformiste et pacifique⁵⁶ : les Frères croient en la possibilité de transformer la réalité existante, que ce soit la société

54. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press, 2^e éd., 1993, p. 234-235.

55. Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

56. Il subsiste dans l'historiographie des Frères une interrogation récurrente sur une éventuelle tentation insurrectionnelle à la fin des années 1940. Avec un recul de près d'une centaine d'années depuis la création du mouvement, cette éventualité – qui reste à prouver – ne remet selon nous pas en cause ce qui constitue la grammaire dominante de la confrérie. Sur ce point, voir notamment R.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, *op. cit.*, p. 73-79.

ou l'État, par une action graduelle, à l'intérieur du système politique existant (pour peu que celui-ci le leur permette). Ils ne sont pas, par nature, révolutionnaires. Quant à leur vision de l'islam, elle est avant tout identitaire : il s'agit de ramener la société à son ordre social et politique « naturel ». Les Frères sont indéniablement porteurs d'un certain conservatisme, mais celui-ci se soucie relativement peu de normativité théologique ou même juridique. Le concept même d'« État islamique », pourtant clé, fait preuve d'une théorisation minimale, car toute élaboration risquerait de créer des désaccords. Plutôt que de diviser les musulmans sur des questions religieuses, il s'agit de les rassembler autour d'un objectif politique commun. Ceci explique que les Frères se soient longtemps abstenus de polémiquer contre les soufis et les chiïtes – ces polémiques, plus présentes aujourd'hui dans la confrérie ou à tout le moins à ses marges, traduisant surtout l'influence postérieure du salafisme.

Dans les années 1950 et 1960 se développe, sous l'impulsion théorique de Sayyid Qutb, une variante révolutionnaire de la grammaire islamiste incarnée par les Frères : elle en reprend l'essentiel des fondamentaux – notamment la volonté de dépasser la question théologique *stricto sensu* au nom de la primauté du politique – tout en prônant un mode d'action violent visant à renverser le pouvoir en place par la force. Une première ébauche, non théorisée, de cette approche avait vu le jour dans la seconde moitié des années 1940 lorsqu'un petit groupe de Frères, rassemblés au sein d'une « organisation spéciale » (*al-nizam al-khass*), s'était essayé à la violence politique, dans un contexte général de montée des tensions en Égypte. Dans cet ouvrage, on parlera pour qualifier cette variante de la grammaire islamiste de « grammaire jihadiste ». Les jihadistes élargissent à partir du milieu des années 1990 la liste de leurs ennemis proclamés, en y incluant les États-Unis et leurs alliés occidentaux. Le débat opposera dès lors ceux qui veulent privilégier la lutte contre « l'ennemi proche » et ceux qui préfèrent concentrer leurs efforts sur « l'ennemi lointain ».

La grammaire du salafisme telle qu'elle se déploie dès les années 1920 est, à l'inverse, tout entière axée sur l'idée de pureté religieuse. Pour cette raison, nous la qualifierons dans cette étude

de « puriste », et nous la distinguerons clairement de la grammaire « islamiste ». Il s'agit pour les salafistes d'œuvrer à ramener l'islam à son authenticité perdue, en promouvant par tous les moyens perçus comme « religieusement licites » (*halal*) – publication, enseignement, prédication, etc. – la norme religieuse salafiste. Tout moyen qui, au contraire, risquerait de diluer la pureté du message doit être proscrit. Comme indiqué précédemment, la question centrale est celle du credo (*'aqida*) – même si la question de l'orthopraxie suscite un intérêt croissant, surtout dans la seconde moitié du xx^e siècle. Si le débat pour les Frères est avant tout politique, le débat pour les salafistes est donc quasi exclusivement religieux.

Cela ne signifie pas pour autant que ces salafistes doivent (hormis peut-être pour une infime minorité d'entre eux qui choisit sciemment de se détacher du monde) être qualifiés de « quietistes », comme le fait toute une partie de la littérature académique sur le sujet⁵⁷. Leurs actions sont en effet loin d'être dépourvues d'effets politiques, dans la mesure où redéfinir la norme religieuse – avec ce que cela implique pour les comportements sociaux – a un impact direct sur la cité. En outre, dès lors qu'ils se constituent en force sociale, les salafistes sont amenés à adopter diverses formes d'organisation et postures politiques – même si celles-ci ne représentent aucunement l'essence de leur démarche. Enfin, tout cela ne signifie pas que les salafistes – même les plus « apolitiques » d'entre eux – ne soient pas porteurs d'un projet politique à long terme. Mais, en termes gramsciens, on pourrait dire qu'ils s'accordent, dans leur immense majorité, à considérer que l'heure n'est pas à la « guerre de mouvement », mais à la « guerre de position » destinée à redéfinir la norme religieuse conformément à leur vision de l'orthodoxie⁵⁸. Une fois ceci accompli, le projet politique – rarement évoqué, et toujours repoussé *sine die* – s'imposera de lui-même. L'objectif pour les salafistes est donc, en somme, d'obtenir l'hégémonie religieuse

57. Pour une critique argumentée de l'usage de ce terme concernant le salafisme, voir Jacob Olidort, « The Politics of "Quietist" Salafism », *Brookings Analysis Paper* n° 18, 2015 (en ligne).

58. Sur ces notions chez Gramsci, voir Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La Fabrique, 2012.

au sein de l'islam. Ceci explique – nous y reviendrons – que, dans cette lutte, leurs adversaires ont été plus naturellement leurs concurrents religieux, y compris et parfois surtout au sein de l'islam politique, que des pouvoirs politiques souvent indifférents aux débats du champ religieux dès lors que ceux-ci ne remettaient pas en cause leur autorité.

Les deux grammaires « islamiste » et « puriste » coexistent, nous le verrons, dans un état relativement « idéal-typique » et stable en Égypte à partir du milieu des années 1920, s'instituant en deux groupes concurrents – les Frères musulmans et Ansar al-Sunna. Il y a certes à cette époque encore des « réformistes » qui transcendent (ou voudraient transcender) cette dichotomie, mais leur existence ne la remet pas en cause, et les interpénétrations initiales qui peuvent exister entre Frères et Ansar al-Sunna – certains Frères ont pu par exemple écrire dans la revue d'Ansar al-Sunna, et réciproquement – n'ont toujours existé qu'à la marge, et deviennent plus rares encore à mesure que les grammaires se clarifient. C'est cela qu'occulte en partie le travail, par ailleurs remarquable, d'Henri Lauzière dans son ouvrage *The Making of Salafism* : puisque ce qu'il étudie est le « traçage de frontière » entre les salafistes et le restant du camp réformiste, il s'intéresse pour l'essentiel à des cas limites, comme celui du personnage qui sert de fil rouge à son étude, le cheikh marocain Taqi al-Din al-Hilali⁵⁹.

Les choses se compliquent néanmoins quelques décennies plus tard lorsque, pour des raisons que nous analyserons, advient un processus d'hybridation de ces deux écoles de pensée et d'action. C'est surtout le cas à partir de la fin des années 1960 lorsque surgit une génération, celle dite des *jama'at islamiyya*, ou « groupes islamiques », qui, en dépit d'une socialisation religieuse initiale salafiste, se politise rapidement sur un mode islamiste (et souvent jihadiste). Si la clarification qui advient à la fin des années 1970, avec l'éclatement des *jama'at islamiyya* dont la majeure partie se rallie aux Frères tandis que certains récalcitrants créent la Prédication salafiste, semble recréer la dichotomie initiale, nous verrons que de larges

59. H. Lauzière, *The Making of Salafism*, *op. cit.*

poches d'hybridité continueront à subsister. C'est en leur sein que se poursuivront les tentatives d'érosion du lien originel entre discours salafiste et grammaire puriste, malgré les efforts déployés par les cheikhs de la Prédication pour restaurer l'intégrité de ce lien. Là encore, on ne peut comprendre et analyser ces processus d'hybridation que si l'on en a clairement identifié les substrats au préalable.

Penser l'hybridation des grammaires et des discours nous permet enfin de reconsidérer les catégories proposées par Quintan Wiktorowicz dans un article canonique où il prétend faire « l'anatomie du salafisme⁶⁰ ». Wiktorowicz explique qu'il existe trois formes de salafisme : un salafisme puriste, qui correspond, dans les grandes lignes, au salafisme tel que nous le définissons ici (là encore, pour des raisons historiques et non normatives) ; un salafisme politique, dont les acteurs s'autorisent des propos politiques contestataires et vont parfois jusqu'à prendre part au système politique en place ; et un salafisme jihadiste, qui fait de la politique sur un mode violent. Outre les problèmes qu'elles posent, soulignés par Joas Wagemakers⁶¹, ces deux dernières formes sont simplement, pour nous, des formes hybrides qui empruntent tant au discours salafiste qu'à la grammaire islamiste – dans sa version dominante pour le salafisme politisé, et dans sa variante révolutionnaire pour le salafisme jihadiste. Au tableau de ces formes hybrides nous ajouterons dans notre sixième chapitre un nouvel élément, le salafisme révolutionnaire, qui emprunte à une nouvelle grammaire née du contexte de transition politique de l'après 2011 : la grammaire populiste.

Les avantages de cette approche grammaticale pour l'étude du salafisme sont multiples. Elle permet, d'abord, de prendre véritablement au sérieux les pratiques des acteurs et leurs motivations, par-delà la focalisation (trop souvent prégnante dans les travaux sur l'islam politique, et à plus forte raison sur le salafisme) sur le seul

60. Quintan Wiktorowicz, « Anatomy of the Salafi Movement », *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29, n° 3, 2006, p. 207-239.

61. Joas Wagemakers, « Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism », dans Francesco Cavatorta, Fabio Merone (dir.), *Salafism After the Arab Uprising: Contending with People's Power*, Londres, Hurst/Oxford University Press, 2017, p. 7-24.

discours ou ce que l'on appelle parfois, faute de mieux, « l'idéologie ». Elle permet aussi de rompre avec la sociologie spontanée du salafisme égyptien, telle qu'elle s'exprime dans la presse, dans des écrits polémiques et parfois dans des écrits académiques, qui tend à sous-estimer l'agentialité (*agency*) des acteurs. Si l'on prend par exemple la question de l'hostilité entre le parti al-Nour et les Frères musulmans, ou celle du soutien d'al-Nour au coup d'État de juillet 2013, on trouvera diverses explications⁶². Certaines lectures insistent sur le rôle de l'appareil sécuritaire, dont l'ascendant sur la Prédication serait tel que ses cheikhs ont agi en faveur de la « contre-révolution » comme le voulait « l'État profond »⁶³. D'autres lectures insistent sur le rôle de l'Arabie saoudite dont on suppose – à tort, nous le verrons – qu'elle entretient des liens étroits avec la Prédication, et que les cheikhs salafistes se sont alignés sur son positionnement anti-Morsi. Outre le fait que ces lectures sont factuellement fausses, elles postulent que les choix politiques faits par al-Nour sont irrationnels, et ne peuvent dès lors être expliqués que par une intervention extérieure. Or s'il est un principe que la sociologie pragmatique chérit, c'est celui de la rationalité des acteurs. Pour la saisir, il faut simplement faire l'effort de se placer de leur point de vue en identifiant la grammaire sur laquelle ils règlent leur action. D'autres lectures encore mettent en avant des facteurs psychologiques – les haines personnelles entre salafistes et Frères, dont l'histoire remonte à la fin des années 1970, qui expliqueraient que les salafistes n'aient eu d'autre ambition que de prendre leur revanche sur leurs ennemis de toujours – ou encore des jeux d'intérêts – les salafistes seraient machiavéliques et prêts à tout. Là encore, ces lectures pèchent par une vision réactive et/ou négative du comportement des acteurs que la lecture grammaticale, sans nier complètement que la psychologie ou l'intérêt puissent entrer en ligne de compte, nous permet de dépasser. En somme, nombre de

62. Mu'taz Zahir en fait une bonne synthèse dans *Min al-masjid ila al-barlaman: dirasa hawla al-da'wa al-salafiyya wa hizb al-nur*, Londres, Takween, 2015, p. 132.

63. C'est par exemple tout l'objet de l'ouvrage polémique « Des prédicateurs aux portes de l'enfer » (Islam Anwar al-Mahdi, *Du'a 'ala abwab jahannim*, s.l., s.n., s.d., <https://dawa.center/file/2050>).

malentendus interprétatifs concernant le salafisme égyptien relèvent de ce que Lemieux appelle « l'erreur de Frazer » et que nous avons fait figurer en exergue de ce chapitre : « L'observant jouer, j'en conclus qu'il joue mal aux échecs. Et cependant c'est aux dames qu'il est en train de jouer⁶⁴. »

Pour compléter ce tableau, ajoutons – en empruntant là encore en partie à Lemieux, tout en modifiant quelque peu son intention et son langage⁶⁵ – deux « métarègles » qui contribuent à fixer le cadre dans lequel se déploient les grammaires que nous avons identifiées. La première est la métarègle « du réalisme », qui impose à chaque acteur de faire preuve de prudence dans la mise en œuvre de sa grammaire. Les mouvements islamiques de toute tendance justifient volontiers cette prudence au nom du principe d'évaluation « des bienfaits et des maux » (*al-masalih wa-l-mafasid*), en d'autres termes des coûts et des bénéfices – principe dont font usage les juristes musulmans dans l'émission de leurs avis religieux. La prudence n'est cependant comprise qu'en fonction des grammaires de chacun, et elle n'a pas de mesure objective – en particulier, nous le verrons, dans les périodes de crise politique où la fluidité du contexte fait qu'il est souvent malaisé pour les acteurs de « calculer »⁶⁶. La seconde métarègle est celle que nous nommerons de « solidarité affichée » : il est attendu au sein du champ religieux musulman que l'on affiche une certaine bienveillance à l'égard de ses coreligionnaires, au nom de la sacro-sainte « unité de l'Oumma ». Dans le champ militant, cela a parfois pour effet de contraindre un mouvement à taire (ou à euphémiser) son hostilité à l'égard d'un mouvement concurrent, de peur d'être accusé de provoquer la *fitna* (désordre, sédition). Cette métarègle explique en partie pourquoi les attaques publiques entre Frères et salafistes étaient, du moins jusqu'en 2011 et plus encore jusqu'en 2013, relativement rares, même lorsque les deux mouvances étaient à couteaux tirés et que les acteurs n'en pensaient (et n'en disaient) pas moins en interne.

64. C. Lemieux, *Le devoir et la grâce*, op. cit., p. 24.

65. *Ibid.*, p. 81 sq.

66. Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, p. 101 ; 150 sq.

Le salafisme et le champ religieux

Le salafisme n'est cependant pas tout à fait un mouvement social, ou même religieux, comme les autres. L'essentiel de ses promoteurs se définit comme des oulémas – qu'ils aient été formés dans des universités religieuses ou qu'ils soient, comme cela a souvent été le cas, autodidactes – et ils axent leur production intellectuelle, souvent prolixe, sur des sujets religieux, théologiques ou juridiques. Même lorsqu'ils traitent de sujets *a priori* profanes, c'est le plus souvent sous l'angle privilégié du credo qu'ils les abordent. Leurs activités sont pour l'essentiel – à quelques exceptions près et jusqu'à la rupture de 2011 – celles que pratiquaient traditionnellement les clercs : publier, enseigner, prêcher. Et leurs bases naturelles sont les mosquées. Cela les distingue de nouveau des Frères musulmans, dont les fondateurs et l'essentiel des dirigeants jusqu'à nos jours ne sont pas des clercs mais des laïcs, et pour qui la mosquée n'est qu'un lieu parmi d'autres de diffusion de leurs idées. Chez les salafistes, la fonction explique aussi clairement les préférences : le religieux est le cœur de leur mission, et pas – comme le voudrait une certaine vulgate marxiste – un pis-aller.

Ce qui caractérise le salafisme, nous l'avons dit, est la quête de pureté religieuse, formulée en des termes historiquement situés (et construits), dans le but de redéfinir les contours de la norme islamique. Ce débat se déroule essentiellement dans le champ religieux, terrain d'action privilégié où les salafistes combattent cette doxa que représente l'islam traditionnel. Or, le champ religieux est un champ qui possède une certaine autonomie par rapport au champ politique, pas nécessairement parce que le pouvoir ne cherche pas à le contrôler (les pouvoirs autoritaires tendent par nature à rechercher le contrôle), mais parce que certains des enjeux centraux de ce champ lui échappent en ce qu'ils lui sont étrangers. Comme l'écrit Pierre Bourdieu : « On ne pourra pas faire courir un philosophe avec des enjeux de géographe⁶⁷. » Ou en adaptant la citation : « On ne pourra pas faire courir un cheikh avec des enjeux de politicien » (et *vice versa*).

67. P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 114.

Cela ne signifie aucunement, nous l'avons évoqué, que le contexte politique est sans effet sur les dynamiques au sein du champ religieux. Nous verrons de fait que celui-ci peut être décrit comme ayant généralement facilité l'expansion du salafisme. Mais ce n'est pas nécessairement parce que le pouvoir veut promouvoir le salafisme en tant que discours religieux. Il agit selon sa rationalité politique propre, dont les effets (qui pourraient être qualifiés d'« effets pervers », au sens de Raymond Boudon⁶⁸) se trouvent parfois favoriser les acteurs salafistes, ce qui est assez différent.

En ce sens, définir l'orthodoxie comme le fait Talal Asad « non comme un simple ensemble d'opinions, mais comme une relation – une relation de pouvoir⁶⁹ » peut être problématique, en tout cas si l'on entend « pouvoir » au sens politique (et non symbolique, auquel cas Asad a raison). En Égypte, comme nous le verrons, la redéfinition de l'orthodoxie s'est produite en dehors des instances de pouvoir, y compris celles du champ religieux. Elle s'est faite, pour ainsi dire, par le bas – par ce que Jürgen Habermas et, dans le cas du monde musulman, Armando Salvatore appellent la « sphère publique⁷⁰ ». À aucun moment, en tout cas jusqu'à nos jours, le salafisme ne s'est vu consacré dans les instances officielles, politiques ou religieuses (du moins en tant que tel, même s'il a contribué à remodeler les conceptions de ses concurrents, et parfois des titulaires de ces instances). On peut dire, en termes gramsciens, que les salafistes sont parvenus à une quasi-hégémonie, mais nous verrons que celle-ci ne s'est traduite en rien politiquement – peut-être, entre autres raisons, parce que sa traduction politique est loin d'être évidente ou univoque.

68. Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.

69. Talal Asad, *The idea of an anthropology of Islam*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies, 1986, p. 15.

70. Jürgen Habermas, « The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964) », *New German Critique*, n° 3, Autumn 1974, p. 49-55 ; Armando Salvatore, *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*, Londres, Palgrave Macmillan, 2007.

Méthodes, sources et organisation de l'ouvrage

La recherche pour ce travail a débuté en 2010, un an avant la révolution égyptienne. Ayant écrit mon précédent ouvrage sur le salafisme saoudien, je pensais alors m'intéresser aux liens qu'entretiennent les salafismes (et les salafistes) des deux bords de la mer Rouge. Il m'est vite apparu que la dimension saoudienne du salafisme égyptien, bien qu'incontestable, avait été surestimée (peut-être sous l'effet d'une gauche intellectuelle égyptienne qui voulait se convaincre de l'extranéité d'un mouvement qu'elle ne comprenait que trop peu), et que le salafisme égyptien méritait d'être étudié en soi et pour soi. Alors que l'islam et l'islamisme égyptiens contemporains ont donné lieu à des dizaines d'ouvrages qui, pour l'essentiel, ignorent (ou n'identifient pas comme tel) le salafisme, il s'agissait, ni plus ni moins, de proposer une lecture révisionniste de cent ans d'histoire politico-religieuse en Égypte. C'est avec le regretté Husam Tammam, dont les travaux pionniers avaient ouvert la voie, que j'avais d'abord envisagé de rédiger cet ouvrage, mais le destin en a voulu autrement.

Lorsque je me suis lancé dans ce projet, il n'existait aucune littérature scientifique en anglais ou en arabe sur le salafisme égyptien, en tout cas tel que nous l'entendons ici. Le terme « salafisme » apparaît bien dans certains travaux sur l'Égypte, mais c'est le plus souvent, à la suite de Louis Massignon et d'Henri Laoust, dans une acception large du terme incluant tous les réformismes sans véritablement en distinguer les substrats religieux. Nous avons vu, avec Henri Lauzière, les problèmes que pose cet usage du terme « salafisme ». Quelques ouvrages de qualité sont heureusement sortis depuis, éclairant certains aspects du sujet. Deux d'entre eux sont le fait d'anthropologues : *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God* (2011) de Richard Gauvain, qui observe les rituels de pureté (*tahara*) et les débats qu'ils suscitent chez un petit groupe de salafistes du quartier de Shubra au Caire ; et *The Perils of Joy* (2012) de Samuli Schielke, qui s'intéresse à la querelle entre salafistes et soufis sur la question des *mawlid*s, ces célébrations populaires autour des tombeaux des saints. On doit trois autres ouvrages à des historiens : l'excellent

The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century (2016) d'Henri Lauzière, qui retrace l'émergence de la catégorie *salafi* dans les débats intellectuels des années 1920 à 1950 en Égypte et ailleurs, et suit l'évolution de cette catégorie dans les décennies suivantes ; *Practicing Islam in Egypt: Print Media and Islamic Revival* (2018) de Aaron Rock-Singer qui, à partir d'une étude des revues islamiques de la fin des années 1970, analyse la transformation des pratiques religieuses et sociales des Égyptiens pendant cette décennie charnière ; et enfin *Answering the Call: Popular Islamic Activism in Sadat's Egypt* (2014) de Abdullah al-Arian, qui ajoute à notre compréhension de la renaissance de l'islam politique en Égypte dans les années 1970, en n'abordant cependant le salafisme que par l'oblique. En arabe aussi, des travaux importants ont vu le jour, à commencer par ceux d'Ahmed Zaghloul Shalata, auquel on doit notamment la première monographie sur la Prédication salafiste d'Alexandrie. À ceux-là s'ajoutent différents ouvrages rédigés par des chercheurs égyptiens eux-mêmes proches du courant salafiste, comme Ahmad Salim, 'Amr Basyuni ou encore Mu'taz Zahir.

Tous ces ouvrages, pourtant, ne couvraient que des périodes limitées ou n'offraient que des réponses partielles aux questions posées par mon travail de recherche. Ce dernier s'appuie pour l'essentiel sur un long travail de terrain en Égypte commencé en 2010 et qui s'est terminé quelques mois après le coup d'État de juillet 2013. Il est alors devenu difficile – et même risqué, comme le montrera l'exemple tragique de Giulio Regeni, jeune doctorant italien brutalement assassiné en janvier 2016 par la police égyptienne – de s'aventurer sur le terrain pour un chercheur travaillant sur des mouvements perçus avec défiance (lorsqu'ils n'étaient pas tout simplement qualifiés de « terroristes », et réprimés avec toute la férocité que cette catégorisation prétend justifier) par les autorités égyptiennes. Nombre d'acteurs de la mouvance islamique ayant dû choisir, à partir de la fin 2013, la voie de l'exil pour échapper à la prison, j'ai néanmoins pu continuer à mener des entretiens entre 2014 et 2017, principalement à Istanbul.

La période 2010-2013 m'a offert un point d'observation privilégié. Ayant commencé à fréquenter le mouvement salafiste un peu

moins d'une année avant la révolution, j'ai eu la chance de pouvoir le saisir dans l'événement et de l'observer, presque au jour le jour, appréhender les défis auxquels il allait être confronté. Avec la révolution, c'est tout un monde souterrain qui est remonté à la surface. Les cheikhs salafistes, jusqu'alors difficiles d'accès, sont devenus des personnalités publiques, y compris ceux appartenant aux courants les plus « subversifs » de la mouvance. Il était désormais possible d'assister sans entraves à leurs cours et conférences, mais aussi, pour peu qu'ils acceptent, de les rencontrer en entretien. Dans ce moment de libération cognitive, les militants salafistes étaient désireux de raconter leur histoire, celle-là même qui, alors même qu'elle avait contribué à remodeler en profondeur le champ religieux égyptien, avait été mise au ban du récit officiel. C'est au cours de longues conversations avec eux que me sont venues la plupart des intuitions qui composent ce livre. Au-delà des seuls salafistes, j'ai cherché à rencontrer des figures et cadres des mouvances concurrentes, qu'ils appartiennent aux Frères musulmans ou au courant jihadiste, ou qu'ils soient représentants d'al-Azhar, dont j'ai pu rencontrer le grand Imam à trois reprises. Plutôt que de me contenter de leur commentaire sur les événements en cours (ce qui aurait pu être tentant, tant la période était riche), j'ai voulu, chaque fois que les circonstances le permettaient, privilégier l'entretien biographique, quitte à replonger mes interlocuteurs dans des périodes qui, en 2011, semblaient bien lointaines. Surtout, dans ce moment de *tabula rasa* où chacun croyait le passé répressif du pays révolu pour de bon, la parole était relativement libre – relativement, car la fluidité politique caractéristique du moment révolutionnaire imposait tout de même une certaine prudence, mais cela était sans commune mesure avec les contraintes que ces acteurs avaient pu subir jusqu'en 2011. Il faut dire que l'entretien biographique bien compris ne possède (presque) que des vertus. Il permet, en recoupant diverses trajectoires pour limiter au possible les effets de « l'illusion biographique⁷¹ », de reconstituer des événements d'un passé non écrit – donc de faire ce que l'on appelle de l'histoire orale –, mais aussi, comme le

71. Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62-63, juin 1986, p. 69-72.

souligne Howard Becker⁷², de reconstituer des processus. L'entretien biographique éclaire en outre le présent, puisqu'en nous livrant leurs représentations sur le passé, les acteurs en disent beaucoup sur ce qu'ils sont devenus. Le principal bémol est que mes interlocuteurs ont été pour la plupart des hommes. Il n'est pas simple en effet, s'agissant d'un mouvement ultraconservateur comme le salafisme, d'avoir accès aux sphères féminines qui, si elles n'ont pas joué un rôle de premier plan dans la « grande histoire » du mouvement, constituent néanmoins l'un des piliers de son action quotidienne. Ces sphères font néanmoins l'objet de travaux pionniers menés par de jeunes chercheuses comme Naïma Bouras⁷³.

Par-delà l'observation et les entretiens, cet ouvrage s'appuie sur une recherche documentaire approfondie. Il m'a d'abord fallu rassembler les centaines de publications attribuables au mouvement salafiste depuis les années 1920 : les ouvrages des principaux cheikhs de la mouvance à travers les époques, les revues publiées par les différentes organisations, mais aussi – dans la mesure du possible – la littérature interne aux organisations. Des membres (ou ex-membres) de la Prédication salafiste ont ainsi eu l'obligeance de m'ouvrir l'accès à leurs riches bibliothèques, tandis que d'autres m'ont transmis certains des photocopiés enseignés aux membres du mouvement. Certains ont eu l'infinie gentillesse de m'aider à décrypter ces écrits, en les remettant dans leur contexte de production, ou en m'expliquant les sous-entendus qu'ils pouvaient contenir. À partir de la fin des années 2000, les mémoires de militants islamistes – et salafistes – sont devenus en Égypte un genre en soi. Publiés sous la forme d'ouvrages ou de séries dans les journaux égyptiens, ceux-ci m'ont fourni un matériau précieux pour reconstituer les trajectoires militantes des acteurs au cœur de mon travail. Enfin, dans le moment d'euphorie révolutionnaire consécutif à la chute de Moubarak, les murs de la Sûreté d'État sont (brièvement) tombés, et des centaines de documents produits par celle-ci (certains à moitié

72. Howard S. Becker, « Biographie et mosaïque scientifique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62-63, juin 1986, p. 108.

73. Voir par exemple Naïma Bouras, « Émergence d'un discours salafiste féminin en Égypte », *Afrique(s) en mouvement*, 2020/1, n° 2, p. 25-31.

brûlés, dans une tentative désespérée de les détruire devant l'avancée des manifestants) ont commencé à circuler, ouvrant au chercheur une fenêtre inespérée sur le fonctionnement de la machine répressive égyptienne, notamment à l'égard des mouvements islamiques, et du salafisme en particulier.

Cet ouvrage est organisé en six chapitres. Les quatre premiers concernent la période antérieure à la révolution et s'attachent à montrer comment le salafisme a acquis en l'espace d'un peu moins d'un siècle – des années 1920 à 2011 – une position de quasi-hégémonie normative dans le champ religieux égyptien. Chacun des chapitres traite d'une période donnée et/ou d'un mouvement ayant joué un rôle décisif dans cette montée en puissance. Le premier chapitre se concentre sur la cristallisation dans le champ religieux égyptien d'un salafisme aux contours bien définis et distincts de ceux de mouvements concurrents comme les Frères musulmans – salafisme qui s'incarne dès 1926 dans une association qui en porte les idées, Ansar al-Sunna. Nous montrons comment se livre alors une bataille des corpus qui voit les salafistes imposer peu à peu ouvrages et auteurs en phase avec leurs conceptions théologiques dans un champ de l'édition encore balbutiant. Le second chapitre s'intéresse à la période suivante, qui débute avec la chute de la monarchie et la prise de pouvoir des Officiers libres. Nous y verrons comment le salafisme a, pendant cette période, pu continuer à prospérer, au point de former le substrat religieux du « réveil islamique » qui advient à la fin des années 1960 et s'incarnera, après l'arrivée au pouvoir de Sadate en 1970, dans une multitude d'organisations publiques ou clandestines dont les plus radicales s'uniront pour assassiner le président en 1981. Notre troisième chapitre porte sur une organisation issue de cette décennie charnière, la Prédication salafiste, qui se veut le premier mouvement social salafiste organisé d'Égypte. Nous nous intéresserons à ses modes d'action et aux polémiques qui l'opposent à ses détracteurs, à travers lesquelles elle cherche à incarner l'orthodoxie salafiste dans le champ religieux égyptien. Notre quatrième chapitre s'intéresse enfin à la période Moubarak qui voit le salafisme étendre sa quasi-hégémonie normative des milieux

militants jusqu'à l'islam des masses, qui en subissent l'influence croissante. Advient alors en 2011 la révolution égyptienne, marquée par l'entrée en collision de deux processus parallèles et bien distincts qui atteignent alors leur acmé : l'hégémonisation religieuse du salafisme, d'un côté, et la contestation politique du régime par des acteurs initialement sans lien avec l'islam politique, de l'autre. Nos deux derniers chapitres s'intéressent à la manière dont la révolution et la transition politique qui s'est ensuivie ont affecté le salafisme, et réciproquement. Le cinquième chapitre traite du parti al-Nour, lié à la Prédication salafiste et qui devient à la fin 2011 le deuxième parti d'Égypte. Nous verrons les débats que ce parti a suscités, à l'intérieur comme à l'extérieur du salafisme, et son rôle dans les dynamiques politiques qui menèrent, à l'été 2013, à une restauration autoritaire sous la férule du général al-Sissi. Notre dernier chapitre étudie enfin le salafisme révolutionnaire – ce mouvement populiste inspiré du salafisme et rassemblé derrière son leader charismatique Hazim Abu Isma'il, qui s'est emparé de la rue égyptienne à partir de la mi-2011 avec un succès aussi fulgurant que fugace. Nous concluons sur les heurs et malheurs d'un salafisme qui, s'il n'a rien perdu sa puissance normative, est aujourd'hui en crise.

Leçon de polémique

(Extrait d'un ouvrage d'Adrien Candiard, *En finir avec la tolérance ?*, Paris, PUF, 2014)

Peu de temps après son retour à la foi, Raymond Lulle [auteur catalan du XIV^e siècle] écrit un étonnant petit traité, en forme de conte initiatique et de dialogue philosophique, sur la rencontre interreligieuse, le *Livre du gentil et des trois sages*¹. Dans cet ouvrage, trois sages sont amis, bien que de différentes religions : comme on s'en doute, l'un est juif, l'autre chrétien, le troisième musulman (ou, selon le vocabulaire médiéval du livre, « sarrasin »). Alors qu'ils se promènent ensemble dans une forêt, devisant de leurs enseignements respectifs, ils rencontrent Dame Intelligence, qui leur fait don de nouveaux éléments de sagesse. Alors qu'ils s'en réjouissent ensemble, arrive un païen (un « gentil » comme on disait alors), venu d'un pays lointain et particulièrement malheureux : il a pris conscience du caractère inéluctable de la mort, et en a perdu tout goût pour la vie.

Alors qu'il s'en ouvre aux trois amis, ces derniers entreprennent de lui démontrer l'existence de Dieu et la vie éternelle, notions dont il n'a jamais entendu parler. Les trois sages sont, sur ces points, parfaitement d'accord, et on ne sait, en lisant le dialogue, quel est le sage qui s'exprime dans tel ou tel passage, tant leur unanimité est parfaite. Vaincu par cette triple offensive, le païen devient bientôt un croyant enthousiaste, seulement pris de pitié pour ses proches encore dans l'obscurité de l'ignorance ; il veut sans tarder les en tirer, et demande aux sages des conseils sur le moyen de servir ce Dieu qu'il vient de découvrir et de mener tous les hommes au salut éternel.

« En réponse au Gentil, chacun des trois Sages lui dit de se convertir à sa Loi et à sa croyance.

- Comment, dit le Gentil, vous n'avez pas tous trois une même Loi et une même croyance ?

- Non, répondirent les trois Sages. Nous sommes de croyances et de Lois différentes. L'un de nous est juif, l'autre chrétien, l'autre sarrasin.

- Lequel de vous, demanda le Gentil, a-t-il la meilleure Loi ? Chacune de vos Lois est-elle vraie ?

Chacun des trois Sages répondit, se prononça contre les deux autres, loua sa croyance et adressa des reproches aux autres. »²

À ce stade, le nouveau converti est dans une impasse encore plus désespérante que la précédente : à peine a-t-il entendu parler pour la première fois de Dieu qu'il se trouve confronté à la diversité des religions positives. Une diversité religieuse vécue comme une catastrophe :

¹ Cet ouvrage, écrit en catalan, est accessible au lecteur francophone : RAYMOND LULLE, *Le livre du gentil et des trois sages* (trad. et intro. d'Armand Llinarès), Paris, Cerf, 1993.
Le Livre, p. 92.

comment des hommes si sages peuvent-ils être en désaccord ? L'ancien païen pourrait en conclure, comme beaucoup de nos contemporains, qu'un tel désaccord prouve que rien de ce que lui ont dit ces sages n'est vrai ; à défaut, il pourrait encore ne considérer comme vrai que ce qui fait l'objet d'un consensus des sages, en se réfugiant dans une religion syncrétique et déiste. Mais il n'en fait rien : il demande aux trois sages de bien vouloir, chacun son tour, chercher à le convaincre ; il serait alors en mesure d'évaluer par lui-même laquelle des trois religions est la meilleure.

Se met alors en place un exercice qui n'a que l'apparence de commun avec nos numéros de magazines hebdomadaires titrant modestement « Les religions au banc d'essai » et proposant de synthèses brèves et diablement efficaces de religion comparée. Ici, il s'agit au contraire de donner la parole, même fictivement, à chacun des protagonistes. Les trois sages, faisant assaut d'exquise politesse, décident de parler chacun à leur tour, et de ne pas s'interrompre : le païen seul a le droit d'intervenir, pour poser une question ou proposer une objection.

Il ne s'en prive guère, et se montre un auditeur particulièrement attentif et actif au cours des trois présentations successives. Le sage juif, par privilège de l'ancienneté de sa religion, parle le premier, et démontre par des raisons nécessaires la vérité des points principaux du credo juif : l'unité de Dieu, la création du monde, le don de la Loi à Moïse, l'attente du Messie... Le chrétien lui succède, ajoutant aux éléments qu'il partage avec le sage juif les articles de sa propre foi : il démontre donc la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, la Résurrection du Christ, avant de passer la parole au sarrasin. Ce dernier expose alors les raisons qui prouvent la prophétie de Mahomet, l'origine divine du Coran et divers éléments de la foi musulmane. Ces trois exposés, rédigés dans un style relativement déroutant, sont sur le fond corrects et crédibles. Bien qu'écrits par un chrétien, ils rendent compte avec justesse, sans les biaiser, des principaux points des foies juive et musulmane, appuyés par des argumentations solides, tirées des traditions qu'elles défendent. Raymond Lulle semble si bien informé qu'on se demande s'il n'aurait pas tout simplement traduit ou adapté des passages d'un ouvrage musulman ; mais l'hypothèse, en l'absence du livre d'origine, reste invérifiable. Toujours est-il que cet ouvrage a exigé de lui un important travail de documentation. Rien ne laisse voir, sinon peut-être la plus grande longueur accordée au discours du chrétien, la religion de l'auteur.

Ayant écouté toutes ces raisons, l'ancien païen rend grâce à Dieu : à l'aide de cette exposition précise, il peut désormais discerner la vérité, qui lui apparaît très clairement. Il est sur le point de révéler quelle foi il compte embrasser, et donc quel sage a remporté la joute, quand il aperçoit au loin certains de ses amis, encore païens. Il propose aux trois sages d'aller les chercher : à son retour, il pourra exposer à tous son choix et ses raisons ; ce sera l'occasion d'en profiter pour convertir ses amis à sa foi nouvelle. En son absence, les trois sages décident de quitter les lieux

avant son retour, sans connaître l'issue du débat. Non qu'ils ne s'y intéressent pas, loin de là ; mais ils ont trouvé cet échange si riche, si passionnant, qu'ils n'entendent pas le clore trop vite. La recherche de la vérité mérite plus qu'une simple discussion. Ils décident donc de se retrouver tous les jours entre eux pour poursuivre l'exercice, jusqu'à ce que l'un d'entre eux parvienne à convaincre les deux autres. C'est sur cette incertitude quant au résultat de la controverse qu'avec les trois sages, le lecteur va rester.

Cette œuvre si riche tient du programme pour le jeune Raymond Lulle qui commence sa carrière de propagateur du christianisme. On l'a pourtant souvent opposée à la suite de sa carrière : comment l'auteur d'un conte si respectueux est-il devenu un polémiste ardent ? L'opposition n'a pas forcément lieu d'être. Au contraire, Raymond nous livre ici les secrets d'une bonne polémique, c'est-à-dire d'une polémique réellement constructive et respectueuse.

La première condition semble être le silence. Les protagonistes acceptent de se taire et de s'écouter pour se comprendre, tout comme Raymond a dû certainement, pour écrire un tel livre, se mettre humblement à l'école de maîtres juifs et musulmans. Le silence attentif est un préalable à toute discussion.

Mais l'histoire des trois sages met en valeur un élément beaucoup plus surprenant. On aime rapprocher ce dialogue d'une œuvre bien plus tardive, *Nathan le Sage* de Lessing : elle en partage la douceur, la sérénité, mais là où Lessing veut montrer que les religions abrahamiques se valent, ou que du moins leur différence de valeur ne peut être estimée et qu'il faut donc les aimer également toutes trois, les trois sages font un pari tout à fait différent. De ce fait, le *Livre du Gentil* apparaît comme le contraire de la pièce de Lessing. Ce dernier entendait réduire la diversité religieuse à une apparence finalement superficielle : toutes les religions adorent le même Dieu, d'une manière au fond similaire et en tout cas aussi bonne l'une que l'autre. Confrontés à la même difficulté – la catastrophe inexplicable que représente la diversité religieuse –, les trois sages n'entendent pas la nier ni la minimiser. Ils ne choisissent pas de rassurer le païen, pourtant désespéré de cette division, en l'assurant que, sur l'essentiel, ils sont d'accord et que leurs différences ne sont que des queues de cerises vaguement folkloriques. Ils ne cherchent pas le consensus, l'abolition de leurs croyances personnelles.

Au contraire, ils mettent en évidence leurs dissensions par une confrontation qui, toute polie qu'elle est, demeure en un sens violente : il n'y a pas de confrontation sans affirmation de ses opinions aux dépens des opinions des autres. Mais cette forme de violence, adoucie par les règles qu'ils se fixent, en évite une autre, bien moins évidente mais sans doute plus oppressive : la violence de l'obligation du consensus, qui au fond empêche tout véritable dialogue en gommant les

différences. Leur entretien se fonde sur l'écoute réciproque : cela n'a rien à voir avec la recherche d'un accord, d'un consensus.

Dans leur sagesse, les trois hommes nous rappellent que, face à la diversité, il convient d'abord de l'accepter. C'est un truisme : la différence fait peur. Le premier réflexe est donc de la nier comme différence, de ramener l'inconnu à du connu, de se rassurer en nivelant. Il est alors assez naturel, devant la diversité religieuse, d'être tenté de la nier en profondeur, au nom d'une unité plus profonde. Mais le véritable enjeu de la tolérance n'est pas de remarquer que tous les hommes se ressemblent ; c'est d'accepter de respecter ceux qui, réellement, ne se ressemblent pas. Cela présuppose de prendre acte que les différences qui nous distinguent sont profondes, considérables. Je dois donc accepter de penser qu'on peut véritablement penser autrement, véritablement être en désaccord avec moi, sans qu'il s'agisse d'un simple malentendu à dissiper. Car le syncrétisme, qui veut ramener à l'unité toute diversité, a beau paraître plus tolérant, il est véritablement plus totalitaire : il interdit jusqu'à la possibilité théorique du désaccord !

Que de dialogues interreligieux partent sur de mauvaises bases, quand ils s'appuient sur des analogies³. L'analogie est pourtant tentante, par son efficacité. Que de fois il m'est arrivé, devant des interlocuteurs égyptiens musulmans peu cultivés qui m'interrogeaient sur mon métier, de finir par me présenter, après m'être aperçu qu'ils ne comprenaient pas les mots *prêtre* et *moine* en arabe, comme un *sheikh* chrétien. Cela est bien commode quand on discute dans un bus. Mais face à une réalité nouvelle, le recours à l'analogie ne donne qu'une illusion de compréhension, au mieux vraie dans ses grandes lignes (et encore, pas toujours), mais qui m'empêche d'affiner mon approche parce que je crois avoir déjà saisi. Il serait facile, pour un chrétien abordant l'islam, d'y retrouver des réalités qu'il connaît déjà : un *imam* est une sorte de prêtre, une mosquée un genre d'église, le Coran l'équivalent musulman de la Bible. Ces analogies sont fondées, à chaque fois, sur une ressemblance fonctionnelle réelle, mais elles risquent de masquer des différences considérables. Si je cherche à comprendre ce qu'est un *imam* en pensant avoir saisi l'essentiel par cette comparaison, je me condamne certainement à ne jamais comprendre de quoi il s'agit réellement ; mon premier pas doit être d'admettre que je ne sais ce que c'est, qu'il s'agit d'une réalité nouvelle pour moi que je ne peux pas ramener à du connu. Ce qui se révélera véritablement fécond sera alors non l'analogie, mais la distinction.

Le problème n'est d'ailleurs pas d'ordre purement spéculatif. Il peut entraîner, par des incompréhensions, des attitudes hostiles ou suffisantes. L'Occident même laïc, informé profondément par le christianisme, ne connaît pas de pratiques liées à la notion de pureté rituelle

³ Pierre Claverie, dominicain et évêque d'Oran assassiné en 1996, avait beaucoup critiqué ce « dialogue par les ressemblances ». Ces pages, sinon l'ensemble de l'ouvrage, doivent beaucoup à son intuition profonde : on ne dialogue que par les différences.

et peine donc à en concevoir jusqu'à la possibilité ; depuis que Jésus, dans l'Évangile, a rejeté cet élément du judaïsme, nous sommes habitués à penser la pureté sous un angle moral ou hygiéniste. Les interdits alimentaires du judaïsme et de l'islam, si importants dans ces deux religions, vont nous paraître exagérément mis en valeur, parce qu'ils nous semblent secondaires au regard de notre compréhension de ce que doit être une religion (comme l'ancienne obligation de faire maigre le vendredi a toujours été, en christianisme, une question très secondaire). L'essentiel, pensons-nous depuis saint Paul, est la foi, la relation à Dieu, et pas telle ou telle pratique. Que la foi puisse résider essentiellement, et pas à titre accidentel, dans une pratique précise nous déroute totalement. Les interdits alimentaires résistent tant à notre compréhension qu'on en donne très volontiers une interprétation hygiéniste, conforme à notre logique : le porc, entend-on partout, serait malsain au Moyen-Orient, d'où son interdiction sacrée. Qu'aucun texte des traditions religieuses juive ou musulmane n'invoque jamais ce motif ne nous effleure même pas : par définition, nous sommes mieux informés des motivations sous-jacentes de ces pratiques, qui doivent correspondre à notre propre logique.

Il en va de même de la prière rituelle musulmane. Abordée avec les lunettes de la prière chrétienne, elle semblera étonnamment legaliste et peu spirituelle. Les ablutions rituelles qui la précèdent apparaîtront comme une pratique sans doute sympathique, mais, dans leur répétition, inutilement ritualiste, explicable seulement de manière morale (le croyant se lave symboliquement de ses fautes) ou hygiéniste (ce lavage fréquent est excellent pour la santé). Que l'impureté rituelle ne soit ni une faute, ni une saleté concrète nous échappe. Ce jugement, dans nos catégories, d'une réalité qui se dérobe à notre entendement n'a naturellement guère de légitimité : pour définir ce qui est essentiel et ce qui est accessoire dans une prière musulmane sans dire n'importe quoi, ne faut-il pas être musulman ?