L'Islam au XXIème siècle

Revue trimestrielle

Numéro 2

(Avril - Juin 2021)

Karima Berger, Michaël Privot, Marwan Sinaceur,

Nayla Tabbara, Ani Zonneveld.

L'Islam au XXIème siècle
الإسلام في القرن 21
Islam in the 21st Century

Pour nous soutenir : Abonnez-vous à votre revue !

Chère lectrice, cher lecteur,

Les deux premiers numéros de notre revue trimestrielle « ***L'Islam au XXI*ème *siècle*** » vous sont offerts et vous ont été envoyés par mail à partir de la liste de diffusion dont nous disposons.

Merci de relayer largement auprès de vos amis ou connaissances qui pourraient être intéressés par ce grand sujet.

Pour soutenir encore notre initiative, votre abonnement nous est nécessaire car nous ne bénéficions d'aucun financement public et dépendons donc de votre générosité ! L'indépendance est une valeur clé, autant pour vous que pour nous !

L'inscription et l'abonnement peuvent se faire directement sur le site HelloAsso, à l'adresse : **https://www.helloasso.com/associations/l-islam-au-xxieme-siecle/paiements/abonnement-a-la-revue-l-islam-au-xxieme-siecle**

Tarifs des abonnements :
- **Standard** : 20 € / an (5 € le numéro)
- **Soutien** : 40 € / an (10 € le numéro)
- **Bienfaiteur** : 80 € / an (20 € le numéro)

Nous vous remercions pour votre précieux soutien. C'est le prix de notre indépendance commune !

Directeur de la rédaction : **Sadek Beloucif**, président de l'Association
Rédactrice en chef et éditrice : **Eva Janadin**, déléguée générale de l'Association
Directeur artistique et graphiste : **Tristan Noirot-Nérin**
Contact presse : ActuPresseCom / **Sabine Renault-Sablonière**

Adresse mail contact : sabinerenaultsabloniere@actu-presse.com
Revue trimestrielle éditée par l'Association « L'Islam au XXIème siècle », Paris, 2021

Sommaire

Le mot du président : « Numéro 2 ! » 4

Islam et vivre-ensemble 6

François, el-Khalîl, l'ami proche. *Par Karima Berger* 9

Être français(e) et musulman(e) : vivre l'islam et la France. 12
Par Marwan Sinaceur

Théologie et philosophie 20

La liberté de religion et de conviction :
les nouvelles déclarations musulmanes.
Par Nayla Tabbara 24

Rites et pratiques spirituelles 39

Ré-enchanter nos rites. *Par Michaël Privot* 42

Parcours spirituel 62

Ani Zonneveld, une humaniste engagée pour un islam progressiste 64

Courrier des lecteurs 77

Le mot du président

« Numéro 2 ! »

Chère lectrice, cher lecteur,

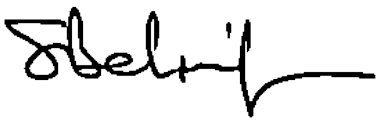
Et oui ! Vous avez entre les mains le numéro 2 de « L'Islam au XXI^{ème} siècle » ! Sa réalisation a-t-elle été plus difficile que celle du numéro 1 ? Sans doute ! Mais nous espérons voir ce numéro 2 comme la réelle confirmation du travail enclenché, comme un témoignage que nous sommes en route. « *Il vaut mieux suivre le bon chemin en boitant que le mauvais d'un pas ferme* » nous a dit Saint Augustin il y a seize siècles.

Sans autosatisfaction bêlante ou arrogante, nous avons été très touchés par les nombreux témoignages de satisfaction et encouragements reçus après notre premier numéro. Certains sont publiés avec la livraison actuelle, avec le souhait d'établir de réels échanges, au-delà du « Courrier des lecteurs » entre nous tous. Notre action, au comité éditorial et scientifique de « L'Islam au XXI^{ème} siècle » est plus de l'ordre de passeurs, de transmetteurs, et en aucun cas de donneurs de leçons.

Avec un « I » majuscule pour Islam, c'est-à-dire voulant considérer l'Islam-Civilisation, l'Islam culture, et non simplement, avec un « i » minuscule, l'islam-religion, nous considérons que la foi reste à nos yeux du domaine privé et même « intime » de chacun. Nous sommes cependant convaincus que c'est la meilleure reconnaissance de ses considérants historiques, anthropologiques, sociaux, artistiques, philosophiques,spirituels, juridiques, bref, culturels en un mot, que l'Islam au XXI^{ème} siècle, du XXI^{ème} siècle, pourra contribuer au dialogue reconnu comme essentiel par tous, loin du fanatisme et des violences se réclamant de cette religion.

Nous nous sommes engagés dans cette aventure parce que nous croyons ce défi vital et que nous pensons pouvoir être utiles. La diversité des textes de ce numéro 2 peut ainsi être comprise comme un exemple de tout le champ qui est à couvrir, si l'on veut réellement avoir une meilleure compréhension de cette culture. Merci de nous aider à relayer auprès de votre entourage ces deux premiers numéros gratuits afin que nous puissions revenir en Juillet pour un numéro 3 enrichi de vos apports et commentaires !

Pour vous, pour nous, ensemble, l'histoire ne fait que commencer !



Sadek Beloucif
Président de l'Association « **L'Islam au XXI^{ème} siècle** »

Islam et vivre-ensemble

Le dimanche 7 mars 2021, le **pape François** a achevé un voyage historique de trois jours en Irak sur les pas d'Abraham. La plaine d'Ur, le berceau de l'humanité et de la civilisation, où Dieu appela l'ami de Dieu (*khalîl*), Abraham, et lui fit la promesse d'une descendance nombreuse. Accompagné de représentants religieux chrétiens, musulmans, sabéens, yézidis, zoroastriens, kakaïs et bahaïs, le pape a apporté un message réunificateur sur cette terre meurtrie par des années de conflits. Sa rencontre avec le grand ayatollah Ali Al Sistani marquera l'histoire, celle de deux chefs religieux appelant à la collaboration et à l'amitié entre les communautés religieuses. N'est-ce pas là le sens universel du terme coranique *al-sâlihûn*, les bienfaisants ? Les croyants sont appelés à se comporter avec vertu, probité et intégrité. *Salaha*, en arabe, signifie de faire du bien à quelqu'un, de se réconcilier et de faire la paix. Dans le Coran, l'entraide mutuelle est un aspect fondamental qui détermine notre nature humaine : « Par le Temps ! / Les êtres humains sont certes en perdition / sauf ceux qui mettent en œuvre le dépôt confié et qui accomplissent des œuvres réconciliatrices (*al-sâlihât*) et ceux qui s'enjoignent mutuellement la vérité et la patience[1]. »

[1] Coran 103 : 1-3.

Abram, Abraham, Ibrâhîm, le père de la multitude, le père de la *rahma*, la miséricorde ou encore la matrice universelle. Lorsque le Coran dit de lui qu'il « ne fut ni juif, ni chrétien, mais un *hanîfan musliman*[2] », il serait orgueilleux de le considérer comme un musulman avant l'heure, ce qui sous-entendrait une supériorité de l'islam sur le judaïsme et le christianisme. Ce n'est pas un islam au sens confessionnel et communautaire dont il est question ici, mais une manière de s'abandonner à Dieu dans la paix en se détournant de toute idole. Se comporter comme Abraham, le suivre comme modèle, c'est s'immerger dans la Présence et l'Unicité. Abraham est un *hanîf* car il s'est tourné spontanément vers une chose irrésistible ; la Transcendance, l'Absolu, la Permanence. Tel est son message lorsqu'il prend conscience de Dieu : « Lorsque la nuit l'enveloppa, il vit une étoile et il dit "Voici mon Seigneur !" Mais il dit, lorsqu'elle eut disparu "Je n'aime pas ceux qui disparaissent"[3]. » Il s'agit de se départir de ses illusions et des étiquettes ou, pour reprendre les mots de **Mohamed Talbi** : « La religion n'est ni une identité, ni une culture, ni une nation. C'est une relation personnelle à Dieu, une voie vers Lui. »

Karima Berger et **Marwan Sinaceur** nous invitent ici à nous interroger sur ce qu'est ce vivre-ensemble et ce dialogue interreligieux et interconvictionnel. D'une rencontre avec le pape en Irak jusqu'à la situation française tendue et crispée autour des caricatures de Charlie Hebdo, le message coranique devrait pouvoir nous apaiser pour nous mettre au service de l'intérêt général, et nous aider à transcender les crispations identitaires et les intérêts particuliers, nos idoles contemporaines.

Eva Janadin

[2] Coran 3 : 67.
[3] Coran 6 : 76.

François, el-Khalîl, l'ami proche

Par Karima Berger

Karima Berger est écrivaine. Auteure de plusieurs romans et essais tous inspirés par la double culture arabo-musulmane et française de son enfance algérienne.

Son dernier essai ***Hégires*** (Actes Sud, 2019) ravive l'Hégire du Prophète en 622 et éclaire d'un jour nouveau l'exil d'aujourd'hui et ses capacités spirituelles d'enracinement.

Elle est vice-présidente de *Écritures & Spiritualités* qui réunit des écrivains de différentes traditions religieuses et/ou spirituelles.

« Qu'est-ce que l'islamisme ? La question est délicate et sujette à controverse. Lorsque son nom **François** apparait, il me faut faire un effort mental pour me dire : Non, ce n'est pas le François du XIII^e^ siècle ! Non ce n'est pas le « pèlerin en robe rapiécée » qui alors que la guerre sainte des Croisés promet « l'accès direct au Paradis », chemine lui, chaussé de simples sandales, vers une croisade de paix. Sans armes, sans protection, sans argent, il marche vers l'Orient et veut rencontrer **al-Malik al-Kâmil**, le sultan du « camp de l'ennemi et de l'antéchrist ».

Non ce n'est pas François ! C'est que ses sandales se confondent avec celles du François du XXI^e^ siècle, s'agenouillant pour laver les pieds de migrants chrétiens, ou musulmans. Son magistère nous stupéfait, son prodigieux « Qui suis-je moi pour juger ? » descelle les cœurs entravés, libère les pardons enfouis et cette parole maintenant sur toutes nos lèvres, un mot de passe pour dire l'accueil de l'autre dans sa différence. À son retour d'Irak après qu'il ait vu les cruautés infligées à ce

pays, il interroge : « Mais qui donc vend les armes à ces destructeurs ? » ou touché par la grâce d'un homme, l'ayatollah **Ali El Sistani**, il se confie comme seuls se confient les intimes de Dieu : « Cette rencontre m'a fait du bien à l'âme ».

On s'en souvient, le **pape François** avait placé l'année 2016 sous le signe de la miséricorde, une miséricorde qui « dépasse les frontières de l'Église » disait-il. J'ai eu cette même année 2016 l'insigne chance de le rencontrer à Rome, invitée par une délégation française[4] d'une vingtaine de femmes et d'hommes qui avait sollicité une audience auprès de lui. Attentif à chacun, il nous accueillit très simplement – je le saluais d'un discret *Salam aleikoum* – avant de nous inviter à s'installer en cercle autour de lui dans le petit salon de la maison Marthe où il vit. À la fin de notre conversation chaleureuse, émue par cette *Rahma* qui effusait de toute sa personne, je ne résistai pas à lui dire combien j'étais heureuse de ce choix qu'il avait fait de la Miséricorde. Certes, elle était destinée à la faire grandir dans le cœur des chrétiens, mais sa force était telle que, pour nous musulmans, entendre un pape parler de miséricorde, ce nom glorieux de Dieu, nous le prenions, pour un don à nous destiné. « Savez-vous que c'est un signe que vous nous faites, une petite lumière dans l'épreuve douloureuse que notre religion traverse aujourd'hui, ce sentiment du désastre qui a envahi le monde de l'islam et le défigure » lui ai-je dit.

Souvenons-nous, nous étions en 2016 et chaque matin déversait son déluge d'atroces nouvelles, d'horreurs et de haines. « Ce choix nous fait du bien ajoutai-je, c'est une consolation très douce car la miséricorde nous parle de façon très intime ».

Je n'oublierai pas son visage, ses yeux illuminés par cette voix d'un islam ici, dans ce lieu, inattendue, comme si mon propos à son tour allumait une petite lumière dans le sourire dont il nous gratifia. Surpris de cette présence « étrangère », il se fit aussitôt complice en rappelant – à mes camarades chrétiens – que *Rahma* en arabe signifiait « entrailles », que c'était beau et que le Dieu de l'islam était comme une mère pour ses enfants avant de conclure : « Une seule chose à faire avec l'islam, le dialogue, le dialogue, le dialogue... ». Puis, son visage s'éclaira plus vivement encore lorsque je lui offrais la traduction italienne de mon ouvrage Les Attentives[5] et qu'il lut ma dédicace : « Quand une musulmane dialogue avec ses sœurs aînées ».

[4] Dirigée par le mouvement des « Poissons roses » (courant rassemblant des catholiques liés au parti socialiste), la délégation comprenait aussi des personnalités indépendantes. Pour ma part, j'étais présidente de l'association d'écrivains croyants « Écritures & Spiritualités ».
[5] Karima Berger, *Les Attentives*. Un dialogue avec *Etty Hillesum*, Paris, Albin Michel, 2015.

Et aujourd'hui, en mars 2021, sa visite en Irak.

J'y étais.

Cette rencontre avec les chrétiens d'Orient, une fois de plus, je l'ai prise pour moi et pour nous musulmans, meurtris par ce pays déserté de ses premiers croyants.

Il m'apparut alors que je me déplaçais à Ur, la terre d'Ibrahim El-Khalîl[6], là où il lui fut promis que sa descendance serait aussi nombreuse que les étoiles. Parmi elles il me sembla que je voguais et priais, entourée de ses descendants multipliés. Et dans le ciel illuminé de Ur, constellé de filles et fils de notre premier monothéiste, on pouvait entendre résonner les paroles de François El-Khalîl repousser au loin « les nuages de haine ».

[6] *Khalîl* : Ami intime (de Dieu) : « Et Allah prit Abraham comme ami intime » (Coran 4 : 125).

Être français(e) et musulman(e) : vivre l'islam et la France

Par Marwan Sinaceur

Marwan Sinaceur est professeur de psychologie sociale à l'ESSEC. Il est de religion musulmane. Il a un Ph.D. de l'Université Stanford aux États-Unis. Il est spécialiste de la résolution des conflits, des émotions humaines et de la culture arabe. Il a publié sur ces thèmes dans des revues académiques telles ***Nature Human Behaviour***, ***Psychological Science***, et ***Journal of Applied Psychology***.

Ancien Fellow au Stanford Center on Conflict and Negotiation et ancien professeur à l'INSEAD, il a enseigné depuis plus de vingt-cinq ans en France et dans douze autres pays, notamment le Maroc, le Liban et la Turquie.

On peut être pleinement musulman(e) et respecter la France : ne pas réagir aux caricatures comme respecter le contrat social français.

Les horribles attentats terroristes contre **Samuel Paty** et trois fidèles à Nice cet automne, ainsi que le projet de loi pour conforter les principes républicains, ont suscité de multiples débats sur la place de l'islam en France. Bien plus, semble-t-il, que les horribles attentats terroristes de 2015 et 2016, contre les journalistes de Charlie Hebdo, l'Hyper Casher, le Bataclan, et Nice, dans lesquels 12 personnes, 4 personnes, 131 personnes, et 87 personnes furent assassinées.

Ces débats depuis l'automne montrent une polarisation et une crispation grandissantes, de toutes parts. Par exemple, de nombreux articles de presse ont

entretenu une confusion entre « islam », « islamisme », et « islamisme radical » – ou entre « islamique » et « islamiste ». Certains médias tels *CNews* et *Valeurs actuelles* font l'amalgame entre l'immense majorité des Français musulmans vivant en paix avec la République, et les énergumènes criminels qui sont la lie de l'humanité. Je suis professeur, chercheur en psychologie sociale, musulman. Ces fractures qui grandissent en France m'interpellent. Elles me rappellent la polarisation que j'ai observée aux États-Unis après les attentats du 11 Septembre alors que j'y vivais. Face aux fractures, il importe pour la cohésion de notre société de rappeler qu'on peut être pleinement musulman(e) et respecter la France.

On a le droit de ne pas aimer les caricatures, mais on est Samuel

Aujourd'hui, un grand sujet de tension dans notre société concerne les caricatures de Charlie. Comme une majorité de musulmans, je n'aime pas qu'on attaque l'islam, ni qu'on caricature son Prophète. Aucun être humain n'aime qu'on attaque ses croyances – une vérité universelle sur la nature humaine que la recherche en psychologie sociale a bien établie (par exemple, les études sur l'identité sociale de Henri Tajfel[7]). Sans oublier, non plus, qu'il ne s'agit ici que de dessins et de mots.

J'ai regardé les caricatures de Mahomet (*Muhammad*) pour voir de quoi l'on parlait. Je n'y ai vu qu'insultes ou vulgarité : attaques contre la personne du Prophète (barbarie, pédophilie, violence), attaques contre l'islam. J'ai regardé d'autres caricatures sur Jésus, la Vierge Marie, le Pape, le christianisme, les rabbins, l'Holocauste, l'armée française, la mort de militaires français en mission[8], les morts du Covid, ou bien les handicapés : elles m'ont autant choqué ou heurté. J'ai du mal à rire des morts de l'armée française, de l'Holocauste, ou du Covid.

Ce qui me met mal à l'aise, ce ne sont pas les critiques ou arguments contre l'islam, contre une religion. Chacun est libre, bien entendu, de ses croyances et de ses opinions. Bien que je ne partage pas son point de vue, j'ai, par exemple, beaucoup d'admiration pour la grande érudition d'Ernest Renan, lui qui arguait que la langue arabe ne permet pas de pensée rationnelle[9] – un préjugé contredit par l'histoire des sciences et les apports de la civilisation arabo-islamique

[7] H. Tajfel, *Human groups and social categories : Studies in social psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Consultable sur : https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9orie_de_l%27identit%C3%A9_sociale.

[8] Par exemple : https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/mali/guerre-au-mali/militaires-morts-au-mali-l-armee-fait-part-de-son-indignation-au-sujet-de-caricatures-de-charlie-hebdo_3725315.html

[9] D. Kouloughli, *Langues sémitiques et traduction. Critique de quelques vieux mythes*, in Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed, Irène Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009. Recensions consultables sur : https://laviedesidees.fr/L-islamophobie-deconstruite.html et sur https://journals.openedition.org/crm/11662

aux mathématiques, à la médecine, à la physique, aux sciences expérimentales, à la philosophie, etc.[10]. Je ne partage pas non plus l'opinion d'un islamologue comme **Claude Gilliot**, concernant ses thèses sur la naissance de l'islam et la nature de cette religion, mais je trouve son travail intéressant et son érudition remarquable[11].

Non, ce qui me met mal à l'aise, ce sont les attaques insultantes, dénuées d'argument. On peut bien se demander quel est l'objectif de caricatures obscènes, si ce n'est de blesser gratuitement chrétiens, juifs, militaires, musulmans, etc. On est bien loin, ici, de l'esprit de finesse qui fait la culture française, des observations intemporelles de La Bruyère[12] et de Montesquieu[13] jusqu'aux dérisions de Roland Barthes[14] et aux bons mots d'Astérix. On attendrait d'une caricature ou d'une critique qu'elle relève le débat, plutôt qu'elle ne l'abaisse.

Mais que les auteurs de Charlie publient leurs caricatures, c'est leur droit, leur droit le plus strict. Ces caricatures expriment un point de vue qui n'est pas le mien, mais qui, surtout, ne me dérange en rien et n'atteint pas mes droits. Il y a bien des productions artistiques que beaucoup trouvent vulgaires ou choquantes, ce ne sont pas les seules, elles ont le droit de s'exprimer. J'ai le droit de les ignorer. Vivre en société exige de respecter les règles de cette société. Mon droit s'arrête là où commence le droit d'autrui, et je n'ai de droits que si j'ai des devoirs.

De plus, les caricatures de Charlie ne visent pas les croyants ou certaines franges de la population spécifiquement, mais tout le monde. Par exemple, une caricature de Mme Nadine Morano en octobre 2015 était tout aussi insultante. Elle avait alors décidé de porter plainte contre Charlie. Je ne l'aurais pas fait si j'avais été concerné. Par ailleurs, certaines des caricatures sur l'islam (celle de Cabu en particulier) visent les extrémistes plus que le Prophète ou l'islam, suggérant que l'extrémisme est une perversion de son enseignement, ce avec quoi une écrasante majorité des musulmans serait d'accord. Toutes les caricatures de Charlie n'ont pas le même registre.

Que des professeurs montrent ces caricatures à des élèves dans l'école publique française est également leur droit le plus strict, et cela doit être accepté de tous. Les parents d'élèves n'ont pas à se substituer au professeur, qui reste

[10] Par exemple : A. Djebbar, *Une histoire des sciences arabes*. Paris, Le Seuil, 2001.
[11] Figurant parmi les interviewés de la fascinante série *Jésus et l'islam*, G. Mordillat & J. Prieur, 2015, consultable sur : https://www.arte.tv/fr/videos/048641-003-A/jesus-et-l-islam-1-7/
[12] La Bruyère, *Les Caractères*, Paris, Le Livre de Poche, 1976.
[13] Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Gallimard, 1973.
[14] Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Points Essais, 1957.

maître de son cours. Un(e) professeur(e) n'est pas là pour faire un cours à la carte, en fonction des desiderata ou du mal-être de ses élèves ou de leurs parents. Il(elle) est là pour délivrer un savoir, que celui-ci plaise ou non. Cela est encore plus vrai lorsque l'objet étudié, la caricature, figure explicitement au programme de l'Éducation nationale, et est donc un enseignement obligatoire de l'école publique. Les élèves peuvent étudier ce qu'est une caricature, la Terreur, les guerres napoléoniennes, le colonialisme, ou l'Holocauste ; cela ne veut pas dire qu'ils cautionnent l'un ou l'autre. Nos pédagogies modernes ont confondu à l'excès apprentissage et expression personnelle. Étudier un objet de savoir ne veut pas dire y adhérer. Étudier la mythologie grecque ne veut pas dire croire aux dieux grecs ! Nos enfants ne sont pas des clients d'un service que serait l'Éducation nationale. Le lynchage de **Samuel Paty** orchestré par un parent d'élève, prélude au meurtre terroriste, témoigne d'une remise en cause profonde de l'autorité du professeur dans notre société.

Sans pour autant remettre en cause l'autorité du professeur ni l'acte d'enseigner, il n'y a pas lieu non plus de systématiquement choisir des caricatures qui visent exclusivement l'islam, mais toutes les croyances dans leur ensemble. La neutralité commande l'égalité de traitement. Force est de constater que l'État n'assure plus cette neutralité quand il en vient à activement soutenir des croyances privées au sein de l'école publique, comme le documente **François Héran**, professeur au Collège de France, dans un récent essai[15]. L'État de Droit implique de ne pas mélanger personne publique (ce que représente l'école de la République) et intérêts privés (ce que représente un journal, quelles que soient ses opinions)[16].

Respecter la minute de silence

Aux quelques jeunes rebutés par le respect d'un moment de silence à l'école de la République après un attentat, il faut rappeler que respecter un moment de silence à l'école est un acte moral, autant que républicain. Ce n'est pas seulement un moment d'émotion collective, dans lequel tout le pays se retrouve et se fond[17]. C'est, d'abord et avant tout, un geste humain : exprimer sa solidarité à toutes les victimes du terrorisme et de la violence aveugle. Cela ne signifie *pas* qu'on exprime une opinion ou une prise de position « politiques », mais, de manière simple et forte, une condamnation universelle et sans nuance de l'assassinat. Se recueillir par un silence, c'est communier avec tous nos semblables, les victimes, leurs familles.

[15] F. Héran, *Lettre aux professeurs sur la liberté d'expression*, Paris, La Découverte, 2021, p. 85-95.
[16] E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi*, Paris, Gallimard, 1957/1989.
[17] René Girard a bien analysé comment une société a besoin de se retrouver et de faire « groupe » après une crise qui la frappe ; par exemple : *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

Quand je me suis recueilli en silence sur les victimes de Charlie, de l'Hyper Cacher, du Bataclan, de Nice, de Bagdad, ou de tant d'autres lieux, il ne s'agissait pas pour moi d'observer extérieurement un rite, mais de méditer et me rappeler notre condition humaine commune. De penser aux victimes comme aux familles des victimes, d'imaginer leurs souffrances. Des vies volées, des vies brisées. J'avais à l'esprit des versets du Coran.

Ainsi le Coran dit : « N'attentez pas à la vie de votre semblable, que Dieu a rendue sacrée[18]. ». Et encore : « Quiconque tue un être humain non convaincu de meurtre est considéré comme le meurtrier de l'humanité tout entière. Quiconque sauve la vie d'un seul être humain est considéré comme ayant sauvé la vie de l'humanité tout entière[19] ! » La valeur de la vie est sacrée. La condamnation du terrorisme, en tant que croyant(e), ne peut être que sans réserve et sans appel.

Aux quelques jeunes qui se disent musulmans et sont tentés par l'apologie de l'extrémisme, il faut asséner cette vérité simple : le Coran recommande d'être bienveillants et de ne pas réagir négativement, y compris par rapport aux non-croyants[20]. Par exemple : « Les serviteurs du Miséricordieux sont ceux qui marchent humblement sur la terre, ceux qui répondent avec douceur aux non-croyants qui les interpellent[21]. »

On peut être heurté dans sa conscience par les caricatures de Charlie, exprimer des réticences à se dire Charlie, et condamner sans appel les attentats ignobles contre Charlie.

Respecter la règle de droit

De manière moins dramatique, quiconque vit dans un pays doit se plier aux règles de droit de ce pays, qu'elles lui plaisent ou non. Autrement, c'est le désordre. La tradition islamique est d'accord avec ce principe de bon sens : tout est préférable au désordre social, au chaos civil – *fitna* en arabe qui, comme le rappelle **Gilles Kepel** est un terme « *qui a une connotation entièrement négative* » [22]. Les musulmans en France doivent se plier au droit français. N'en déplaise à ceux qui attisent les crispations identitaires, c'est bien évidement ce qu'ils font dans leur écrasante majorité. Les attentats terroristes qui déchirent notre actualité, ne doivent pas faire oublier que la très grande majorité des millions de musulmans de France n'est ni islamiste, ni salafiste, ni radicale, ni terroriste.

[18] Coran 17 : 33.
[19] Coran 5 : 32.
[20] Par exemple : Coran 5 : 13 ; 25 : 63.
[21] Coran 25 : 63.
[22] G. Kepel, *Fitna*. Guerre au cœur de l'islam, Paris, Gallimard, 2004, p. 335.

Dans les sociétés humaines, l'État seul peut transcender les intérêts particuliers. Cela, chaque citoyen(ne) doit le comprendre, indépendamment de ses croyances. Fondamentalement, la liberté de chaque individu passe par le respect de la loi et du contrat social, expressions de l'intérêt général (Rousseau, *Du Contrat social*). La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, telle que reprise par la Constitution du 24 Juin 1793, ne s'y est pas trompée, puisqu'elle mêle liberté d'expression et liberté de culte religieux comme les pendants de la même liberté fondamentale :

> « Le droit de manifester sa pensée et ses opinions… le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peuvent être interdits[23] ».

Aux musulmans de France peinés par les caricatures de Charlie, il faut donc rappeler que la liberté d'expression est précisément ce qui garantit leur liberté de culte.

Cela suppose évidemment que la loi soit réellement l'expression de la volonté générale, chère à Rousseau, et non celle d'intérêts particuliers, et surtout pas celle d'intérêts politiques à court terme. La volonté générale, c'est selon Rousseau, l'intérêt *commun* – pas l'intérêt de la majorité pour dominer une minorité (*Du Contrat social*). La nuance est de taille. Dans les termes de Rousseau : « On doit concevoir par-là que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit[24]. » Comme le remarque Hegel, autre grand philosophe du droit, l'État doit procéder de l'intérêt général et s'accorder à l'intérêt de tous, afin que tous lui obéissent sans s'aliéner[25].

Lutter contre les discriminations

Disons-le clairement : le séparatisme islamiste, l'idéologie extrémiste, le refus de se plier à la loi ne sont pas acceptables. Mais la stigmatisation des musulmans ne l'est pas non plus. La République se doit d'être exemplaire, et assurer l'égalité des chances et de traitement pour tous. Elle l'est à bien des égards : la Sécurité sociale, la couverture médicale pour tous, l'enseignement supérieur pour tous, les cantines scolaires, etc. Les violences contre **Michel Zecler**, naguère celles contre **Malik Oussekine**, rappellent que ce n'est pas toujours le cas, pourtant.

[23] Art. 7.
[24] Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Bordas, 1972, p. 97.
[25] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p. 278-279.

Au niveau de l'école, il est, par exemple, dommage que l'enseignement de la langue arabe génère toujours autant de polémiques et de passions en France. Il ne s'agit pas d'accorder un quelconque traitement de faveur à une langue étrangère plutôt qu'une autre, ni de toucher au socle commun de connaissances (qui devrait, d'ailleurs, à la fois inclure le latin, base de la langue française, et cesser de voir reculer la place des mathématiques, de la biologie, et de la physique). Mais on peut se demander pourquoi il est si difficile d'apprendre l'arabe comme langue étrangère à l'école de la République[26]. Chez les jeunes issus de l'immigration maghrébine en perte de repères, une familiarité avec la langue arabe favoriserait une plus grande intégration de leur identité républicaine et de leur identité personnelle, et donc un rempart contre l'intégrisme islamiste[27]. Comme l'a montré la grande historienne des religions **Karen Armstrong**, l'intégrisme résulte d'un déracinement, d'un manque de culture[28]. C'est une erreur de croire que la culture est un jeu à somme nulle. Une *plus grande* exigence sur le socle de connaissances républicain – français, histoire, philosophie, mathématiques, biologie, physique, latin, etc. – peut tout à fait *s'allier* à une ouverture sur des langues et cultures étrangères. Quand on est à l'âge du collège et encore au lycée, un savoir ne concurrence pas un autre, mais au contraire le stimule. Et, on fantasme moins ce que l'on connaît. Pourquoi ne pas traiter l'arabe comme n'importe quelle autre langue étrangère optionnelle ? Ni plus, ni moins ?

Dans le monde du travail, les recherches empiriques, sur la base de méthodes scientifiques rigoureuses, montrent une discrimination réelle et persistante envers les musulmans (cf. travaux de l'économiste **Marie-Anne Valfort**, professeure à l'École d'Économie de Paris[29]). Par exemple, une étude sur 6000 CV établit, qu'à CV rigoureusement identique, un candidat perçu comme musulman pratiquant a deux fois moins de chances d'être convoqué à un entretien d'embauche qu'un catholique pratiquant ; l'écart se creuse à quatre fois moins si l'on ne considère que les hommes[30]. Ces résultats statistiques montrent que les musulmans sont

[26] Par exemple : https://www.radioclassique.fr/magazine/articles/leila-slimani-on-a-besoin-de-reactiver-lenseignement-de-larabe-et-lorientalisme-positif/ ; https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20180920.OBS2679/il-faut-rendre-l-arabe-a-l-ecole-de-la-republique.html ;

[27] https://www.leparisien.fr/societe/arabe-a-l-ecole-un-instrument-de-prevention-de-l-islamisme-11-09-2018-7884054.php

[28] K. Armstrong, *The Battle for God : Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, Londres, Harper Collins, 2000.

[29] Vidéo de présentation de Marie-Anne Valfort : https://www.youtube.com/watch?v=t9C3S6DHL20 ; Pour une présentation de ses travaux : https://www.parisschoolofeconomics.eu/en/news/marie-anne-valfort-yes-muslims-are-discriminated-against-in-france-yes-solutions-exist-4275/ et http://marieannevalfort.com/wp-content/uploads/2017/05/InstitutMontaigne2015FR_VALFORT.pdf

[30] https://www.econstor.eu/bitstream/10419/180435/1/dp11417.pdf ; ainsi que https://www.cairn.info/revue-economique-2017-5-page-895.htm ; recension consultable sur : https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/10/08/01016-20151008ARTFIG00364-en-france-mohammed-a-quatre-fois-moins-de-chances-d-etre-recrute-que-michel.php

beaucoup plus discriminés par rapport aux catholiques en France que ne le sont les Afro-Américains par rapport aux Blancs aux États-Unis[31]. Une autre étude montre, à CV toujours rigoureusement identique, qu'une Française noire musulmane a 2,5 fois moins de chances d'obtenir un entretien d'embauche qu'une Française noire chrétienne[32]. Cette discrimination, comme l'ont montré empiriquement **Marie-Anne Valfort** et ses collègues chercheurs, n'est pas anti-arabe ou anti-noire, elle est spécifiquement antimusulmane[33]. « La simple présomption qu'une personne est musulmane plutôt que chrétienne est un facteur significatif de discrimination à l'embauche sur le marché du travail en France », conclut la chercheuse **Marie-Anne Valfort**[34].

La discrimination antimusulmane existe donc bel et bien dans notre société, ainsi que le montrent ces études empiriques sur le monde du travail. On ne peut qu'applaudir le Conseil d'Analyse Économique[35] et l'Institut Montaigne[36] pour avoir soutenu puis relayé de telles études auprès des médias depuis plusieurs années. La discrimination peut se manifester non seulement à l'embauche, mais aussi dans l'accès au crédit, l'accès au logement, l'éducation[37]. C'est donc tout à l'honneur du Président de la République **Emmanuel Macron** d'avoir fait inscrire la lutte contre les discriminations comme composante nécessaire du projet de loi pour conforter les principes républicains.

Il n'y a pas de contradiction entre foi religieuse et attachement à la France. On peut être croyant(e), se sentir blessé(e) par les caricatures, ignorer les caricatures, aimer pleinement la France, sa culture, ses valeurs, et se sentir bien en France.

[31] https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/10/08/01016-20151008ARTFIG00364-en-france-mohammed-a-quatre-fois-moins-de-chances-d-etre-recrute-que-michel.php
[32] https://www.pnas.org/content/pnas/107/52/22384.full.pdf
[33] https://www.pnas.org/content/pnas/107/52/22384.full.pdf
[34] https://www.parisschoolofeconomics.eu/en/news/marie-anne-valfort-yes-muslims-are-discriminated-against-in-france-yes-solutions-exist-4275/
[35] http://marieannevalfort.com/wp-content/uploads/2020/08/cae-note056.pdf
[36] http://marieannevalfort.com/wp-content/uploads/2017/05/InstitutMontaigne2015FR_VALFORT.pdf
[37] Sondage réalisé pour la Délégation interministérielle à la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la haine anti-LGBT ; par exemple : https://www.lepoint.fr/societe/en-france-les-musulmans-sont-davantage-victimes-de-discrimination-06-11-2019-2345534_23.php

Théologie et philosophie

« Nulle contrainte en religion[38] ». Revenir à un islam du for intérieur, passer d'un « islam de contrainte » à un « islam de conviction », réconcilier droits de l'Homme et Loi divine : l'urgence actuelle est de redéfinir l'expérience religieuse en refondant le droit et la théologie islamiques. « Est-ce donc toi qui pourrais contraindre les hommes jusqu'à ce qu'ils deviennent croyants[39] ! » ; « Tu n'es investi d'aucun pouvoir de contrainte sur eux[40]. » C'est en ces termes que Dieu s'adressa au Prophète Muhammad, lui enjoignant de ne forcer personne à se convertir à l'islam : « À vous votre religion, et à moi ma religion[41]. ». Si Dieu demanda au Prophète lui-même de ne pas imposer la foi, comment des États contemporains pourraient-ils prétendre à ce droit ? Qui peut donc juger des choix religieux des individus ? Les théologiens murjites[42] estiment qu'aucun être humain ne peut juger de la foi ici-bas d'un autre individu parce que « Le jugement n'appartient qu'à Dieu[43] » et « Dieu connaît l'Inconnaissable dans les cieux et la terre. Il connaît le contenu des poitrines[44]. » Cette position rend ainsi possible une séparation entre ce qui relève de l'intime et du personnel caractérisant la foi et ce qui relève du bien commun et de l'intérêt général caractérisant les relations sociales. Les murjites estiment également que seule la foi compte pour le Salut et non les actes, et que tous les croyants, même pécheurs et y compris chrétiens et juifs, pourront accéder au Paradis.

[38] Coran 2 : 256.
[39] Coran 10 : 99.
[40] Coran 88 : 21.
[41] Coran 6 : 109.
[42] Courant théologique apparu au VIII[e] siècle.
[43] Coran 12 : 40.
[44] Coran 35 : 38.

Cela permet de valider théologiquement la liberté de choisir sa religion mais ne règle en rien le cas de la liberté de conscience : Dieu a-t-il laissé à l'être humain un droit absolu de ne pas croire sans qu'il ne s'agisse d'une rébellion contre la Loi divine ? Les murjites postulent que l'être humain n'est pas totalement libre et que seul Dieu est l'auteur de ses actes donnant l'impression aux Hommes d'être libres de leurs choix alors qu'ils ne font que s'adapter inconsciemment à la Volonté divine transcendant leurs décisions[45]. Les théologiens mutazilites[46] et ibadites[47] postulent au contraire que l'être humain est bien le créateur de ses actes et qu'il est entièrement libre et responsable. Ceci permet de justifier l'existence du Jugement dernier et d'exonérer Dieu de toute responsabilité du mal et d'injustice en ce monde. Nier la liberté humaine revient à dire que Dieu choisirait de manière prédéterminée, arbitraire et aléatoire qui accédera au Salut ou sera condamné à l'Enfer. Or, « Dieu ne veut faire subir aucune injustice à Ses adorateurs[48]. » L'affirmation de l'existence en l'Homme d'une volonté libre comme condition de la Justice divine est essentielle pour fonder une théologie de la liberté de conscience : « Si ton Seigneur l'avait voulu, auraient cru tous ceux qui sont sur Terre sans exception[49]. » Le théologien **Abulrahman Al-Salimi** rappelle à juste titre que « la foi religieuse est la première des sensations de liberté[50]. » Mais aux yeux d'une grande majorité d'oulémas contemporains, la liberté reste encore opposée à la croyance, ce qui leur permet de dire que les droits humains sont inférieurs à la Loi divine[51].

[45] Cette position est reprise au IXe siècle par le courant sunnite acharite.
[46] Théologiens rationalistes du VIIIe siècle ayant notamment postulé que le Coran était une création divine et non pas incréé. [47] Courant théologique et politique de l'islam né au VIIe siècle, dont les fidèles sont encore présents dans le Mzab algérien, l'île de Djerba en Tunisie et dans le Sultanat d'Oman.
[48] Coran 40 : 31.
[49] Coran 10 : 99.
[50] Abdulrahman Al-Salimi dans *Les Cahiers de la Conférence de Paris*, Paris, 2019, p. 67 : traduits en anglais et en arabe, disponibles sur : https://www.helloasso.com/associations/l-islam-au-xxieme-siecle/paiements/cahiers-de-la-conference-de-paris
[51] Ibid., p. 69.

Il serait incorrect de penser qu'il ne s'agit là que de débats abstraits et inutiles au XXIe siècle. Toute théologie a une implication pratique et des conséquences ici-bas. Le rejet actuel de la liberté de conscience par une partie des musulmanes et des musulmans vient justement de fondements théologiques niant la liberté humaine comme un droit offert par Dieu. **Nayla Tabbara** se propose ainsi d'aborder la nécessité d'aller plus loin qu'une théologie pluraliste des autres religions, qui se limite à spéculer sur l'au-delà, en transformant le droit ici-bas de façon à respecter de manière absolue la liberté de conscience.

Eva Janadin

La liberté de religion et de conviction : les nouvelles déclarations musulmanes

Par Nayla Tabbara

Nayla Tabbara est présidente de la Fondation Adyan, qu'elle a cofondée en 2006 au Liban, avec des membres fondateurs chrétiens et musulmans, et qui a reçu en 2018 le Prix Niwano pour la Paix. Elle est aussi co-présidente de Religions pour la Paix. Elle est professeur en Sciences des Religions et Études Islamiques à la Faculté des Sciences Religieuses de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, où elle enseigne depuis 1999. Elle a un Doctorat en Sciences des Religions de l'École Pratique des Hautes Études et de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Ses recherches, publications, cours et formations portent sur le commentaire coranique, le soufisme, le féminisme islamique et la théologie des religions et du dialogue. Elle travaille aussi sur les programmes d'éducation à la diversité dans les cadres formels d'éducation scolaire et universitaire et non-formels. Entre 2010 et 2020 elle a dirigé l'Institut de la citoyenneté et de la gestion de la diversité à la Fondation Adyan. Elle a reçu le prix de la Renaissance Française pour son parcours, et les Prix du Père Jacques Hamel, des Écritures et Spiritualités, et de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer pour son livre : L'islam pensé par une femme. Parmi ses publications : ***L'islam pensé par une femme*** (Bayard, 2018) ; ***L'itinéraire spirituel d'après les commentaires soufis du Coran*** (Vrin, 2018), avec Fadi Daou, ***L'hospitalité divine : l'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*** (LIT Verlag, 2013, traduit en arabe, anglais et allemand) ; en tant qu'éditrice : ***What about the other : a question for intercultural education in the 21st century*** (Adyan and NDU publications, 2012) ; Les études islamiques devant le défi de la diversité dans le monde contemporain (en arabe, Dar al Farabi en partenariat avec l'Institut de le la citoyenneté et de la gestion de la diversité, 2016).

Mûe par le dialogue interreligieux et les questionnements qu'il ouvre devant chaque croyant(e) en ce qui concerne sa perception de l'autre, j'ai travaillé, il y a plus de dix ans, sur la théologie musulmane de la diversité religieuse[52].

Une théologie pluraliste concernant la diversité religieuse, permet en effet d'aider les croyants à envisager cette diversité non comme un problème mais comme faisant partie de la volonté divine, qui embrasse toutes et tous dans sa miséricorde. Elle permet un repositionnement face à la vérité qui n'est plus perçue comme l'énumération des points d'un dogme mais comme un esprit qui infuse les êtres, ainsi que leurs religions et philosophies. Islamiquement, cette théologie m'a permis d'argumenter comment l'islam, qui se conçoit comme meilleure religion, perçoit aussi les autres religions et chemins de foi comme vecteurs de salut, bien qu'il critique certains points de leurs dogmes.

Une telle perception peut, socialement, asseoir les bases d'une reconnaissance mutuelle, et réduire les identitarismes meurtriers, par une conception miséricordieuse et embrassante du divin et de l'humain.

Or en parallèle à ce travail théologique, j'ai été introduite, de par mon travail dans la Fondation Adyan[53], au concept de liberté de religion et de conviction dans les documents internationaux. Avec le recul, je pense que ce concept a une incidence politique et légale bien plus grande que la théologie de la diversité, et qu'il est impératif d'intensifier nos efforts aujourd'hui à le diffuser aux niveaux théologiques et culturels, mais surtout à l'asseoir aux niveaux légal et politique.

Définitions de la liberté de religion et de conviction

La liberté de religion et de conviction apparaît dans l'article 18 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948), l'article 18 du Pacte International Relatif aux Droits Civils et Politiques (1966)[54] et le commentaire général numéro 22 : Le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion (1993)[55] qui explique cet article, ainsi que dans la Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'Intolérance et de Discrimination basées sur la Religion ou la Conviction (1981)[56].

[52] Voir : F. Daou et N. Tabbara, *L'hospitalité divine. L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane,* Lit Verlag, 2014 [2013]. Et le chapitre 5 intitulé « L'islam et l'autre : une théologie de la diversité religieuse » dans Nayla Tabbara, *L'islam pensé par une femme*, Bayard, 2018.
[53] Fondation libanaise pour la diversité, la solidarité et la dignité humaine, voir www.adyanfoundation.org
[54] https://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx
[55] https://www.equalrightstrust.org/ertdocumentbank/general%20comment%2022.pdf
[56] https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/religionorbelief.aspx

À partir de ces documents, la liberté de religion et de conviction est décrite comme étant[57] :

1. La liberté de choisir sa religion ou sa conviction, de changer de religion ou de l'abandonner.

2. La protection contre la contrainte.

3. La liberté de manifester une religion ou une conviction librement qui inclue :

   - La liberté de pratiquer des cérémonies cultuelles liées à une religion ou à des convictions, de se rassembler, d'ériger et d'entretenir des locaux à cette fin.

   - La liberté de fonder des institutions religieuses, humanitaires ou caritatives.

   - La liberté de fabriquer des objets et matériaux liés aux rites ou aux coutumes d'une religion ou d'une conviction, de les acquérir et de les utiliser, et d'observer des règles alimentaires spécifiques.

   - La liberté de rédiger des publications liées à ses convictions religieuses ou philosophiques, de les éditer et de les diffuser.

   - La liberté d'enseigner une croyance religieuse ou philosophique dans des lieux appropriés et d'instituer des séminaires ou des écoles théologiques (ceci inclut l'activité missionnaire).

   - La liberté de solliciter ou de recevoir une aide financière ou d'une autre nature.

   - La liberté de former, de nommer ou d'élire des dirigeants, un clergé et des enseignants (pour ses écoles).

[57] Ces points sont relevés à partir du site du Haut-Commissariat des Droits de l'Homme https://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/Standards.aspx ; Du petit guide sur la liberté de religion produit par le conseil de la mission suédoise https://ihs.smc.global/documents/63C67B73-B2F1-4676-91A5-3C12155B947E/Que_signifie_la_liberte_de_religion.pdf , et du guide sur la Liberté de Religion et de Conviction produit par Stefanus Alliance https://www.stefanus.no/english/

- La liberté de former, de nommer ou d'élire des dirigeants, un clergé et des enseignants (pour ses écoles).

- La liberté de célébrer des fêtes religieuses et de respecter certains jours fériés.

- La liberté d'avoir un dialogue à l'échelon national et international avec des individus ou des communautés sur les questions religieuses.

- La liberté de porter publiquement des symboles et des vêtements appartenant à sa religion.

4. La non-discrimination.

5. Le droit à la reconnaissance juridique.

6. Le droit à l'objection de conscience.

7. Le droit des parents à assurer l'éducation religieuse et morale des enfants, et le droit des enfants à la liberté religieuse selon l'article 14 de la Convention Relative aux Droits des Enfants[58].

Quatre points très importants sont à relever :

a) La liberté de religion et de conviction est surtout un droit individuel. Elle protège les individus et ne vise nullement à sauvegarder un monopole ou une hégémonie des communautés ou autorités religieuses.

b) Cette liberté n'est pas seulement une liberté religieuse, mais une liberté non-religieuse, incluant le droit de non croire.

c) Elle ne s'arroge pas le droit de décider de ce qui est une religion et de ce qui ne l'est pas, ni ne fait-elle de distinction entre les religions et les mouvements spirituels, selon leur grandeur, leur ancienneté ou leurs dogmes.

[58] https://www.ohchr.org/fr/professionalinterest/pages/crc.aspx

d) Elle inclut le droit de croire différemment au sein d'une même religion. En effet :

> « Ce droit inclut la liberté de l'individu de choisir une voie religieuse ou de n'en choisir aucune, comme il inclut son droit d'interagir avec des dogmes et pensées religieuses en toute liberté, de les critiquer et les questionner, de sorte que le croyant ne soit pas otage de la communauté à laquelle il/elle appartient. Bien que l'autorité religieuse au sein de chaque religion joue un rôle dans la précision et l'interprétation des doctrines, allant jusqu'à identifier les idées compatibles ou non avec ses enseignements, ceci ne lui confère pas un pouvoir décisif sur la conscience des membres de la communauté en question[59]. »

C'est pour cette raison aussi que le Rapporteur Spécial des Nations Unies pour la Liberté de Religion et de Conviction, **Dr.Ahmed Shaheed,** décrit parfois l'un des aspects de ce droit comme étant la liberté « par rapport à la religion »[60].

Les nouvelles positions islamiques et la liberté de religion et de conviction

Le 4 février 2019, le Grand Imam d'Al Azhar **Ahmad al Tayib** et le **Pape François** signaient un document historique sur la fraternité humaine, dans lequel ils insistaient sur la citoyenneté, la liberté de croyance et d'expression, et le pluralisme. L'un des paragraphes forts de ce texte avance en effet que :

> « La liberté est un droit de toute personne : chacune jouit de la liberté de croyance, de pensée, d'expression et d'action. Le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine, par laquelle Dieu a créé les êtres humains. Cette Sagesse divine est l'origine dont découle le droit à la liberté de croyance et à la liberté d'être différents. C'est pourquoi on condamne le fait de contraindre les gens à adhérer à une certaine religion ou à une certaine culture, comme aussi le fait d'imposer un style de civilisation que les autres n'acceptent pas[61]. »

[59] Fondation Adyan, *Note d'orientation sur la liberté de religion et de conviction dans le cadre des dialogues civil-religieux et islamo-chrétien*, 2018) https://adyanfoundation.org/library/publications/white-paper-on-freedom-of-religion-and-belief/

[60] Voir par exemple : https://humanists.international/2018/03/actually-freedom-religion-human-right-iheu-tells-vatican-un/

[61] http://www.vatican.va/content/francesco/fr/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html

Or ce document n'est pas bâti sur un vide du côté musulman, puisqu'il est précédé par une série de documents officiels allant dans ce sens.

En 2012, Al Azhar publiait une déclaration sur les libertés fondamentales, plaçant en premier lieu la liberté de croyance. Le concept y est lié à celui de citoyenneté, ce qui lui donne une assise concrète. Le document avance :

> « La liberté de croyance à laquelle est relié le droit de citoyenneté totale (*muwâtana*) pour tous, basé [à son tour] sur l'égalité absolue dans les droits et les devoirs, est considérée comme la pierre angulaire de l'édifice social moderne. Elle est garantie par des textes religieux déterminants et toujours valides et par des principes constitutionnels et juridiques explicites. Le Tout Puissant, qu'Il soit exalté et magnifié, dit en effet : « Nulle contrainte en religion, car le bon chemin est distinct de l'égarement » (Coran 2 : 256) ; « Que celui qui le veut croie et que celui qui le veut reste incrédule » (Coran 18 : 29). Il s'ensuit que n'importe quelle forme de contrainte dans la religion, de persécution ou de discrimination en son nom est condamnée comme un crime[62]. »

Cette déclaration rejoint donc l'un des points fondamentaux de la définition internationale de la liberté de religion et de conviction comme étant une liberté par rapport à la coercition et la discrimination.

Le document ajoute, soulignant l'aspect individuel de ce droit : « du respect de la liberté de croyance dérive le refus des tendances exclusivistes toujours prêtes à accuser les autres de mécréance (*takfîr*), tout comme le refus de comportements de condamnation des doctrines d'autrui et des tentatives de fouiller dans la conscience des fidèles ».

Cependant, le document s'éloigne de l'esprit des déclarations internationales, en apposant des limites à la liberté de religion et de conviction à travers l'imposition du respect de trois religions monothéistes (islam, christianisme et judaïsme) et la condition de ne pas les offenser :

> « Chaque individu dans la société a le droit d'adopter les idées qu'il préfère, à condition que cela ne lèse pas le droit de la société à préserver les fois célestes. En effet, les trois religions divines ont un caractère sacré (*qadâsa*). Les individus sont libres de pratiquer leurs rites sans

[62] https://relations-catholiques-musulmans.cef.fr/1128-declaration-de-al-azhar-et-des-intellectuels-sur-lordonnance-des-libertes-fondamentales/

> toutefois offenser les sensibilités d'autrui ni violer la sacralité (*hurma*) des trois religions par des paroles ou des faits et sans attenter à l'ordre public. »

Ainsi, si la tournure du texte semble reconnaître le droit à la non-croyance, cette limite ouvre cependant la voie à la loi du blasphème, par laquelle les gouvernements s'arrogent le droit de poursuivre en justice toute personne qui offense une religion. Cette loi existe aujourd'hui malheureusement dans 84 pays autour du monde, mais ce qui est dangereux c'est que certains pays à majorité musulmane stipulent la peine de mort pour le blasphème, que cette loi soit écrite (Pakistan, Iran, Mauritanie, Brunei) ou non écrite (Arabie Saoudite)[63] . Or cette loi porte atteinte à la fois à la liberté d'expression et à la liberté de conscience, de religion et de conviction, puisqu'elle peut traduire en justice toute personne qui critique une religion, que ce soit celle des autres ou la sienne, ou qui se permet une interprétation différente de sa propre religion. L'accusation de blasphème dans ces pays touche en effet non seulement les minorités religieuses, mais aussi les musulmans qui osent questionner des pratiques ou des croyances musulmanes, ou qui croient différemment.

Un second document fondamental pour la liberté de religion et de conviction a été promulgué par la plus ancienne et plus grande association de bienfaisance musulmane sunnite au Liban, al-Makassed, en 2015, intitulé : « La Déclaration de Beyrouth sur la Liberté Religieuse[64] ».

Se fondant sur le concept de dignité humaine que Dieu a donné à toutes et tous à égalité[65], le texte avance :

> « L'être humain est honoré de par son essence humaine, et le fondement de cet honneur est son esprit et sa liberté de choisir sa foi, ses opinions et de s'exprimer, étant responsable de ses choix devant Dieu uniquement. Et l'être humain a droit à la protection de cette liberté par les autorités ainsi que par les autres. Personne ne possède le droit de juger la croyance d'un autre, encore moins de le persécuter ou de faire preuve de discrimination à son encontre en raison de sa religion ou son appartenance ethnique. Dieu l'Exalté et le Tout-Puissant dit : "Ô vous qui croyez !

[63] https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2020 Blasphemy Enforcement Report _final_0.pdf
[64] Cf. annexe pour lire la version complète de cette déclaration.
[65] « Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures. » (Coran 17 : 70).

> Lorsque vous vous engagez dans le chemin de Dieu, soyez perspicaces et ne dites pas à celui qui vous offre la paix : "Tu n'es pas croyant !", ceci pour obtenir un profit en ce bas monde." (Coran 4 : 94)[66]. »

Le même document traite du droit à la différence et au pluralisme, ainsi que du droit à la participation politique et sociale, effectuant donc le lien logique entre la liberté de religion et de conviction et le type de régime politique :

> « Cette participation est fondée sur les principes d'égalité, de liberté, du libre arbitre et de la responsabilité individuelle. L'Islam, comme l'affirme la Déclaration de al-Azhar[67], n'impose pas un régime gouvernemental particulier et ne reconnaît pas un État clérical religieux. Le régime politique est un système de gouvernement civil établi par les citoyens eux-mêmes, musulmans ou non musulmans, dans un engagement vis-à-vis les droits et obligations de la citoyenneté. Ce système est développé selon leur libre arbitre et en réponse à leurs intérêts communs. Ainsi, considérer un système politique comme sacré, infaillible, ou représentant un pilier de la religion, représente une incompréhension et une déformation de la religion, ainsi qu'une imposition injuste envers les gens, qu'ils soient musulmans ou non-musulmans. Tous les citoyens sont sous l'égide de l'État national civil qu'ils établissent ensemble, et sont soumis à sa constitution et à ses lois qui leur désignent les mêmes droits et obligations. »

Ces déclarations, avec la Déclaration de Marrakech de 2016 sur les Droits des minorités religieuses dans le monde islamique, proclamée par le Forum pour la promotion de la paix dans les sociétés musulmanes[68] et la Déclaration d'al-Azhar de 2017 sur la citoyenneté et le vivre-ensemble[69] posent les jalons d'une nouvelle

[66] Consulter la déclaration en langue anglaise sur ce lien https://adyanfoundation.org/library/publications/religious-freedom-report/ et en langue arabe dans Z. Sayegh (éd.), *Al Hurriya al Diniyya fil Hiwar al Madani al Dini fi Lubnan*, Beyrouth, Dar al Farabi et Institut de la Citoyenneté et de la Gestion de la Diversité de la Fondation Adyan, 2017.

[67] Le texte fait référence ici à la déclaration d'al-Azhar de 2014 contre l'extrémisme et le terrorisme, qui avance à l'article 6 que « le règne en islam est basé sur les valeurs de la justice et de l'égalité et sur la protection des droits de citoyenneté pour tous », ajoutant que « tout système politique qui garantit ces valeurs humaines primordiales est un système qui reçoit légitimité des sources de l'islam ». Voir version française incomplète sur http://orient-oosten.org/wp-content/uploads/2015/01/Al-Azhardéc-2014-Déclaration-Conf-contre-extrémisme.pdf et version arabe : https://www.azhar.eg/details/ArtMID/821/ArticleID/8008/%d8%a8%d9%8a%d8%a7%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b2%d9%87%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%8a-%d9%81%d9%8a-%d9%85%d9%88%d8%a7%d8%ac%d9%87%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%aa%d8%b7%d8%b1%d9%81-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b1%d9%87%d8%a7%d8%a8

[68] http://www.marrakeshdeclaration.org/

[69] https://www.azhar.eg/observer-fr/details/ArtMID/1154/ArticleID/12007/D233claration-d%E2%80%99Al-Azhar-sur-la-citoyennet233-et-le-vivre-ensemble

perception musulmane de la citoyenneté et des droits de l'Homme, à leur tête la liberté de religion et de conviction. Cependant, ces déclarations ne touchent pas encore à la question de l'apostasie, alors que 11 pays à majorité musulmane stipulent encore la peine de mort pour l'apostasie[70]. Des écrits de nouveaux/nouvelles penseur(e)s musulman(e)s vont dans le sens de réfuter la peine de mort ou tout châtiment pour l'apostasie, sur la base de nouvelles interprétations du Coran, tout comme un document issu de ulémas maghrébins en 2017 intitulé *Sabil al 'Ulama'*[71] qui explique l'apostasie passible de mort par l'apostasie politique et non religieuse, mais rien d'officiel n'a été proclamé sur cette question.

Or la loi du blasphème et la loi de l'apostasie sont parmi les violations les plus flagrantes de la liberté de religion et de conviction, bien qu'il existe d'autres lois aussi qui vont à l'encontre des sept principes de cette liberté mentionnés plus haut.

Conclusion

Avec ces nouveaux documents officiels, et sur la base de versets coraniques qu'ils mentionnent et d'autres qui vont dans le sens de la liberté de religion et de conviction, il est impératif aujourd'hui que nous œuvrions à développer une théologie de la liberté de religion et de conviction, à répandre la conscientisation sur cette question, et à changer les lois qui violent ce droit.

À mon sens, il serait hypocrite de parler de dialogue interreligieux, d'ouverture et de tolérance, sans prendre cette question en considération.

J'avais commencé cet article en affirmant que l'urgence pour moi actuellement est d'asseoir la liberté de religion et de conviction dans nos pays plutôt que de promouvoir la théologie pluraliste des autres religions, ceci car notre conception de là où va l'autre dans l'au-delà – là où nous n'avons aucune incidence – est finalement moins importante que ce que nous faisons de lui dans l'ici-bas, où nous avons la responsabilité les uns des autres.

[70] Iran, Arabie Saoudite, Émirats Arabes Unis, Qatar, Yémen, Mauritanie, Malaisie, Afghanistan, Pakistan, Nigeria, Somalie. Ce n'est que récemment que le Soudan a annulé la loi de l'apostasie (Juillet 2020). Dans les Maldives, celui ou celle qui change de religion (islamique) perd la citoyenneté.

[71] https://www.la-croix.com/Religion/Islam/Au-Maroc-apostats-sont-plus-passibles-peine-mort-2017-02-08-1200823368

Annexe : « La Déclaration de Beyrouth sur la Liberté Religieuse » (Al-Makassed, le 20 juin, 2015 ; publié dans le *Bulletin du Collège des Études islamiques à l'Université d'al-Makassed*, le 30 juillet 2015 ; trad. française Masha Refka)

La Déclaration de Beyrouth sur la Liberté Religieuse
L'association de bienfaisance islamique Al-Makassed
Première Conférence pour la Réforme et le Progrès

Le Liban, les pays arabes et les régions du monde islamique sont aux prises avec une ébullition et des révoltes au nom de la religion, des croyances et du sectarisme. Ces mouvements sont en train de causer la mort, le déplacement forcé et la perte de dignité d'êtres humains, ainsi que la perte des principes de citoyenneté, de vie et de liberté.

Cette situation perverse où la religion est exploitée pour des fins politiques, stratégiques et absurdes est destructrice envers les êtres humains, les nations et le tissu urbain, et cause l'intensification de l'islamophobie à travers le monde, ainsi que le démantèlement de notre coexistence, notre héritage culturel et le futur de nos jeunes générations. Cet état des choses a nécessité de nombreuses initiatives arabes et islamiques pour y faire face, pour le confronter, le corriger et répudier la violence commise au nom de la religion, au Liban comme dans les autres pays arabes, de la part des autorités religieuses et des secteurs civils, culturels et publics.

L'association de bienfaisance islamique Al-Makassed, s'appuyant sur sa mission éducationnelle, islamique et nationale pour la diffusion de la culture de l'Islam modéré, éclairé et tolérant, soucieuse de continuer à construire l'édifice d'une coexistence nationale bâtie sur la liberté, les droits civils et le progrès, et faisant face aux dangers menaçant la patrie, le citoyen, la nation, la religion et les mœurs, considère qu'il relève de son devoir et sa responsabilité islamiques, patriotiques et nationales de confronter l'extrémisme et la violence en publiant « La Déclaration de Beyrouth sur la Liberté Religieuse » pour consolider l'héritage dont elle est garante et sur lequel elle a été fondée, pour sauvegarder les pactes humanitaires éclairés de Beyrouth et du Liban et la dignité du citoyen et de l'être humain, et pour sauver la religion de ceux qui essaient de la récupérer sous de faux slogans.

1. Liberté de croyance, de culte et d'éducation

La croyance religieuse relève d'un choix et d'une décision humaines libres, et inclut la liberté du culte et de l'éducation. Faisant partie des droits de l'homme et du citoyen, elle est garantie par les textes coraniques à sens irréfutable : « Nulle contrainte en religion ! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement[72] », et « Rappelle-leur, car tu n'es qu'un avertisseur et tu n'as pas d'autorité sur eux[73]. » Au long de plus de 1300 ans, nos contrées furent remplies de floraisons de mosquées, d'églises et de temples côte-à-côte, témoignant d'une vie sociale en commun. Nous désirons que cet héritage de liberté, de solidarité et de coexistence demeure prospère dans nos terres, nos villes et parmi nos jeunes, tel que l'enjoignent la religion, les traditions de la patrie et de la nation, et les droits de citoyenneté soulignés dans les chartes et les pactes.

La violation des droits des communautés chrétiennes de pratiquer leur liberté religieuse, de maintenir leurs églises, monastères et institutions pédagogiques et sociales constitue une violation des droits de l'homme et de la citoyenneté. De plus, elle constitue une transgression des prescriptions de l'Islam, commise en son nom.

Pour cette raison, en nous basant sur des principes islamiques et patriotiques, nous élevons haut la voix contre ces pratiques destructrices, invitant nos chers frères et sœurs, chrétiens d'Orient, à résister au terrorisme qui vise leur déplacement, et à s'enraciner dans leurs patries, en tant que citoyens dignes qui ont les mêmes droits et devoirs que les autres, dans le but de préserver les valeurs de la coexistence égalitaire et solidaires dans nos sociétés pluralistes.

Notre culture nous somme de répudier la contrainte religieuse et de respecter la liberté de conscience, d'accepter les différences comme exprimant la volonté divine… Seul Dieu, l'Exalté et le Tout-Puissant, commande le pouvoir de juger le contenu du cœur de chacun et ce en quoi ils diffèrent.

[72] Coran 2 : 256.
[73] Coran 88 : 22.

2. Le droit à la dignité et le caractère sacré de la vie humaine

Ce droit est affirmé dans des textes religieux également à sens irréfutable : « Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures[74]. » L'être humain est honoré de par son essence humaine, et le fondement de cet honneur est son esprit et sa liberté de choisir sa foi, ses opinions et de s'exprimer, étant responsable de ses choix devant Dieu uniquement. Et l'être humain a droit à la protection de cette liberté par les autorités ainsi que par les autres. Personne ne possède le droit de juger la croyance d'un autre, encore moins de le persécuter ou de faire preuve de discrimination à son encontre en raison de sa religion ou son appartenance ethnique. Dieu l'Exalté et le Tout-Puissant dit : « Ô vous qui croyez ! Lorsque vous vous engagez dans le chemin de Dieu, soyez perspicaces et ne dites pas à celui qui vous offre la paix : "Tu n'es pas croyant !", ceci pour obtenir un profit en ce bas monde[75]. » Car « vous descendez tous d'Adam, et Adam fut créé de la poussière de la terre », comme le Prophète (Prières sur lui) a dit sans son sermon d'adieu. Il a dit aussi que « les gens sont égaux comme les dents d'un peigne », il n'y a donc pas de place pour la discrimination, l'oppression ou la contrainte. Le Saint Coran n'admet que deux raisons pour la guerre de défense : la persécution religieuse et l'expulsion de la terre : « Allah ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures. Car Allah aime les équitables[76]. » Ainsi selon le Coran personne n'a le droit de faire la guerre contre un individu ou un groupe à cause de leur religion ou pour les expulser de leur terre en vue de les coloniser, d'accaparer leur territoire ou de les éliminer. Nous devons lutter ensemble pour préserver les libertés religieuses et nationales, pour respecter la dignité humaine et sauvegarder la coexistence par la vertu et la rectitude.

[74] Coran 17 : 70.
[75] Coran 4 : 94.
[76] Coran 60 : 8.

3. Le droit à la différence et au pluralisme

Dieu Tout-Puissant dit : « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux[77]. » La différence et la pluralité relèvent de la nature de l'être humain et de celle de la société ; elles représentent aussi des choix individuels, collectifs ou sociaux. S'entre-connaître et s'entre-reconnaître est un commandement divin, et représente la réponse adéquate à l'humanité de l'homme, à sa vie en société et dans le monde. Historiquement, les sociétés musulmanes n'ont jamais été monolithiques en matière d'opinions ou de mode de vie. Elles n'ont jamais été monolithiques en termes de pensée religieuse non plus.

4. Le droit de participer à la vie politique et sociale

Cette participation est fondée sur les principes d'égalité, de liberté, du libre arbitre et de la responsabilité individuelle. L'Islam, comme l'affirme la Déclaration d'al-Azhar, n'impose pas un régime gouvernemental particulier et ne reconnaît pas un État clérical religieux. Le régime politique est un système de gouvernement civil établi par les citoyens eux-mêmes, musulmans ou non musulmans, dans un engagement vis-à-vis les droits et obligations de la citoyenneté. Ce système est développé selon leur libre arbitre et en réponse à leurs intérêts communs. Ainsi, considérer un système politique comme sacré, infaillible, ou représentant un pilier de la religion représente une incompréhension et une déformation de la religion, ainsi qu'une imposition injuste envers les gens, qu'ils soient musulmans ou non-musulmans. Tous les citoyens sont sous l'égide de l'État national civil qu'ils établissent ensemble, et sont soumis à sa constitution et à ses lois qui leur désignent les mêmes droits et obligations.

5. L'engagement en faveur des pactes arabes et internationaux

Notre nation a édifié une civilisation fertile, pluraliste et ouverte qui a fait des contributions fondamentales au progrès dans le monde. Nos peuples ont participé à la civilisation moderne et ont fondé des systèmes gouvernementaux, des États nationaux et des institutions qui n'ont point été entravés par la religion ou l'héritage culturel. Se retourner contre cela sous prétexte de

[77] Coran 49 : 13

récupérer une légitimité perdue constitue un déni des fondements religieux et des luttes de nos peuples pour la dignité, la liberté, la contribution au progrès des civilisations et la sécurité mondiale. Nous sommes fermement engagés en faveur de la Charte des Nations-Unies, de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et des conventions et déclarations qui en découlent. Il existe aussi une Déclaration Arabe des Droits de l'Homme et d'autres déclarations qui vont dans le même sens et direction, la plus récente étant la Déclaration de al-Azhar sur les Quatre Libertés Fondamentales. Nous faisons partie du monde et nous y aspirons à une plus grande participation. Nous ne voulons pas craindre le monde ni l'effrayer, nous ne voulons pas nous en séparer ni qu'il se sépare de nous. Les musulmans constituent le cinquième de la population mondiale, dont un tiers vit dans des pays et des sociétés non-islamiques.

6. L'engagement en faveur du Liban, patrie et État, uni et démocratique

S'appuyant sur ces principes de la liberté, du libre arbitre, de la liberté d'association et de la coexistence, la « formule » libanaise s'est développée en un système de gouvernement consensuel qui garantit les libertés fondamentales et l'épanouissement individuel. Et bien que le système souffre de lacunes importantes, il demeure ouvert à l'amélioration et le progrès. La liberté religieuse et politique au Liban constitue la base de cette coexistence qui reflète la volonté et la décision des Libanais. Des penseurs musulmans, dont la plupart sont des licenciés d'al-Makassed, ont contribué à cette culture de liberté ainsi qu'à la pensée islamique et humaniste éclairée. Ils ont contribué auprès d'autres Libanais au pacte national et à l'Accord de Taef, et ont souligné le Document des Dix Principes promulgué par Dar al-Fatwa en 1983. Ce document présente les principes de la citoyenneté, du gouvernement civil et de la coexistence, ainsi que l'engagement en faveur des libertés fondamentales, de l'indépendance et la souveraineté du Liban comme patrie finale pour tous ses citoyens. Nous voulons que le Liban, en tant que patrie et en tant qu'État, persiste et retrouve sa force à travers son unité et la démocratie de son système gouvernemental ; qu'il continue à sauvegarder les libertés et les droits de tous ses citoyens, promulguant la culture de la liberté et le respect du pluralisme à travers le monde arabe qui se trouve aujourd'hui pris dans les filets de l'intolérance, de l'extrémisme, du meurtre commis au nom de la religion, de l'expulsion de populations et de la négligence des règles de la coexistence et de l'humanité de l'être humain.

7. Le rôle d'al-Makassed et ses principes fondamentaux.

L'Association de Bienfaisance al-Makassed à Beyrouth persiste dans ses traditions dont les principes furent établis pas ses pères fondateurs il y a 137 ans, notamment la liberté et le développement de l'éducation, les études islamiques éclairées et l'éducation religieuse. Plusieurs générations ont reçu leur éducation islamique à travers de grands théologiens du Liban et du monde arabe. Notre association continuera à œuvrer pour raviver cette tradition et pour renouveler les programmes éducatifs en collaboration avec Dar al-Fatwa, tout comme à profiter des dernières dans l'éducation civique nationale. Al-Makassed a été une école de l'Islam tolérant et du patriotisme inclusif, et Dieu permettant, elle continuera à l'être à travers les efforts de ses générations d'étudiants et de son engagement national, arabe, islamique et humaniste.

Beyrouth est la mère des lois, et un espace de liberté et de créativité. Elle a contribué à la formation de l'État moderne, au progrès et à la liberté. De même, elle tient fortement à demeurer, avec ses chrétiens et ses musulmans, avec al-Makassed qui en fait partie, un phare pour un Islam des Lumières, pour le progrès arabe et pour la paix humaine en ces temps difficiles pour les arabes et pour les Libanais.

Rites et spiritualité

Depuis les débuts de l'islam, les différents courants s'opposent pour savoir s'il faut plutôt privilégier la forme extérieure des rites (*zhâhir*) ou leur sens caché et symbolique (*bâtin*). Les sunnites traditionnalistes hanbalites ainsi que certains théologiens acharites s'opposèrent à la tendance antinomiste (*al-ibâha*) des mouvements ésotériques bâtiniens[78], c'est-à-dire le fait de ne voir les rituels que comme des métaphores et qu'un initié pouvait se permettre de les délaisser après avoir découvert le sens caché de la Révélation par l'intermédiaire de son maître ou de son Imam (au sens chiite).

Le théologien acharite soufi **al-Ghazâlî** (m. 1111) s'opposa aux doctrines chiites de l'antinomisme influençant une partie du soufisme de son époque. Selon lui, aucun mystique ne pourrait se passer des pratiques édictées par la jurisprudence (*fiqh*) : il doit continuer à observer les obligations cultuelles (*'ibâdât*) et de la vie sociale (*mu'âmalât*) elles-mêmes à prolonger par la morale et l'éthique (*akhlâq*). **Al-Ghazâlî** visait une intériorisation et une individualisation de la foi dont seul Dieu peut en apprécier la rectitude mais dans les limites du respect des formes extérieures des pratiques spirituelles. Selon lui, il n'appartiendrait qu'aux oulémas qualifiés de s'élever spirituellement par la mystique (*tasawwuf*), telle une élite spirituelle (*khass*), tandis que la masse (*'ammâ*) ne serait censée qu'adhérer à un fidéisme littéraliste comme le hanbalisme l'avait développé, dans un acte de soumission et de foi, de confiance prudente. Ce fidéisme permettrait d'éviter de

[78] Les partisans du *bâtin*, du sens caché des rites pus que de leur sens apparent et de la pratique formelle des rites, appartenaient surtout aux courants du chiisme ésotérique (soufis chiites alévis/bektachis, Ismaéliens, Druzes, Alaouites nusayris, *ghulât*, etc.).

poser des questions génératrices de division (*fitna*) et de confusion, ce qui nécessite de s'en remettre uniquement à l'avis des docteurs qualifiés de la Loi et de ne pas se risquer à des interprétations personnelles. Il s'agissait à ce moment-là de sauvegarder le consensus communautaire de la *'umma* et de préserver l'héritage prophétique de la *Sunna*[79].

Faut-il pour autant fustiger la pratique religieuse ? Serait-elle vouée à cette mécanicité et à cette obsession de la forme et de l'orthopraxie ? L'élévation spirituelle ne serait-elle réservée qu'à une élite spirituelle qualifiée et initiée ? Aujourd'hui, de plus en plus de musulmans se sentent frustrés de manquer de profondeur spirituelle dans leurs rites. Certains finissent par les délaisser car ils ne trouvent plus goût à se sentir obligés de les faire sans y trouver de sens réel et en se contentant de respecter les règles formelles. Retrouver la signification des pratiques prophétiques islamiques fait partie des défis de ce XXIe siècle. C'est ce que **Michaël Privot** nous invite à faire dans ce numéro en revisitant les rites de l'islam pour les ré-enchanter et leur redonner toute leur saveur.

Eva Janadin

[79] Les sunnites furent pour cela surnommés les *ahl al-sunna wa l-jama'a*, les partisans de la tradition prophétique, c'est-à-dire de son imitation formelle, et du consensus communautaire, celui des savants religieux, les oulémas.

Ré-enchanter nos rites

Par Michaël Privot

© Dominique Libert

Dr. Michaël Privot est islamologue de formation (historien et philologue) et théologien libéral. Ses recherches ont porté sur différents aspects de l'histoire de l'islam (philosophie et mystique, *Ishrâq et Ikhwân al-Safâ'*, la période de formation de l'islam, la codicologie arabe) ; et sur l'époque contemporaine (identité musulmane en Europe, radicalisation sur base théologique, le rôle des imâms). Il s'est impliqué pendant une quinzaine d'années dans la vie associative musulmane du niveau local à l'international (gestion de mosquée, reconnaissance du culte musulman).

Il est directeur d'une ONG internationale, collaborateur scientifique à l'Université de Liège (CEDEM), conseiller scientifique pour des projets artistiques et éducatifs, consultant, formateur et auteur (voir son livre de vulgarisation avec Ismaël Saidi, ***Mais qui était vraiment Mahomet ? Le prophète comme on ne vous l'a jamais raconté***, Flammarion, 2018).

> Célébrer ne sert à rien. Sauf à ouvrir le jeu d'une existence et y apporter le souffle ténu d'une liberté[80].
>
> Pour soulever la vie, pour l'alléger, pour la porter plus haut et plus loin, nous avons besoin du rite. Il ne supprimera pas la souffrance, mais il peut éloigner la désespérance et faire place à la joie, là où, peut-être, on ne l'attendait pas.
> Le rite est en nous. Le rite est une partie intime de nous-mêmes. Et nous en avons besoin comme de pain[81].

[80] Je dédie cet article à Gabriel Ringlet, pour son magnifique travail sur les rites et célébrations, ainsi qu'à celles et ceux qui m'ont offert un espace privilégié pour que mes réflexions puissent avancer sur ce sujet complexe.
[81] G. Ringlet, *La grâce des jours uniques. Éloge de la célébration*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 23.

> Des mots circulent encore, et des gestes, mais on dirait qu'ils ne sont plus reliés. Certains […] croient s'en sortir en enfermant les rites dans le jardin d'une tradition qu'ils ne font que trahir. Ils ont choisi la répétition mortifère de la certitude[82].

Toute réflexion est ancrée dans un vécu, conditionnée par un terrain. Une des questions récurrentes qui sous-tend mon travail de recherche et de réflexion théologique concerne le rapport à Dieu, l'expérience de Celui-ci et les moyens de renouvellement de cette expérience au cœur de notre quotidien – une interrogation probablement aussi vieille que l'avènement de l'être humain à la conscience de lui-même. Parmi ces moyens, les rites et les rituels[83] ont toujours occupé une place de choix, dans toutes les traditions spirituelles. Car ils sont langage et communication, à la fois entre êtres humains, avec le monde naturel, mais aussi, et surtout, avec le sacré[84].

Mon cheminement au sein de l'islam m'a confronté à l'impression de la vacuité et de la mécanicité des rites et rituels (naissance, mort, mariage, circoncision, prière quotidienne, ramadan, pèlerinage, invocations pour les moindres gestes…) et à l'immense difficulté de relier leur mise en acte avec une véritable élévation spirituelle, sans parler de la déconnexion entre la forme extérieure de ces rites, leur signification et leur effet recherché ou à tout le moins leur objectif. Mon observation attentive des questionnements de mes coreligionnaires ainsi que des réponses directes ou indirectes fournies par les clercs musulmans à ce sujet, des grands auteurs de la littérature classique, toutes orientations théologiques confondues, au prêt-à-penser islamique fourni par des imâms youtubeurs, a mis en lumière que cette difficulté est très largement rencontrée. Elle constitue même un véritable *topos* discursif qu'il s'agirait d'explorer de manière systématique, ce qui ne manquerait pas de se révéler particulièrement intéressant. J'ai également observé comment le traitement de ce sujet se termine souvent en queue de poisson moralisatrice, en renvoyant le·la questionnant·e à une insuffisance de piété et de confiance en la sagesse infinie de Dieu – un Dieu décidément si facétieux qu'Il n'aurait pour seule préoccupation que de prescrire des gestes dépourvus de sens évident pour éprouver la foi de Ses adeptes.

[82] *Id.*, p. 27.
[83] Le rite peut être défini comme « une action extérieure dont le déroulement et les accessoires sont codifiés de façon plus ou moins stricte sans impliquer de dispositions intérieures particulières, lesquelles peuvent accompagner cette action mais pas nécessairement ». Voir A. Hahn, *Rite et liturgie*, in A. Yannic (dir.), Le Rituel (Les Essentiels d'Hermès), Paris, CNRS Éditions, 2010, pp. 99-113. https://books.openedition.org/editionscnrs/14595 (consultation février 2021).
[84] M. Douglas, *Natural Symbols, Explorations in cosmology*, 2nd éd., New-York Routledge, 1996. Réédition en e-book : Taylor & Francis e-Library, 2004, p. 22.

Ma rencontre, en 2018, avec le livre magnifique du Père **Gabriel Ringlet**, sur la réinvention du sens profond des rites et rituels en contexte chrétien, cité en incipit de cet article, puis, plus récemment, l'observation des ajustements des rites et rituels durant la pandémie du Covid-19[85], m'ont permis d'avancer dans mes réflexions sur cette problématique essentielle. Cet article n'a dès lors d'autre ambition que de présenter les attendus de ces dernières sur ce chantier et de dégager quelques axes programmatiques auxquels je continuerai de m'atteler dans les années qui viennent, en espérant, bien entendu, susciter l'intérêt et les contributions d'autres cheminant·e·s, toutes convictions confondues, ainsi que stimuler les échanges et le développement de nouvelles pratiques rituelles porteuses de sens pour notre temps.

La perte du sens des rites

Dans le cadre de cet article préliminaire, je ne couvrirai pas l'ensemble des rites et rituels islamiques. Je me focaliserai sur quelques aspects d'entre eux comme points d'appui au sens général de l'approche que je propose.

Il est intéressant de constater que, dès l'époque de la constitution des grands ouvrages de collecte de *hadîth-s* (IX^e^ siècle, soit un peu plus de deux siècles après le décès de Muhammad), le sens de rites aussi fondamentaux que la prière canonique ou du pèlerinage sont déjà perdus. Le grand traditionniste **al-Bukhârî** (810-870), dans son *Sahîh* que d'aucuns considèrent aujourd'hui presque comme un deuxième Coran, ne fait qu'aligner des *logia* (propos) du Prophète concernant l'aspect pratique de ces deux rites : comment faut-il prier, convient-il de porter des chaussettes ou pas, d'être nu·e ou pas, peut-on joindre la *'umra* et le *hajj*, faut-il précipiter le pas à tel ou tel endroit, une femme en menstrues (un grand classique) peut-elle accomplir tout ou partie de ces rites[86]. Mais aucun *hadîth* ne mentionne quelle aurait pu être la signification de ces pratiques pour le Prophète.

[85] N. El-Makrini, *Du rétrécissement de rituels autour de l'accompagnement des malades et des mourants*, in Collectif, *Musulmans et islams face à la pandémie et au confinement : Balises et enjeux divers*, CISMOC-IACCHOS Papers on-Line, avril 2020, pp. 16-20. https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-cismoc/paper-on-line/cismoc-papers-on-line-avril%202020%20%282%29.pdf (consultation février 2021).

[86] Voir *Al-Bukhârî*, Le livre de la prière, in *Sahîh*, disponible en ligne à l'adresse http://sahihboukhari.free.fr/t1/8.htm ainsi que la section *Du pèlerinage*, disponible en ligne à l'adresse http://sahihboukhari.free.fr/t1/25.htm (consultation février 2021). Le corpus des *hadîth-s* souligne le fait que les rites islamiques ont essentiellement été développés en détails sur une base non coranique, achevant de déconnecter les rites de leurs objectifs spirituels. *Voir A. Charfi, Islam : between Message and History, (In Translation : Modern Muslim Thinkers)*, Edinburgh, Edinburgh University Press & The Aga Khan University, 2009, p. 19.

Cette incongruité va se retrouver sans surprise chez des auteurs postérieurs. Par exemple, le grand juriste et auteur andalou, **Ibn Hazm** (994-1064), dans son livre sur le pèlerinage, ne manque pas de souligner les désaccords entre les différentes écoles pour proposer ce qu'il estime être le plus correct sur chaque étape de ce rite selon sa propre approche zhâhirite[87]. Il constate également que ces gestes n'ont aucune signification en soi, bien que le non-respect d'un grand nombre d'entre eux peut pourtant amener à l'invalidation du pèlerinage[88].

Il en va pareillement dans d'autres segments du spectre théologique voire à d'autres époques : un auteur ismaélien et propagandiste du califat fatimide comme **al-Kirmânî** (996-1021) déclarait : « Si ces actions étaient répétées par un être humain dans un endroit autre que celui pour lequel elles ont été prescrites, elles seraient considérées comme une folie ou une plaisanterie, ainsi les étranges actions des rites du pèlerinage… Il n'y aucune sagesse attachée au *zhâhir* (aspect exotérique) des actions du pèlerinage, tels que les conversations avec des pierres, marcher rapidement sur la pointe des pieds, s'abstenir de se couper les ongles et se raser les cheveux de la tête, jeter des cailloux sur les *Jamra-s* »[89]. Sans surprise, un auteur salafiste contemporain tel qu'**Abou Bakr al-Djazaeri** (1921-2018), dans son best-seller La voie du musulman, ne se fondant que sur la sunna prophétique et se refusant par principe doctrinal, contrairement à un auteur tel qu'**al-Kirmânî**, à se lancer dans un exercice d'herméneutique (*ta'wîl*[90]), n'est pas en capacité de pouvoir indiquer le moindre sens à ces rites[91].

[87] L'école de jurisprudence zhâhirite connu ses heures de gloire sous la période de l'Andalûs, avec des représentants très célèbres comme le soufi Ibn 'Arabî (m. 1240). Il s'agissait d'une école littéraliste qui s'arrêtait au sens apparent du Coran et de la sunna, refusant des outils tels que le raisonnement par analogie ou le rôle de l'opinion de l'herméneute. Voir I. Goldziher, *The Zhâhirîs: their doctrine and their history, a contribution to the history of Islamic theology*, Leiden, Brill, 1971.

[88] C. Adang, *The Prophet's Farewell Pilgrimage (Hijjat al-Wadâ') : the True Story, according to Ibn Hazm*, in JSAI, 30, 2005, pp. 112-153, pp. 112 sqq

[89] F. M. Hunzai, *The Concept of Knowledge According to al-Kirmânî (d. after 411/1021)*, in T. Lawson (éd.), *Reason and Inspiration in Islam, Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, London-NY, Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2005, pp. 127-141, p. 136.

[90] Le *ta'wîl* signifie littéralement le fait de « ramener à son état premier », à savoir une forme d'interprétation du Coran qui présuppose qu'il est l'expression, en langage humain, codé, de réalités premières ainsi exprimées de manière à être compatibles avec l'entendement humain et son imperfection foncière. Ce terme trouve sa source dans le Coran lui-même (v. 3,7) et sera particulièrement employé par les auteur·e·s mystiques partageant l'idée que le Texte offre un aspect exotérique qu'il convient de mettre en correspondance avec son aspect ésotérique. Voir J. Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, 58), Toronto-Oxford, The Scarecrow Press, 2005, p. 83.

[91] A. Eldjazaeri, *La voie du musulman*, Paris, Aslim Éditions, 1987, t.2, pp. 177-194.

Ces quelques exemples soulignent qu'en l'absence de sens obvie à ces rites qui ait été transmis par la tradition de l'islam[92], les auteur·e·s sont contraint·e·s de recourir à la spéculation et à l'herméneutique. La plus évidente, que l'on rencontre déjà dans les corpus de *hadîth*-s, c'est la notion d'absolution des péchés : on prie, on pèlerine, on donne sa *zakât*, on accomplit 1001 petits rituels du quotidien pour se débarrasser continuellement de ses péchés, pour retrouver et tenter de se maintenir dans un état de pureté d'âme – et ainsi tenter d'obtenir son ticket pour le Paradis. **Muhammad Abduh** (1849-1905), le grand réformiste égyptien, prolongeant une tradition bien ancrée, y compris dans le soufisme, considérait, quant à lui, la prière comme un outil de discipline de corps et de l'ego pour être amené·e à incarner des qualités vertueuses telles que la modestie et la piété et agir en conséquence. Elle génère une sorte d'habitus (*malaka*), tout comme la *zakât* permettrait d'inculquer la vertu cardinale de la justice[93]. Dans un autre registre, **Fethi Benslama** a proposé une lecture psychanalytique du pèlerinage et de la commémoration du sacrifice d'Abraham ainsi que du rôle de celui-ci sur la formation du complexe paternel en islam[94]. Tout récemment, le philosophe spirituel **Abdennour Bidar**, proposait une herméneutique d'inspiration soufie, de la prière et de sa gestuelle, vues comme outil d'accomplissement de soi et de connexion individuelle à la Transcendance[95], une notion peu développée par le passé, mais parfaitement en ligne avec les aspirations de populations musulmanes européennes pleinement insérées dans un contexte sécularisé, pluriel, dont le New Age est une dimension universelle[96].

Quand bien même admettrait-on l'absolution des péchés comme sens et finalité de tous les rites musulmans, ce qui soulève la question de la nécessité d'une telle redondance si tout mène in fine au même objectif, ou encore que l'on admettrait, en ce qui concerne la prière canonique, qu'elle aurait pour seule et unique fonction le *dhikr* (la remémoration [de Dieu]) comme le pose le Coran – ce qui est encore très différent d'un moyen de « connexion à Dieu » dans le sens où on l'entend aujourd'hui –, il n'en reste pas moins que l'on est confronté à une absence totale de sens des divers éléments gestuels composant les différents

[92] D'aucuns n'y voient d'autre rôle vital que de « conférer à la société une saveur particulière de spiritualité » ou de promouvoir « l'homogénéité de l'intérieur et de l'extérieur de la religion » à l'encontre des forces hostiles à celle-ci, in I. Lahori, *The reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Iqbal Academy and Institute of Islamic Culture Press, 1989, p. 191.

[93] S. Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity*, (Cultural Memory in the Present), Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 115 sqq.

[94] F. Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam,* (coll. Champs Essais), Paris, Flammarion, 2012, p. 136.

[95] A. Bidar, *Le sens de la prière en Islam*, in L'Islam au XXI[ème] siècle, I, 1-2021, p. 43-56 : disponible sur https://islamxxi.com/revue/

[96] P. Heelas, *The New Age Movement, The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

rites islamiques. Le Coran, en effet, déjà très évasif sur le nombre et les temps de la prière canonique, ne juge absolument pas utile d'en préciser la gestuelle, ni son éventuelle signification pour les disciples de Muhammad. Ainsi en va-t-il du pèlerinage, de la prière pour les défunts…

La seule hypothèse raisonnable qu'il convient de poser, c'est que la signification de ces rites et de leurs gestuelles était évidente pour les contemporain·e·s de Muhammad à tel point qu'il n'était nul besoin de les préciser, car allant de soi pour les auditeur·rice·s premier·e·s du message coranique. Forçant le trait, on pourrait même supputer que le sens même de certains de ces rituels s'était déjà probablement perdu dans les sables de l'histoire à l'époque de Muhammad, transportés qu'ils étaient d'un culte à l'autre, voire d'une religion à l'autre au sein du grand bassin culturel hedjâzien voire péninsulaire et plus largement encore peut-être. Car le fait est : Muhammad n'a généré aucun nouveau rituel : il n'a fait que reprendre pour le compte de sa propre voie (*dîn*), avec de légers aménagements parfois, les rituels du paganisme, voire du judaïsme ou judéo-christianisme péninsulaires[97]. Ces rites et rituels étaient connus de tou·te·s et parfaitement compris, leur signification et celle de leur gestuelle ainsi que leur efficacité étaient probablement socialement évidentes. La *salât* (prière « canonique »), au lieu d'être adressée à la divinité Hubal, était désormais adressée à *Al-Lâh*, passé de divinité locale à Dieu suprême au cours de la prédication muhammadienne, le Coran n'hésitant d'ailleurs pas à dévaloriser la *salât* encore performée par ses concurrents restés polythéistes (v. 8, 35).

Même le jeûne du mois de Ramadân, institué en période médinoise en étendant des pratiques de jeûne préexistantes, n'est pas rendu plus explicite : pourquoi un mois complet ? Quel est le sens du jeûne ? Le principe d'une commémoration de la révélation coranique qui aurait pris place en ce mois (v. 2, 185) semble lui-même très fragile, le segment de verset y faisant référence ayant tous les attributs d'une interpolation ultérieure. Si l'idée même d'un repos du corps permettant de se concentrer et se recueillir spirituellement au cours d'une saison morte est une pratique présente dans de nombreuses traditions (e.g. le Carême)[98], le basculement vers un calendrier exclusivement lunaire à la toute fin de la prédication muhammadienne a, là aussi, profondément perturbé le rapport au monde naturel et à ses cycles longs, ainsi qu'à la temporalité « liturgique » propre à cette pratique. Les conséquences de ce nouveau rapport au temps sont bien plus importantes encore pour les musulman·e·s habitant des latitudes bien plus élevées que celle

[97] D. Bernard, *Les disciples juifs de Jésus du Ier siècle à Mahomet : recherches sur le mouvement ébionite*, (coll. Judaïsme ancien et christianisme primitive), Paris, Cerf, 2017.
[98] J.-C. Noyé, *Le grand livre du jeûne*, Paris, Albin Michel, 2007.

du Hedjâz et qui ont dû désormais gérer un rite fondamental de leur voie spirituelle sans plus aucun lien avec le rythme saisonnier des ralentissements de la vie utilisés à des fins méditatives[99], soulevant dès lors de nombreuses difficultés à vivre en accord avec leurs rites[100].

On peut faire l'hypothèse qu'en reprenant les rites et rituels polythéistes partagés par ses contemporain·e·s pour les acclimater au sein de son monothéisme en voie d'élaboration, Muhammad a généré, de manière involontaire, une rupture de sens fondamentale dont les musulman·e·s n'ont cessé de subir les conséquences depuis bien plus d'un millénaire. Car si ces rites avaient un sens dans leur monde polythéiste, y compris une relative cohérence entre leur morphologie et l'effet qu'ils cherchaient à produire sur les divinités auxquelles ils étaient adressés, ils perdent *de facto* tout sens et pertinence dès lors qu'ils étaient désormais destinés à un Dieu suprême, industrieux, permanent, qui possède la totalité du monde et ne cesse de le créer à chaque instant[101]. Un Dieu qui n'a conséquemment plus besoin des rites humains pour assurer la stabilité du monde puisqu'Il en assume Seul la charge entière, ni pour garantir un quelconque salut à Ses allié·e·s. Et ce d'autant plus qu'il est désormais impossible de quitter cette alliance avec Lui pour une divinité qui serait plus efficace encore que le Possesseur du Monde (il n'en existe plus). Mais là où l'imaginaire d'un dieu proximal imprégnait encore les disciples de Muhammad, permettant encore cette cohérence entre rites et efficacité supposée dans le rapport avec ce Dieu en train d'être réinventé, ce ne sera plus le cas quand une théologie postérieure construira un Dieu impérial et lointain n'offrant comme seul débouché signifiant à cette collection de rites que des demandes redondantes de pardon des péchés.

Cette conséquence que nous constatons avec la distance qui est la nôtre par rapport à cette période fondatrice, était totalement invisible à Muhammad et ses contemporain·e·s puisqu'il·elle·s étaient précisément immergé·e·s dans l'imaginaire polythéiste qui avaient été le leur jusqu'à et y compris durant leur adhésion à la prédication muhammadienne. En effet, elle ne semblait pas modifier profondément leurs pratiques rituelles, ni leur signification, d'autant que cette prédication était progressive, s'étendant sur une génération, et ne transformant que très lentement leur rapport au sacré et au « Ciel » par une accumulation d'ajustements minimes dont les principaux intéressé·e·s, le nez dans le guidon

[99] I. Saïdi & M. Privot, *Mais qui était vraiment Mahomet ? Le prophète comme on ne vous l'a jamais raconté*, Paris, Flammarion, 2018, p. 282 sqq ; A. Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam, Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, Oxford, University Press, 2000, p. 202, nt. 10.
[100] T. Dransfeldt, *Transcending Institutionalized Islâm, Approaching Diversity : 'Abdelmajîd Sharfî's Conception of a Qur'ânic Ethics of Liberation*, in Journal of Islamic Research, vol. 9, 1, 2015, pp. 56-75, p. 65.
[101] J. Chabbi, *On a perdu Adam. La création dans le Coran*, Paris, Seuil, 2019, p. 108.

de l'histoire en train de se faire sous leurs yeux, ne devaient pas être en mesure d'en percevoir les conséquences. Ces rites, ainsi subrepticement redessinés, en viendront à revêtir essentiellement un objectif de salut individuel (absolution des péchés), mais en ayant perdu en outre, au passage, toute garantie d'efficacité, de don et contre-don, entre la divinité et son allié·e, matérialisée par un rituel transformant la divinité en obligée de celui ou celle qui l'accomplit, « sujet de coercition par de puissants symboles de réciprocité et d'allégeance »[102].

Cette rupture de sens n'est apparue que bien plus tard, quand l'islam s'est développé dans un autre contexte culturel et anthropologique, sous les époques omeyyade et abbasside, mais surtout quand s'était éteinte la génération ayant côtoyé le Prophète. De fait, celle-ci n'a pas transmis l'imaginaire qui avait été le sien et le dense tissu de significations et de liens entre rites, pratiques et gestuelles – car ces gens ne vivaient tout simplement pas à une époque où l'on décrivait, pour ne pas même dire « écrivait » son imaginaire, celui-ci ne relevant que de l'implicite, de l'allant de soi. Avec pour résultat que les sociétés qui reçurent ces rites en héritage, faute de mode d'emploi explicite, en perdirent rapidement le sens et les connexions avec leur réservoir de sens originel.

Retour à l'anthropologie

Face au discours qui prétend se contenter de rites déconnectés de toute signification en soi, sortes d'enchaînements formels de gestes sans rapport avec un objectif supposé, il importe de se rappeler des significations du rite de manière générale et d'observer si elles peuvent être retrouvées dans la société de Muhammad.

Dans de nombreuses sociétés, on constate que la forme du rite est particulièrement importante, car toute son efficacité peut ne dépendre que de celle-ci, même si, d'autres fois, la présence de dispositions intérieures (remords, volonté d'amendement personnel) est indispensable à l'obtention d'une réponse de la puissance ou de la divinité à laquelle on s'adresse. Dans de nombreuses religions, les rites ont également été utilisés pour susciter des états physiques ou spirituels d'effet cathartique, amenant le rite sur le terrain thérapeutique, individuel ou collectif[103].

[102] M. Douglas, *Natural Symbols*, op. cit., p. 14.
[103] A. Hahn, op. cit..

Dans l'islam, on constate qu'il demeure jusqu'à aujourd'hui une tension entre l'efficacité du symbole rituel et l'efficacité de l'intention. Un pèlerinage n'est pas agréé par Dieu si l'intention du pèlerin n'est pas bonne, pourtant, nul n'est en mesure de savoir si son intention ne sera jamais la bonne pour le rendre efficace. Ceci ne manque pas de placer le·la croyant·e dans l'entre-deux permanent du « on ne sait jamais », car il se pourrait bien, au final, que la pratique du rite ait été efficace par elle-même et que celui-ci soit quand même divinement agréé. De même pour la prière « canonique » : une simple erreur peut la rendre invalide, sauf si elle est commise par ignorance, ce qui montre que ce n'est pas le pur agir gestuel qui serait efficace, mais l'intention principalement, alors que d'aucuns insistent sur le fait que l'orthopraxie sauverait par elle-même.

L'anthropologie souligne également que le ritualisme n'est pas négatif en soi. Il révèle, dans une société donnée, une appréciation de l'action symbolique qui se manifeste de deux façons : la croyance en l'efficacité des signes institués et la sensibilité aux symboles condensés[104], des éléments qu'il est possible de retrouver dans les rites pratiqués à La Mecque, et auquel Muhammad participa, sans aucun doute, bien avant son apostolat, comme le reste de ses contribules.

Ainsi, le rite de la circumambulation (*tawâf*) autour de la Ka'aba, consistant en 7 tours en sens inverse de la course du soleil, était un rite visant à imposer une présence humaine face à ce dernier, mais aussi une protection, une conjuration, à l'encontre de cet astre perçu comme celui de la mort par son feu dévorant, et donc négatif, dans ce contexte géographique et climatique très particulier soumis à des contraintes existentielles extrêmement fortes[105]. Que l'on pense également à l'aller-retour, en 7 fois également, entre les deux monticules de Safâ et Marwâ, à proximité de la Ka'aba, réminiscence d'un rituel d'obtention d'eau, à la fin duquel on sacrifiait un animal selon les protocoles d'échange en vigueur dans le polythéisme : liquide contre liquide, sang contre pluie. La tradition islamique elle-même rapporte que Muhammad y participa. Fait intéressant, la résilience de ce rite fut tellement forte, qu'il a été « remythifié » sous pavillon islamique par la substitution, à la croyance ancienne, du mythe de Hagar courant entre ces deux buttes pour implorer de l'eau pour son fils Ismaël[106]. Le Coran ne s'y trompe d'ailleurs pas, précisant qu'il n'y a point de faute (*junâh*) à faire l'aller-retour entre ces points (v. 2, 158), ce qui pourrait paraître une précision incongrue s'il s'agissait d'un rite nouvellement institué et non une « récupération » supplémentaire du polythéisme encore très présent à La Mecque.

[104] M. Douglas, *Natural Symbols*, op. cit., p. 8.
[105] J. Chabbi, *Les trois piliers de l'islam, une lecture anthropologique du Coran*, Paris, Seuil, 2016, loc. Kindle 2319.
[106] Ead., *Le Seigneur des tribus, l'islam de Mahomet*, (coll. Biblis), Paris, CNRS Éditions, 2013, pp. 320-325.

Il pouvait dès lors être parfaitement évident, pour les contemporain·e·s de Muhammad qui assistaient en direct à l'absorption progressive des fonctions de toutes les divinités du panthéon polythéiste, voire même des monothéismes présents sur le terrain péninsulaire, au sein de la « super-divinité » *Al-Lâh*, que ce dernier assumait les mêmes rôles, nécessitant les mêmes rites efficaces de la part Ses allié·e·s envers Lui : protéger contre la mort et la chaleur solaire, assurer la provision et la répartition de l'eau du ciel, guider sur les pistes, assurer la descendance, la survie des troupeaux et la fortune… Il s'agit ici de faire un véritable effort de représentation de cette société en changement, pour tenter d'en saisir le rapport au divin, au sacré, aux rites, au sein d'un imaginaire en pleine reconfiguration, et que la tradition islamique, telle qu'elle s'est historiquement constituée, nous rend très difficilement accessible, ayant elle-même perdu le chemin vers ce même imaginaire.

Par ailleurs, le rite a aussi pour objectif essentiel de rendre la croyance et la pratique inséparables d'une part, mais aussi de représenter la foi dans le caractère transcendantal et sacré de la communauté d'autre part[107]. Ceci est le cas pour beaucoup de musulman·e·s qui viennent à considérer tout questionnement des rites comme une déloyauté vis-à-vis du principe, très virtuel à vrai dire, de l'*umma*, cette supposée communauté des adhérent·e·s à l'islam. En effet, les musulman·e·s étant d'abord extrêmement minoritaires au sein des sociétés nouvellement conquises après leur sortie de la péninsule Arabique dès le milieu des années 630, la formalisation des rites leur a permis de peu à peu consolider et protéger l'identité de leur communauté. Contrairement à ce qui relevait du monde des idées, de la théologie, qui était animé d'une grande effervescence entre la fin du VII^e^ et le IX^e^ siècle, une trop grande diversité de pratiques était perçue comme dangereuse[108] pour la survie de cette voie des Arabes (*dîn al-'Arab*). Cette formalisation s'est poursuivie par la suite, une fois l'identité de la communauté bien affirmée, puis fut constamment réactivée au cours de ces deux derniers siècles pour répondre aux défis de sociétés mises sous pression, notamment par la colonisation militaire puis économique, et se percevant comme sujettes de menaces existentielles. En contexte européen, où la perception de telles menaces traverse également certains segments des communautés musulmanes, les rites deviennent plus des marqueurs identitaires que des véhicules spirituels, rendant plus compliqués encore toute discussion à leur propos ainsi que leur réinvestissement vers des formes de spiritualités contemporaines.

[107] J. Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 120.
[108] A. Charfi, *op. cit.*, p. 102 sqq.

Sous un autre aspect, certains auteurs, modernes comme classiques, ont parfaitement perçu ce phénomène de l'adaptation des rites à leur contexte ou leur emprunt par Muhammad à la culture ambiante. Ainsi, le Tunisien **Abdelmajid Charfi** (1942-) affirme que les rites, à l'époque prophétique, étaient modifiés en fonction des circonstances, avant de devenir immuables, au détriment de leur signification originale[109]. **Shah Walî Allah al-Dehlawî** (1703-1762), quant à lui affirmait que les prophètes, y compris Muhammad, n'apportaient aucune coutume ni rite d'adoration qui n'existât pas déjà sous une forme identique ou similaire au sein de leur peuple. Selon lui, si Muhammad était apparu au milieu d'un autre peuple, son message aurait eu un sens identique, avec des buts identiques en matière de foi, mais il aurait eu une physionomie complètement différente, reprenant les rites et conventions de ce peuple-là[110].

Autre élément encore, si l'on élargit considérablement la focale, la pratique très répandue de rituels magiques dans les mondes de l'islam, jusqu'à aujourd'hui, tend à confirmer mon analyse : on constate la présence d'un lien fort entre les rites et rituels pratiqués d'une part et le sens ainsi que l'effet recherché d'autre part, comme par exemple le fait de suspendre des morceaux de vêtements d'un nouveau-né mâle pour le protéger de la mort[111]. On peut faire l'hypothèse que ces rites magiques s'inscrivant très largement dans une culture populaire orale, pouvaient être ajustés, réinventés, abandonnés, créés de manière beaucoup plus souple et donc maintenir un lien entre l'agir rituel et sa signification pour en garantir l'efficacité[112]. Le soufisme a constitué une autre source considérable de création et de renouvellement de rituels au travers de l'histoire, chaque *tarîqa* (voie initiatique) générant ses propres rituels relativement spécifiques devant assurer l'efficacité de la transformation spirituelle du·de la cheminant·e ou de ses demandes, directement auprès de Dieu ou au travers de différents intermédiaires (saints, Prophète). Ces rituels confrériques avaient également pour but de compenser l'absence de nourriture spirituelle résultant de cette désarticulation des rites « canoniques » et de leur sens, et par conséquent, de leur efficacité spirituelle[113].

[109] T. Dransfeldt, *op. cit.*, p. 71.
[110] A. Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience, Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leiden, Brill, 2009, pp. 87-8.
[111] S. Haj, *op. cit.*, p. 53. Pour une approche historique de la magie en islam à partir des sources coraniques, voir M. Knight, *Magic in Islam*, New York, Penguin Books, 2016. Pour un témoignage de rites contemporains, voir, entre autres, Makilam, *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*, Paris, Karthala, 2011.
[112] On constate, en outre, dans les sociétés de petite échelle, que « le gouffre entre la signification personnelle et la signification publique ne peut pas se développer ; les rituels ne sont pas fixés ; les écarts entre la situation mise en acte et la forme de l'expression sont immédiatement réduits par un changement dans cette dernière. Les religions primitives ont de la chance en ce qu'elles ne peuvent pas transporter le poids mort de rituels « ritualisés » », in M. Douglas, *Natural Symbols, op. cit.*, p .3.
[113] A. Charfi, op. cit., p. 103.

Une fois « standardisés » au sein de leur ordre confrérique, ces rituels pouvaient paraître perdre de leur sens et de leur efficacité à leur tour, suscitant le départ de certains disciples pour fonder leur propre *tarîqa*, réactualisant ou modifiant les rites pour les rendre cohérents avec leur nouveau contexte sociétal[114].

Pour conclure ce détour par l'anthropologie, en l'appliquant à la prière « canonique », on peut constater également, que les prières « canoniques » sont fondamentalement axées sur le cycle lunaire – en grande cohérence avec l'anthropologie et les représentations du divin positif dans la société de Muhammad – contrairement à l'impression biaisée (ou plutôt à l'imaginaire fondamentalement héliaque des musulman·e·s septentrionales·aux) qu'induisent les tables d'heures de prière fondées sur le cycle quotidien du soleil.

Si le soleil, divinité féminine, était l'astre de la mort, la Lune, divinité masculine, était, symétriquement, l'astre de la vie, de la protection, permettant de voyager en sécurité, sa lumière (*nûr*) étant symbole d'une présence divine apaisante, astre du Paradis par excellence. Les temps de prières originaux du Coran, à savoir essentiellement trois, consistaient en l'aube, avant le lever du jour, puis après le coucher de soleil, et enfin la nuit – un verset de période mecquoise incitait même à veiller jusqu'aux deux tiers de la nuit. La prière du milieu de la journée (*zhuhr*), instituée plus tardivement, a d'ailleurs lieu après le zénith, non pas, comme le rapporte la tradition, pour éviter que l'on n'adore le soleil, mais tout simplement parce qu'il relevait de l'impensable, pour les êtres humains qui partageaient le même imaginaire que Muhammad de pouvoir rendre culte de manière trop directe en présence de cet astre foncièrement négatif. Le Seigneur de Muhammad étant par définition le meilleur allié, l'essence même de la lumière lunaire (*nûr 'alâ nûr*), un rite aussi essentiel que les prières quotidiennes ne pouvaient prendre place que dans une temporalité nocturne, loin des effets du feu solaire (*nâr*). Ainsi, dans le monde de Muhammad, la *salât* relevait d'une cohérence symbolique avec la nature, le divin et le sacré d'une intensité, et donc d'une efficacité bien plus forte qu'elle ne peut l'être aujourd'hui pour des musulman·e·s européen·ne·s qui vivent orphelin·e·s du ciel nocturne – du fait des conditions sociogéographiques, de l'imaginaire, de l'architecture qu'il a induite, du rapport à la nuit, à la Lune…

La perte de cet imaginaire premier et de la cohérence des rites islamique avec celui-ci à de nombreux niveaux, lors de la formation de l'islam en tant que religion dans d'autres contextes culturels et anthropologiques, illustre à nouveau la nécessité de refaire symboliser les rites islamiques avec notre contexte actuel,

[114] A. Popovic & G. Veinstein, *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman, des origines jusqu'à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996.

pour les rendre à nouveau opératoires en espérant une plus grande efficacité de leur part dans le cadre de ce que nos contemporains appellent la quête d'une expérience spirituelle véritable et transformatrice, d'un accomplissement de soi par la rencontre avec la Transcendance/Immanence.

Évolution des rites dans l'islam

D'aucuns pourraient arguer qu'une telle démarche est hors de propos, à contre-courant de la tradition islamique, et invalide par nature. Pourtant, de nombreux exemples historiques soulignent le travail permanent des sociétés musulmanes sur les rites et rituels, que ce soit dans le monde sunnite ou chiite. Si d'aucuns sont d'une remarquable stabilité (tels que la prière, même si elle ressemble peu probablement à celle effectivement pratiquée par le Prophète lui-même pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, mais qui reste un indice de l'évolution de l'agencement progressif de certains rites islamiques au cours des premières décennies qui suivirent son décès), d'autres soulignent l'adaptation de certains rites à des conditions nouvelles. Je mentionnerai brièvement deux exemples.

Ainsi, le mouvement littéraliste des Sipah-i Sahaba (*L'armée des Compagnons*), au Pakistan, a demandé au gouvernement du pays de faire des dates de mort des Compagnons des jours de congé nationaux, inventant de ce fait un rituel métissant tradition religieuse (par la référence aux Compagnons du Prophète et à la dévotion à ces derniers) et modernité (par la référence à une ritualité symbolique relevant de l'État-nation contemporain). Cette démarche souligne le fait que des rituels inventés récemment ne diffèrent finalement pas de rituels supposément immémoriaux quand il s'agit de fournir des modes de socialisation communautaires[115].

Dans un tout autre contexte, au cours de la première moitié du XX^{e} siècle, le rite de 'Ashûrâ'[116] en Irak, a été le sujet d'adaptations du fait de l'impact d'intellectuels réformistes et de processus de théorisation de ces pratiques, alors que, de manière plus générale, depuis la période safavide (1501-1736), la redéfinition de ces rites avait constitué pour les oulémas un moyen d'asseoir leur autorité indépendante. Ainsi, de nombreux sujets de débats entre savants, en dialectique

[115] M. Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam, Custodians of Change*, (Princeton Studies in Muslim Politics), Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 122.
[116] Il s'agit de la célébration du décès de Husayn, le second fils du 4e calife 'Alî, et donc petit-fils de Muhammad. Il fut tué avec 72 proches et compagnons à Karbala en Irak, en 680, le 10 du mois de Muharram, le premier mois de l'année hégirienne, dans une bataille qui l'opposait à l'armée du deuxième calife omeyyade de Damas. Cet événement deviendra fondateur de l'identité chiite. Voir M. Fischer, Husayn, in R. C. Martin (chief ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York, Thomson-Gale, 2004, p. 322.

avec les pratiques populaires, portaient sur la pertinence du maintien ou non de certaines pratiques particulièrement sanglantes[117].

Ré-enchanter nos rites aujourd'hui

Par où commencer, quelles pistes suivre ? Avant d'en arriver à quelques propositions concrètes dont certaines que j'expérimente par moi-même, il me semble fondamental de poser quelques considérations supplémentaires.

On ne peut faire l'impasse sur le fait que les rites islamiques ont acquis une véritable dimension identitaire, de par l'insistance millénaire des oulémas sur leur pratique fidèle, menant les croyant·e·s à les défendre comme il·elle·s défendraient leur patrie ou leur propriété et non comme un scientifique défendrait une vérité. L'islam et ses rites en sont devenus, pour beaucoup, plus un véhicule d'affirmation de soi et de distinction des autres qu'un moyen d'atteindre à une quelconque vérité[118].

Au sein de l'islam, comme dans d'autres sociétés au départ sans écriture et où le dogme n'était pas encore fixé, en particulier lors du moment prophétique, on constate que le contrôle de la conformité rituelle a été plus strict que celui de l'orthodoxie[119] où une marge d'appréciation a toujours été tolérée. En effet, on peut le constater par le foisonnement même des écoles théologiques au cours de l'histoire. Certaines ont pu promouvoir des points de vue considérés par la majorité des oulémas de leurs temps comme très hétérodoxes, sans que cela ne porte préjudice à leurs auteur·e·s, alors que l'abandon du rituel de la prière, par exemple, en viendra par être considéré comme susceptible de la peine capitale chez un grand nombre d'oulémas classiques, sunnites comme chiites, même si, pratiquement, cette peine ne sera quasi jamais appliquée[120]. En effet, il s'agissait surtout d'utiliser le droit comme un outil de pression pour sauver les gens malgré eux et de ne pas influencer « négativement » le reste du corps social par des comportements perçus comme déviants.

[117] E. Baptiste, *Rituels et célébrations de la 'ashûrâ' : retours historiques sur la construction d'une mémoire communautaire chiite*, in Les Clés du Moyen-Orient, janvier-février 2018, pp. 10-12. Texte compilé dans un document disponible à l'adresse : https://www.academia.edu/35854776/Rituels_et_célébrations_de_la_□āshūrā□_retours_historiques_sur_la_construction_dune_mémoire_communautaire_chiite_Les_Clés_du_Moyen_Orient_2018_ (consultation février 2021) ; A. K. Moussavi, *The Attitude of the 'Ulamâ' towards the Government in Nineteenth-Century Iran*, in LAWSON, T. (ed), *Reason and Inspiration in Islam, Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, London-NY, Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2005, pp. 522-537, p. 528-30.

[118] A. Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience, op. cit.*, p. 183.

[119] A. Hahn, *op. cit.*.

[120] E.g. voir R. Gleave, *Abandoning Prayer and Declaration of Unbelief in Imâmî Jurisprudence*, in C. Adand, H. Ansari, M. Fierro & S. Schmidtke (éds.), *Accusations of Unbelief in Islam, a Diachronical Perspective on Takfîr*, (coll. Islamic History and Civilization, Studies and Texts, 123) Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 413-433.

Par ailleurs, du fait que le caractère performatif de l'agir rituel autorise à des interprétations et à des lectures différentes, impliquées par la transmission d'un rite aux travers de périodes historiques et de contextes culturels différents (comme on l'a vu avec les rites islamiques), sans que le rite ne perde nécessairement son efficacité ou sa magie sociale[121], cela ouvre à la possibilité de poursuivre ce travail d'adaptation pour redonner aux rites islamiques une pertinence, un sens, pour nos contextes inédits. Cela est d'autant plus nécessaire que, au sein de sociétés occidentales, l'enjeu religieux n'est désormais plus l'établissement de la vérité, mais le croire en vue de l'épanouissement personnel et de la convivialité sociale[122]. Dès lors, la réappropriation à tout le moins individuelle, ou à l'échelle de micro-collectivités, de rites et leur resacralisation, leur réinvestissement de significations et d'objectifs spécifiques par celles et ceux qui choisissent de les pratiquer devient un enjeu fondamental pour la préservation d'une spiritualité vivante qui remette notre être en cohérence, au sein d'un monde certes indifférent au spirituel, mais où toute piste peut y être librement expérimentée et développée. C'est une dimension essentielle de l'approche que je propose, sachant que tout le problème reste dès lors de trouver de nouveaux rituels ou de revivifier la signification des anciens, sachant que chacun ·e de nous est plus ou moins sensibles aux signes en tant que tels, certain ·e ·s étant totalement imperméables aux signaux non-verbaux qui composent largement les rites et rituels, la perception des symboles et leur interprétation étant d'ailleurs socialement déterminée[123].

À celles et ceux qui s'inquiéteraient de telles remises à jour, il convient de rappeler encore que la continuité ne signifie pas l'immutabilité. Comme le souligne **D. Hervieu-Léger**, dans toutes les sociétés la continuité s'assure toujours dans et par le changement, changement qui oppose inévitablement les nouvelles générations aux anciennes. « Il n'y a pas de transmission sans qu'il n'y ait en même temps crise de la transmission »[124]. Espérer que de nouvelles formes de pratiques ne suscitent aucune contestation, voire même des tentatives de *takfîr* (accusation d'incroyance), relève du vœu pieux. Il s'agit dès lors de profiter au maximum de l'espace de liberté offert par nos sociétés sécularisées, en ayant une conscience aiguë que retravailler les rites islamiques participe à la resacralisation, au ré-enchantement de notre rap-

[121] Ch. Wulf, *Les rituels, performativité et dynamique des pratiques sociales*, in A. Yannic (dir.), *Le Rituel* (Les Essentiels d'Hermès), Paris, CNRS Éditions, 2010, pp. 127-146. https://books.openedition.org/editionscnrs/14607 (consultation février 2021).
[122] R. J. Campiche, *L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive ?*, in Social Compass, 50 (3), 2003, pp. 297-309, p. 301.
[123] M. Douglas, *Natural Symbols, op. cit.*, p. 9.
[124] D. Hervieu-Léger, *La transmission des identités religieuses*, in C. Halpern, Identité(s), Paris, Éditions Sciences Humaines, 2016, pp. 154-169, p. 154.

port au monde, en reconnectant chacun·e d'entre nous à des flux de sens plus larges, des lignées de symboles, des événements spirituels, passés, présents, et à venir (dans ce monde ou dans d'autres) que nous décidons de rendre signifiants pour nous en les réinvestissant d'affects joyeux et positifs ; en nous réinscrivant dans des dimensions d'ordre cosmique que nous aurons choisies comme signifiantes pour nous-mêmes, tout en recomposant « les domaines de l'ultime et de l'ordinaire, du sacré et du profane »[125]. Nous ouvrons par là également des espaces de dialogue et d'échange fructueux avec toutes les autres traditions et voies spirituelles, anciennes et contemporaines, « authentiques » et hybrides.

Il s'agit donc de réenclencher un cercle vertueux, similaire en cela à l'expérience prophétique : c'est l'expérience spirituelle du·de la cheminant·e qui amène à la modification du rite, qui lui-même participe au renouvellement de cette expérience spirituelle et non plus l'inverse. Dès lors le ritualisme et le dévouement aux pratiques religieuses ne sont plus l'axe central de cette spiritualité ou religiosité, offrant à celles et ceux qui cheminent des espaces inédits de liberté, et de régénérescence spirituelle.

Je conclurai par quelques exemples pratiques, sachant que les possibilités sont infinies, chacun·e étant appelé·e à développer ses propres outils rituels en fonction de son cheminement, de ses besoins et de sa maturité grandissante. Le rôle des « hommes et femmes de religion », imâm·e·s, aumonier·ère·s, conseiller·ère·s, guides spirituel·le·s ou encore prédicateur·rice·s musulman·e·s étant de pouvoir accompagner leurs coreligionnaires dans l'élaboration de leurs outils rituels et/ou de leurs célébrations.

Je donnerai des pistes par rapport à trois rituels.

a) Le mariage :

en droit islamique, le mariage n'a jamais été considéré que comme une relation contractuelle entre des époux et leurs familles respectives. Aucun rituel, aucune célébration spécifique n'a été développé par la jurisprudence islamique pour marquer ce passage important de la vie. Ce sera sous la bannière de la culture que les célébrations seront développées (que l'on pense aux rituels complexes des mariages marocains traditionnels, avec les 7 robes, les rituels de fertilité, etc.), mais le rituel « religieux » sera réduit à sa portion la plus congrue : un imâm qui vient réciter quelques versets,

[125] C. Casey, Work, *Non-Work and Resacralizing Self*, in Social Compass, 47(4), 2000, pp. 571-587, p. 584.

dont la sourate liminaire du Coran, la *Fâtiha*, peut-être introduite par une homélie dont le contenu sera laissé à l'appréciation de l'officiant.

À l'heure où ces rituels culturels commencent à s'évaporer avec le passage des générations, spécifiquement en Europe, la « capsule » religieuse de la cérémonie tend à s'imposer comme une étape rituelle de plus en plus cardinale. Il s'agira dès lors d'en profiter pour (re)sacraliser ce moment, même s'il s'agit de simplement se mettre en couple sans souhaiter nécessairement être marié·e·s ou cohabitant·e·s permanent·e·s, en explorant les moyens, à chaque fois uniques, avec chaque couple, quelle que soit d'ailleurs l'orientation sexuelle ou les convictions individuelles des partenaires, de transformer cet engagement en une célébration marquante parce qu'elle fait sens pour elles et eux. Cela ne peut se faire que par une conversation en amont entre celle ou celui (voire celles et ceux) qui performera(ont) la célébration et les futur·e·s époux·ouses ou partenaires, voire leurs familles : comment symboliser qu'il s'agit de tisser des vies, de s'inscrire harmonieusement à la fois dans des continuités et des discontinuités, de faire goûter la bienveillance divine et l'inspiration spirituelle en ces moments précieux de vies qui choisissent de se transformer, fût-ce pour quelques temps seulement ? Comment intégrer la parole coranique, voire d'autres paroles de sagesse, pour viser à la transformation des marié·e·s ou des partenaires et de celles et ceux qu'il·elle·s ont choisi·e·s pour les accompagner à ce moment-là ? Quel lieu, quel ambiance sonore, olfactive, visuelle voire gustative – car c'est bien la présence de la Transcendance / Immanence qu'il s'agira de goûter à ce moment-là.

Et tant qu'à faire, explorer aussi des célébrations pour les séparations, quand il s'agit de poser son sac, de clore un cycle et de faire son bilan en conscience, en paix, pour repartir vers d'autres horizons. Car si l'on aime à s'unir sous le regard de Dieu, Celui-ci ne détourne pas pour autant son regard de nous au moment où nous décidons de mettre un terme ou de modifier profondément un chemin commun de vie – retrouvant par-là, la fonction thérapeutique des rites et rituels.

b) La prière du ·de la défunt ·e :

la partie rituelle religieuse est, là aussi, très simple : à la mosquée, ou au cimetière, on accomplit, debout, derrière l'imâm, 3 temps de récitation/méditation encadrés par 4 *takbîr-s*[126], suite à quoi, on présentera individuellement et brièvement ses condoléances aux membres de la famille présents, avant la levée du corps et sa mise en terre. Ces dernières années, sous pression des littéralistes peu enclins à la prise en compte des dimensions psychologique et émotionnelle du deuil, obsédé ·e ·s qu'il ·elle ·s sont par le formalisme du rituel, leur volonté d'interdiction de la présence / participation des femmes aux enterrements a été la cause de nombreuses déchirures psychologiques et familiales et de difficultés à faire son deuil. Le contexte pandémique n'a guère facilité les choses de ce point de vue. Ne fût-ce que pour ces raisons, il est impératif de défendre la présence des femmes aux enterrements, même si l'on peut comprendre que certain ·e ·s se résignent à ne pas transformer ces moments d'adieu en bras de fer, au nom d'une pudeur et d'un savoir-vivre dont ne manquent pas d'abuser les littéralistes.

Mais du point de vue spirituel qui m'intéresse ici, la prière funéraire peine à fonctionner comme un rite de transition, un rite de réinscription de ·de la défunt ·e dans le cycle de la vie et du cheminement vers Dieu, d'autant plus que le *verbatim* de l'officiant est très souvent focalisé sur le compte des bonnes et mauvaises actions, l'allègement du châtiment éventuel et l'admonestation des vivant ·e ·s à se réformer. Si chaque décès doit être l'occasion d'une méditation sur le sens de l'existence, j'invite à développer pour la famille et les proches du ·de la défunt ·e, une célébration supplémentaire, en amont ou en aval de la prière funéraire « canonique » et de l'enterrement, voire lors de l'enterrement lui-même : comment resymboliser le lien avec celui ou celle qui vient de transitionner vers le Tout, quels gestes pour planter les premières graines d'un lâcher-prise, apaiser son cœur voire pardonner ? Quels objets mettre en terre ou porter symboliquement ? Quels parfums, quelles images mettre en avant ? Quelles paroles, coraniques ou autres, partager avec ses proches pour donner du sens à la perte, au départ, à la poursuite d'un cheminement sous d'autres modalités ? Quels gestes poser, quels silences ou quelles musiques proposer pour ouvrir l'âme à la grâce et la gratitude ? Ici aussi, le rite canonique a perdu de son efficace, ne permettant plus de garantir

[126] Prononciation de la formule « *Allâhu akbar* » (Dieu est le plus grand).

le passage sain et sauf du·de la défunt·e vers une demeure finale pacifiée, apaisant les cœurs de celles et ceux qui restent. Cela nous met dès lors en quête d'autres formes d'action qui répondent à nos besoins contemporains de connexion avec une Transcendance / Immanence bienveillante assumant positivement l'Univers, quels que soit le niveau d'intensité de l'acte d'être de chaque « entité » qu'elle soit vivante ou défunte à nos yeux d'êtres humains.

c) La prière canonique :

en tant que rite le plus axial de la vie musulmane, la *salât*, je l'ai souligné, est aussi celui qui a probablement été la plus déconnecté de ses sens et de son efficacité originelle, constamment réinvesti au cours de l'histoire, mais aussi, peut-être, le plus chargé d'attentes et d'espoirs d'efficacité. Dans le cadre cet article préliminaire, je ne m'aventurerai pas sur le terrain de sa réinterprétation, **Abdennour Bidar** en ayant proposé une très belle approche (cf. *supra*). Je pars plutôt de l'idée que le but originel de la *salât* n'était pas une efficacité spirituelle au sens où nous l'entendons aujourd'hui, à savoir un moyen de connexion avec la Transcendance / Immanence, mais qu'elle répondait à d'autres objectifs, dont, probablement, l'assurance d'une protection, de la survie, et le partage d'une pratique commune, ciment d'une identité groupale – entre autres. Même si je m'intéresse à de petites modifications de la prière, déjà attestées dans la tradition, mais réinvesties d'un sens nouveau (e.g. tendre ses bras et utiliser ses mains pour établir une connexion énergétique, prier en station assise ou en position du lotus, en déplaçant la symbolique de l'humilité vers d'autres dimensions), je penche plutôt pour développer les moments méditatifs en dehors, mais autour, de la prière canonique, celle-ci ayant pour fonction essentielle d'ancrer une temporalité sacrée au cœur de notre quotidien. Ce sera au travers de ces temps méditatifs périphériques qu'une connexion à des états modifiés de conscience pourra être expérimentée en mobilisant les techniques qui nous sont individuellement les plus adéquates, en n'hésitant pas à tirer les bénéfices maximums de l'hybridation New Age : pleine conscience et pratique de *dhikr* (répétition de mantras soufis), souffle et récitation coranique, techniques issues des différentes formes de yoga, utilisation de musiques méditatives, de bols tibétains et autres supports olfactifs tels qu'encens, huiles essentielles, etc. Tout cela peut concourir à enrichir la prière canonique, et créer des espaces d'expériences spirituelles et méditatives intenses que la gestuelle même de la prière ne permet pas véritablement d'atteindre, car elle implique

d'être trop souvent focalisé·e sur le respect de son formalisme pour en garantir l'agrément divin – sauf à pendre une distance salutaire avec ce même formalisme.

Pour conclure, j'espère avoir montré non seulement l'intérêt, mais aussi la nécessité de réfléchir à et réinventer les pratiques rituelles islamiques pour les réinvestir comme outils plus efficaces de progression spirituelle, plutôt que comme des moyens de pression sur le divin et d'échange avec celui-ci – que ce divin soit vécu sous le registre d'une alliance proximale ou d'un éloignement impérial. Ou encore, dit autrement, si c'est la dimension d'échange qu'il convient de retrouver avec le divin, elle ne se fera plus sous le registre du commerce, peu compatible avec l'imaginaire actuel en matière de spiritualité, mais sous celui de Consciences et d'Actes d'être dont l'infinitude et la finitude extrême participent toutes deux, chacune à leur niveau, à ce que ce qui doit être, soit *kun fa-yakûn*.

Parcours spirituel

Islam progressiste, islam libéral… Les expressions fleurissent pour qualifier l'islam. D'aucuns rétorquent qu'il n'existerait qu'un « islam vrai et authentique » et qu'il ne pourrait y avoir d'adjectifs associés à cette religion. C'est ignorer que l'islam n'est rien en soi et qu'il n'est que ce que les musulmanes et les musulmans en font, la manière dont les individus interprètent leur religion.

L'idée d'un « islam progressiste » a émergé dans le monde malais avec un journal fondé par **Syed Hussein Alatas** étudiant à Amsterdam, intitulé *Progressive Islam* et publié entre 1954 et 1955. L'objectif était alors de mettre l'accent sur le fondement rationnel et philosophique de l'islam et de traiter des problèmes des sociétés musulmanes contemporaines. L'islam progressiste s'est par la suite développé en Occident, en particulier aux États-Unis après le 11 septembre 2001. Diverses organisations sont alors nées comme l'Union progressiste musulmane d'Amérique du Nord à New York et les *Muslims for Progressive Values* à Los Angeles. De nouveaux penseurs musulmans s'attellent depuis à définir cet islam progressiste et libéral, parmi lesquels on peut citer **Amina Wadud**, **Omid Safi, Khaled Abu El Fadl** ou encore les auteurs de la revue britannique *Critical Muslim*.

Dans le sillage de la pensée du théologien pakistanais **Fazlur Rahman** (m. 1988) qui invite à une refondation de l'herméneutique coranique, ces nouveaux penseurs cherchent à occuper l'espace intellectuel et médiatique pour mettre fin au silence d'une partie des musulmans sur les interprétations rigoristes servant à justifier la violence et les discriminations. Faire ce travail d'autocritique est nécessaire en particulier pour éviter la suspicion envers les musulmans accusés d'être complices des exactions commises au nom de l'islam[127]. C'est dans ce contexte que ce portrait d'**Ani Zonneveld** s'inscrit. Son témoignage sera, nous l'espérons, une source d'inspiration pour nos lectrices et nos lecteurs.

Eva Janadin

[127] Pour plus d'informations sur ces nouveaux intellectuels progressistes et libéraux : M. Zeghal, « Nouvelles contraintes discursives et réformismes religieux », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 123 | 2008, 117-137 ; [En ligne], 123 | juillet 2008, mis en ligne le 12 décembre 2011, consulté le 27 mars 2021. URL : http://journals.openedition.org/remmm/5443.

Ani Zonneveld, une humaniste engagée pour un islam progressiste

Ani Zonneveld est née à Kuala Lumpur en Malaisie, puis elle devient chanteuse, auteure-compositrice, activiste et écrivaine à Los Angeles.

Elle a déjà réalisé trois albums originaux, a été productrice de musique pour d'autres artistes et a participé à l'écriture de chansons lauréates des Grammy. Elle est la première citoyenne malaise à remporter un Grammy.

Elle est également la présidente et fondatrice des Muslims for Progressive Values (MPV), une organisation non lucrative basée aux États-Unis ainsi qu'en Europe, au Canada, au Chili, en Australie et en Malaisie. Ce mouvement permet de faire émerger des communautés inclusives et il lutte contre les discriminations de genre et d'orientation sexuelle. Le mouvement des MPV autorise la célébration de mariages interreligieux et homosexuels en islam et il permet aux femmes de devenir imames, une fonction qu'Ani Zonneveld occupe à Los Angeles. Elle est aussi, avec Vanessa Karam et Olivia Samad, l'éditrice de l'ouvrage ***Progressive Muslim Identities : Personal Stories from the U.S. and Canada*** (Oracle Releasing, 2011), une anthologie réunissant différentes réflexions sur l'islam progressiste.

Eva Janadin : Pour vous présenter à nos lecteurs, pouvez-vous nous en dire un peu plus sur vous[128] ?

Ani Zonneveld : Je suis Ani Zonneveld, fondatrice et présidente des *Muslims for Progressive Values* (MPV) et fondatrice de l'*Alliance of Inclusive Muslims* (AIM). Je suis née et j'ai été élevée dans l'islam, originaire de Malaisie et vivant maintenant à Los Angeles. Mon père a également été l'ambassadeur de Malaisie en Allemagne, en Égypte et en Inde[129].

EJ : Quel est votre lien avec l'islam ? Comment cet héritage vous a-t-il été transmis par vos parents et comment l'avez-vous accepté ?

AZ : Mes deux parents sont des musulmans traditionnels. Ma mère est plus conservatrice tandis que mon père était un musulman pragmatique et rationnel. Il m'a enseigné l'islam et le Coran, et grâce à Dieu, il a laissé de côté l'étude des *hadîth-s*[130]. L'islam m'a surtout été transmis par la façon dont mes parents traitaient les autres. En grandissant, je ne les ai jamais entendus prononcer un terme ou un nom péjoratif pour parler d'un groupe de personnes, de religion ou d'origine différente. Qu'il s'agisse de premiers ministres et de présidents, de personnes dans le besoin ou de mendiants, mes parents les traitaient de manière respectueuse. Le principe qu'ils m'ont inculqué est le suivant : « Utilise le cerveau qui t'a été donné par Dieu, il est là pour une raison ! » ; ainsi qu'un autre : « Fais que ta vie compte pour l'humanité ».

EJ : Avez-vous toujours été une musulmane progressiste ?

AZ : JOui je suis née dans un islam progressiste : une penseuse farouchement indépendante, ce dont j'ai pris conscience dès le plus jeune âge. Pour vous donner un exemple, à 12 ans, je pratiquais l'*adhân*[131] dans ma chambre. Lorsque ma mère a entendu, elle est arrivée en courant, paniquée, pour me dire « les filles n'ont pas le droit de faire l'*adhân* ! ». Dans ma tête, j'ai pensé : « C'est tellement stupide ! Quel genre de Dieu voudrait interdire cela ? ».

[128] Interview traduite de l'anglais par Eva Janadin, revue et corrigée par Sadek Beloucif.
[129] https://www.mpvusa.org/ani-zonneveld
[130] Paroles attribuées au Prophète Muhammad qui constituent la Sunna, la deuxième source textuelle de l'islam. Certains musulmans doutent de leur authenticité et reprochent aux courants majoritaires de l'islam de leur accorder une trop grande importance par rapport au Coran ainsi que d'avoir rajouter d'autres interdictions et obligations religieuses. [Note de la traductrice]
[131] Appel à la prière. [Note de la traductrice]

EJ : Comment définiriez-vous votre identité aujourd'hui, notamment la relation entre votre nationalité américaine, vos origines malaisiennes et l'islam ?

AZ : Curieusement, mes valeurs islamiques se sont vraiment épurées en Amérique, c'est ici que j'ai pu débarrasser la corruption culturelle de la religion. Ici, je peux lire des écrits sur l'islam qui proviennent d'érudits musulmans, de penseurs et d'écrivains dont les livres ne sont pas interdits. Avec l'esprit critique que mes parents m'ont inculqué, la culture américaine centrée sur la liberté m'a permis de penser librement et donc de devenir qui je suis.

EJ : Aujourd'hui, il y a une recrudescence des actes islamophobes : quelle signification donnez-vous à ce mot et quelle est la différence avec le racisme ? Avez-vous personnellement été victime de discriminations en raison de vos origines ou de votre religion et comment le vivez-vous ?

AZ : Le terme « islamophobe » est erroné car il ne s'agit pas d'une peur mais d'une haine pour tout ce qui concerne les musulmans et l'islam, on devrait plutôt utiliser le terme de « misislamie ». Bien sûr, au-delà des étiquettes, la haine et les préjugés contre les musulmans sont des griefs établis. Ce n'est pas du « racisme » parce que les musulmans sont issus de nombreuses origines et ethnies et je perçois la tentative de certains musulmans de qualifier la discrimination de « racisme » comme une stratégie superficielle qui ne servira pas à surmonter les préjugés. Même en tant que victime d'attaques anti-musulmanes, y compris de menaces de mort, je trouve pathétiques la mentalité et la stratégie victimaires. J'ai également été menacée de mort de la part de musulmans conservateurs, donc je regarde les choses à travers un autre prisme : il y a beaucoup de haineux et de discriminations dans ce monde, peu importe la religion, l'origine, l'ethnie, etc. Les religions ou les origines individuelles des gens ne portent pas en elles-mêmes de préjugés. Mais si l'individu décide que son origine ou sa religion est supérieure ou inférieure à une autre, alors c'est lui qui a des préjugés. Aujourd'hui, certaines politiques gouvernementales en Occident nécessitent des éclaircissements, et c'est une discussion politique qui doit avoir lieu.

EJ : Comment lutter contre l'islamophobie aujourd'hui ?

AZ : L'islamophobie n'est pas née du vide. Lorsque je reçois des courriels vulgaires de la part de personnes haineuses, il ne s'agit que d'un copié-collé de ce que disent les imams conservateurs. C'est donc à nous de nettoyer notre maison,

de revenir à un islam aimant, inclusif et compatissant. La ritournelle de nos chefs religieux et de nos enseignants selon laquelle « l'islam est une religion de paix » sonne creux lorsque l'on constate que le monde musulman est le plus touché par la corruption, le moins bien classé dans le respect des droits de l'Homme, et qu'il est composé d'un ensemble de gouvernements les plus corrompus et les plus oppressifs du monde. Bien sûr, les plus haineux continueront quand même à détester les musulmans, mais au moins, nous leur retirerions la légitimité de leur haine tout en rendant nos jeunes fiers d'être identifiés comme musulmans.

EJ : Pourquoi avez-vous décidé de fonder les *Muslims for Progressive Values* (MPV) ?

AZ : Après le 11 septembre 2001, il m'est arrivé plusieurs choses : (**1**) J'ai réétudié l'islam par moi-même. (**2**) J'ai trouvé dans le Coran une source de libération. (**3**) J'ai pris conscience que la pratique actuelle de l'islam était en contradiction avec les enseignements coraniques. (**4**) J'ai conclu que faire partie de la mosquée locale me rendait complice de cette façade, de la misogynie et de l'homophobie. Je suis arrivée à ces conclusions notamment à cause de la manière discriminatoire dont j'étais traitée par les musulmans dans la société américaine. En tant qu'auteure-compositrice et productrice, j'ai écrit des chansons pour gagner ma vie. Après le 11 septembre, j'ai décidé d'écrire, de produire et de chanter sur un album intitulé *Ummah WakeUp*. Aucun des magasins de détail musulmans ne voulait vendre le CD parce que (**1**) l'on considérait comme « *harâm*[132] » le fait que j'utilise toutes sortes d'instruments de musique ; (**2**) et qu'en tant que femme chanteuse, ma voix serait soi-disant *harâm*. Le directeur d'un commerce de vente en ligne musulman m'a dit qu'il écoutait ce CD avec ses collègues au bureau toute la journée, mais qu'ils perdraient tous leurs clients s'ils vendaient un disque d'une femme artiste[133]. Bien sûr, cela n'a aucun sens car les premiers convertis à l'islam étaient des femmes, ces dernières ont enseigné l'islam aux hommes ; elles ont écrit, joué de la poésie et débattu avec les califes à la mosquée. Donc, prétendre que la voix d'une femme était *harâm* a été pour moi un élément déclencheur qui m'a poussé à dire : « Je combattrai cette mentalité. » Fonder les *Muslims for Progressive Values* permettait ainsi de mettre en place une communauté ancrée dans les droits de l'Homme.

[132] Illicite d'un point de vue religieux, selon la classification traditionnelle des juristes musulmans. [Note de la traductrice]
[133] Par exemple, Khadija, la première femme du Prophète, fut la première musulmane. [Note de la traductrice]

EJ : Comment vous est venue l'idée de devenir imame et comment cette vocation a-t-elle été accueillie par vos amis et votre famille ?

AZ : Grâce à mon réapprentissage de l'islam dans ce pays libre[134], il est remarquable d'apprendre ce qui ne nous a pas été enseigné dans le monde musulman. Apprendre que la première femme imame avait été nommée par le Prophète Muhammad lui-même était stupéfiant[135] ! Ce n'était pas une ambition de devenir imame. Je me décris comme une « imame malgré moi » (*reluctant imam*), et avec un petit « i » car il n'y a pas de hiérarchie (cléricale) dans l'islam du Coran[136]. Bien sûr, les musulmans conservateurs considèrent comme blasphématoire le fait que je dirige la prière ou que je fasse l'*adhân* en tant que femme. Aux États-Unis, j'ai eu ma part de menaces, mais il y a environ 3 ans, le gouvernement malais m'a poursuivie d'une manière très agressive allant jusqu'à qualifier les musulmans progressistes et féministes comme moi de « menace pour la sécurité au même titre que Daech ». Un site web dédié a été mis en place, financé par le bureau de l'ancien Premier Ministre Najib, et publiait chaque semaine sous de faux noms des articles calomnieux. Le pire a été quand j'ai été en couverture d'un magazine tabloïd malaisien qui visait à humilier ma famille. À l'exception de mon frère aîné, je n'ai pas le soutien de ma famille.

EJ : Comment vivez-vous cette fonction d'imamat ?

AZ : Dans notre communauté progressiste, notre intention n'est pas de tout réduire aux femmes imames. Il s'agit de promouvoir des valeurs égalitaires selon lesquelles nous sommes tous des égaux spirituels, sans distinction de sexe ou de genre, et que les femmes ont ainsi le droit de diriger la prière. Le patriarcat est mauvais, tout comme le matriarcat. Nous ne sommes pas ici pour privilégier davantage tel genre au détriment de l'autre, mais pour élever tout le monde. Nous nous relayons pour diriger la prière et faire l'*adhân*. Mes expériences personnelles de direction de la prière me connectent spirituellement avec tous ceux que je dirige. Ce ne sont ni des hommes, ni des femmes, ni des transsexuels ni des gays, mais ce sont simplement des âmes. Je sens leur âme. C'est une sensation merveilleuse difficile à décrire.

[134] Les États-Unis. [Note de la traductrice]
[135] Une tradition prophétique rapporte que Muhammad avait autorisé Umm Waraqa, une théologienne de son époque, à diriger la prière. [Note de la traductrice]
[136] En islam, il faut distinguer les imams en charge de la direction de la prière et des sermons dans les mosquées ; et les Imams, les chefs de la communauté chiite, seuls habilités dans le chiisme à interpréter le Coran et héritiers de la famille du Prophète par son gendre et cousin, 'Alî, et sa fille Fâtima. [Note de la traductrice]

EJ : Que signifient la foi et la religion pour vous ?

AZ : Dieu est en moi, autour de moi et partout. La foi pour moi consiste à être consciente de Dieu à chaque seconde de ma vie. La foi revient pour moi à « faire sourire Dieu » comme dirait Stevie Wonder. Je ne me définis pas comme religieuse, mais comme spirituelle, car le mot « religieux » me fait grincer des dents parce qu'une grande partie de ce que je vois autour de moi est que plus que les gens sont religieux, plus ils semblent être hypocrites.

EJ : Quelle est votre relation au Coran et que représente pour vous la figure du Prophète dans votre foi ?

AZ : J'aime de nombreux aspects du Coran. C'est un livre interconfessionnel, destiné à l'opprimé et au cheminement spirituel. Le Prophète était féministe avant que le mot et le concept n'existent. Il a donné d'excellents exemples d'inclusivité, de non-discrimination et pourtant, ce ne sont pas ces types de valeurs que la plupart des musulmans prennent pour modèle, mis à part la barbe, l'habillement et d'autres sottises superficielles. Si vous approfondissez certaines de ses décisions, elles étaient très avant-gardistes pour son époque. À de nombreuses reprises, il a mis l'accent sur les bonnes actions, le souci de la famille et de la société plutôt que sur le rituel.

EJ : Que signifie pour vous l'expression « musulman pratiquant » ?

AZ : Les critères pour qualifier un musulman sont faussés. Au lieu de juger quelqu'un en fonction de son caractère, nous avons tendance à juger les gens sur la façon dont ils s'habillent, sur leur pilosité faciale, le nombre de prières qu'ils font, etc. Je n'aime pas mesurer la « musulmanité » de quelqu'un et ce n'est donc pas ainsi que je mesure la mienne. Je ne suis pas très fan des *hadîth-s*, mais j'en utiliserais un qui va dans le sens de l'essence du Coran. Ce *hadîth* concerne un homme auquel le Prophète rendit hommage avant son enterrement. Les membres de la communauté interpellèrent le Messager de Dieu : « Pourquoi accordes-tu autant de respect à un ivrogne ? » Le Prophète leur répondit : « C'est cet ivrogne qui allait chercher de l'eau pour que vous puissiez faire le *wudû'*[137] avant les prières du *subh*[138]. » C'est l'exemple parfait de l'arrogance des « religieux » et de l'humilité

[137] Terme arabe désignant le fait de faire ses ablutions avant la prière rituelle. [Note de la traductrice]
[138] Terme arabe pour nommer la prière qui se pratique le matin à l'aube, juste avant le lever du soleil. [Note de la traductrice]

de celui qui fait tranquillement de bonnes actions. Avoir un bon comportement, c'est cela être un musulman pratiquant.

EJ : Comment définiriez-vous l'expression « islam américain », comme nous parlons ici d'un « islam français » ou « de France » ? Que pourriez-vous répondre aux remarques disant que des islams de cultures différentes ne pourraient pas exister puisqu'il n'y aurait qu'un seul « islam vrai et authentique » ?

AZ : Un islam américain est simplement un moyen d'insuffler à nos valeurs islamiques fondamentales les idéaux américains de « justice pour tous ». Prenez les *sharî'a l-maqâsid*[139], en quoi ces finalités de la Loi islamique sont-elles différentes des valeurs américaines ou européennes du droit à la vie, de pratiquer la religion, de créer de la richesse ? Ces deux idéaux sont les mêmes. Il n'existe donc pas de « véritable islam ». Pourquoi aurions-nous alors différents *madhhab-s*[140] ? Cette affirmation selon laquelle il n'y aurait qu'un « islam authentique » est généralement défendue par les autorités religieuses qui veulent juste le contrôle et le pouvoir. Historiquement, partout où l'islam a prospéré, il l'a fait en s'imprégnant de la culture des communautés. Il fut une époque où il y avait une distinction entre l'islam malaisien, chinois, arabe, indonésien, etc. Mais désormais, la domination du wahhabisme et du salafisme a effacé ces nuances culturelles et a fait de l'interprétation de l'islam une idéologie rigide, misogyne, homophobe et suprémaciste.

EJ : Pourriez-vous revenir en quelques lignes sur ce que signifie l'expression « islam progressiste » pour vous ? Quels sont ses objectifs ?

AZ : Dans son cœur, l'islam est progressiste. Ainsi, utiliser le terme « islam progressiste » revient à rappeler nos racines islamiques et à souligner les valeurs que nous défendons, à savoir des valeurs universelles et les droits de l'Homme pour tous. Notre objectif est d'inculquer une culture enracinée dans les droits humains dans les sociétés musulmanes et, au fondement de cela, d'insuffler la paix dans le cœur de chacun.

[139] Les finalités de la Loi islamique : il s'agit des idéaux et des objectifs visés par la jurisprudence islamique. Les savants de l'époque médiévale (comme al-Shatibî et al-Ghazâlî) ont déterminé cinq finalités à préserver dans l'application des normes de l'islam : la préservation de la religion, la préservation de la vie, de la raison, des biens matériels et de la descendance. D'autres savants contemporains ont également ajouté comme finalités la préservation de la dignité et de la liberté individuelle, ou encore de l'environnement. [Note de la traductrice]
[140] Écoles de pensée théologique, le terme s'applique surtout aux différentes écoles juridiques de l'islam sunnite (hanafisme, malikisme, chafiisme, hanbalisme). [Note de la traductrice]

EJ : Que diriez-vous à des musulmans conservateurs voire rigoristes qui pensent que l'islam libéral et progressiste viserait à détruire cet héritage et à diviser la communauté (*umma*) ? Ou encore qu'il qu'un islam « self-service » visant la facilité dans la religion et une forme de « bricolage *new age* » ?

AZ : Cette accusation est risible. Nos communautés [progressistes] fonctionnent sur les valeurs d'inclusion, nous unissons tous les musulmans de tous les *madhhab-s*, et même les non-musulmans. Avec leur idéologie d'exclusion et suprémaciste, ce sont les conservateurs qui créent la *fitna*[141] et les divisions. Pour eux, l'islam doit obéir à leurs directives, ce qui signifie qu'il faudrait penser, parler, s'habiller uniformément selon leur définition de ce qui est permis. Notre islam est libérateur. Vous avez le droit de penser, de parler, de vous habiller, d'exprimer, de croire ou de ne pas croire, et vous êtes responsable de vos propres comportements. La différence entre nous et les conservateurs est frappante – libération vs tyrannie ; inclusion vs exclusion.

EJ : Que pensez-vous des critiques disant que le courant réformiste, libéral et progressiste est illégitime car minoritaire et qu'il ne chercherait qu'à se débarrasser des traditions et de la foi au profit d'un libéralisme sans limites ?

AZ : Les Qurayshites[142] disaient la même chose à propos du Prophète Muhammad, de son programme féministe et de son mouvement pour un système plus juste ! 1400 ans plus tard, les tyrans utilisent les mêmes vieux récits contre des mouvements qui sapent leur pouvoir. Demandez à n'importe quelle victime de discrimination, d'oppression, de violence, de misogynie et d'homophobie si c'est une « tradition » de vouloir être la victime. Une fois que les gens connaissent le véritable islam de la liberté de pensée, un islam libérateur, une fois leur cerveau libéré, il n'y a plus de retour en arrière. Je le sais par moi-même, et c'est pourquoi notre vision est puissante. Vous serez définitivement libéré.

[141] Division interne à l'islam, guerre civile, anarchie. [Note de la traductrice]
[142] Tribu arabe à laquelle le Prophète Muhammad appartenait et dont une partie s'était opposée à la prédication coranique au VIIe siècle. Les Qurayshites contrôlaient le pèlerinage à La Mecque et avait le leadership sur d'autres tribus arabes. [Note de la traductrice]

EJ : Qui sont les penseurs musulmans contemporains les plus inspirants pour vous aujourd'hui ?

AZ : C'est une question difficile parce que même chez un penseur en particulier, un érudit, je ne suis pas nécessairement d'accord avec toutes ses positions. Je préférerais les citer en fonction des domaines : sur les questions de laïcité et de séparation de la religion et de l'État – **Abdullahi an-Naim** ; sur la théologie du féminisme islamique et du genre – **Amina Wadud**, **Kecia Ali**, **Fatima Mernissi**, **Asma Lamrabet** pour n'en citer que quelques-unes ; sur la théologie de l'islam progressiste : **Addis Duderija**, **Omid Safi** ; sur la diversité sexuelle – **Scott Siraj Kugle**, **Junaid Jahangir** ; et pour une théologie globale à laquelle je prête aussi attention : **Tahar Ibn Achour**, **Khaled Abou el-Fadl**. Ce que j'aime chez ces penseurs et érudits musulmans contemporains, c'est qu'ils utilisent la rationalité des théologiens et des exégètes plus anciens pour argumenter leurs positions contemporaines.

EJ : Quelles sont la philosophie et les valeurs de votre mouvement *Muslims for Progressive Values* (MPV) ?

AZ : Notre mission est de transmettre une culture ancrée dans les droits humains universels dans les sociétés musulmanes. Nous le faisons par diverses formes de plaidoyers et de moyens légaux, par le biais de publications, d'écrits théologiques, artistiques et grâce aux outils que l'ONU met à notre disposition. Nos valeurs sont simples. Tous les êtres humains sont égaux et la manière dont nous nous traitons les uns les autres, dont nous traitons le règne animal et l'univers forme un système de croyances enracinées dans la justice.

EJ : Combien y a-t-il de femmes imames au sein des MPV ?

AZ : Il y en a quatre. Il en fait difficile d'amener les femmes à s'engager parce qu'elles n'ont pas grandi avec le modèle d'une femme qui dirige la prière. Chercher, former une imame est une mission et une vision à long terme. Bien sûr, il ne s'agit pas seulement de diriger la prière, car vous devez également avoir des connaissances théologiques. Aux États-Unis, une université chrétienne propose une formation au leadership religieux et nous commençons à voir des femmes musulmanes en sortir avec un diplôme de Master.

EJ : Quelles sont les caractéristiques des mosquées administrées par les MPV ? Et qui sont les musulmans qui s'y rendent ? Que recherchent-ils à travers un tel mouvement ?

AZ : Notre communauté est très diverse en termes d'âge, d'origine et d'identité de genre. Nous accueillons également des couples mixtes. En tant qu'organisation, nous organisons des services de *nikah*[143] interconfessionnels depuis 2007, en particulier pour les femmes musulmanes souhaitant se marier avec des hommes non musulmans[144]. Indépendamment de la composition de la communauté, le facteur principal qui les amène tous aux MPV est la pensée critique. Vous ne pouvez pas devenir un musulman progressiste sans passer par ce processus. Parfois, des personnes LGBTQ+ se convertissent à l'islam après avoir découvert les MPV et leurs lectures critiques de l'islam. Les membres des MPV sont donc principalement des penseurs critiques. Avant d'arriver aux MPV, certains sont passés par le chemin de la radicalisation, de l'athéisme ; beaucoup ne souscrivent plus aux *madhhab-s* en comprenant qu'il s'agissait plus d'interprétations d'hommes médiévaux que de pratiques voulues par Dieu. Beaucoup sont intellectuels, pragmatiques et très conscients de Dieu. Ce n'est pas le genre de personnes qui va vous mentir par souci de ne pas perdre la face par rapport à leurs familles et leurs communautés. Pour devenir un musulman progressiste, il faut être solide et avoir beaucoup de volonté. Des musulmans de plus en plus jeunes découvrent ce qu'est le véritable islam et rejoignent la communauté des MPV. Mais ils ont du mal à trouver les mots pour défendre leurs opinions face à leurs familles et leurs parents conservateurs. Il y a un traumatisme chez ces musulmans lorsqu'ils vivent en conflit avec leurs valeurs. Pour les aider, nous préparons un webinaire sur la santé/la force mentale et la théologie progressiste.

EJ : Pourriez-vous nous en dire plus sur les sujets qui sont abordés dans les mosquées affiliées aux MPV ?

AZ : Dans nos sermons, l'accent est mis sur l'amour, la compassion pour toute la création de Dieu. Avec ce fondement, nous abordons les droits humains et les valeurs universelles. Cela comprend également le traitement de l'environnement et du règne animal, le droit de croire ou non et la conduite de notre comportement sur ces questions.

[143] Mariage religieux. [Note de la traductrice]
[144] En effet, la tradition patriarcale interdit à une femme musulmane de se marier avec un homme non-musulman, tandis que l'inverse est permis. [Note de la traductrice]

EJ : Comment y a-t-il des membres dans les MPV ?

AZ : Aux États-Unis, il y a probablement environ 10 000 membres mais c'est difficile à dire. Depuis plus de 14 ans, nous savons que notre influence est vaste car nous voyons apparaître de plus en plus de musulmans à l'esprit progressiste, une prolifération de groupes Facebook et d'organisations non seulement aux États-Unis mais aussi partout dans le monde. Certaines des organisations les plus récentes empruntent nos 10 principes[145], le travail que nous faisons ou le cadre de notre plaidoyer. Cela me rend heureuse de voir que de nombreux musulmans dans le monde ont choisi de ne pas être complices d'un islam injuste et patriarcal et qui ont à la place créé leurs propres communautés inclusives, leurs propres organisations et/ou mosquées. Une de nos antennes locales comprend également des centaines de couples interconfessionnels dont nous avons célébré leur mariage islamique interreligieux. Ils ont des enfants de religion et d'origine mixtes, ce qui nous permet de dire que notre communauté continuera de croître. Nous avons 8 antennes locales aux États-Unis mais toutes n'organisent pas des prières. Chaque antenne fonctionne indépendamment. Avant le COVID, certaines organisaient des services mensuels de prière du Vendredi, avec des lectures du Coran et des rassemblements sociaux.

EJ : Pourriez-vous nous présenter les actions concrètes des MPV ?

AZ : Nous sommes une organisation de défense des droits humains et nos actions dépendent du pays où nous opérons. En voici quelques-unes :

- Aux États-Unis : défense des droits reproductifs des femmes et des droits des LGBTQ +, lutte contre les mutilations génitales féminines (excision) et le mariage des filles de moins de 18 ans. Nous organisons des mariages interconfessionnels entre des femmes musulmanes et des hommes non musulmans ; nous approuvons les aumôniers musulmans progressistes et nous avons élaboré un programme scolaire inclusif enraciné dans les droits de l'Homme et destiné aux enfants musulmans.

[145] Les MPV se fondent sur 10 principes : identité collective, égalité, séparation de la religion et des autorités étatiques, liberté d'expression, droits humains universel, égalité de genre, inclusion des LGBTQI, interprétation et analyse critique des textes de l'islam, compassion et diversité : https://www.mpvusa.org/mpv-principles. [Note de la traductrice]

- Au Burundi, en République démocratique du Congo et au Rwanda : nous déployons deux initiatives :
    - #ImamsForShe : un réseau de leaders religieux féministes masculins qui défendent les droits des femmes et des filles.
    - #ClubsForShe : un camp résidentiel pour les jeunes femmes où elles apprennent leur droit à l'autodétermination et à la pensée critique ainsi que des compétences entrepreneuriales.
- Au Kenya : nous travaillons avec notre partenaire et le tribunal religieux (Kadhi Court) pour le réformer afin qu'il soit conforme aux droits des femmes.

Le mouvement des MPV a également le statut ECOSOC et DPI qui nous donne accès aux Nations Unies. Ce sont des statuts qui répondent à certains critères. Nous déposons des rapports chaque fois que des violations des droits de l'Homme sont justifiées au nom de la *sharī'a* par les pays à majorité musulmane. Nos rapports visent à contrer et saper leurs justifications religieuses par un argumentaire islamique. À l'ONU, nous organisons des panels de haut niveau amenant nos partenaires communautaires sur le terrain à partager leur travail devant les décideurs et les gouvernements. Je siège également au Conseil consultatif multiconfessionnel du groupe de travail interinstitutionnel des Nations Unies.

EJ : Avant de terminer ce riche entretien, pourriez-vous nous présenter l'*Alliance of Inclusive Muslims* (AIM) une autre initiative que vous avez contribuée à faire naître ?

AZ : L'*Alliance of Inclusive Muslims* est la première organisation-parapluie musulmane pour la défense des droits humains. Elle a été fondée en 2017 en Tunisie et enregistrée en tant qu'association à but non lucratif à Genève, en Suisse. Depuis la création de MPV en 2007, de plus en plus d'organisations musulmanes m'ont contactée pour faire partie des MPV, mais en tant qu'organisation américaine, j'ai décidé qu'il serait difficile pour elles d'opérer dans des sociétés très conservatrices. Ainsi, l'AIM a été formée pour permettre à chaque organisation individuelle d'agir localement et en autonomie tout en appartenant à un collectif de valeurs partagées. Avec une voix commune, nos positions sur les droits de l'Homme ont plus de poids que par la voix d'une seule organisation. Nos trois principes sont les suivants : (1) Droits de l'Homme pour toutes et tous ; (2) Liberté d'expression ; (3) Liberté de religion ou de conviction.

EJ : Quels sont ses objectifs ?

AZ : Dans le cadre de nos travaux, il s'agit de formuler un argumentaire islamique pour promouvoir les droits de l'Homme ; d'utiliser ces arguments contre ceux qui justifient les violations des droits humains au nom de la sharî'a ou de l'islam ; de devenir le contre-discours de l'Organisation de la coopération islamique (OCI) sur les problèmes de respect des droits humains, et en particulier dans le cadre du Conseil des droits de l'Homme de l'ONU.

Courrier des lecteurs

Extraits des courriers reçus des lecteurs de la revue L'Islam au XXIème siècle…

« Bonjour,

Je viens de finir de lire votre revue, merci infiniment pour cette initiative ! C'est tellement difficile d'accéder à une approche ouverte et intelligente de cette magnifique religion. Voilà un manque cruel réparé. Tous les articles sont intéressants, à différents niveaux, du plus spirituel au plus pratique, une diversité qui permet à chacun de s'y retrouver. Mon mari, agnostique, a également beaucoup apprécié, ce qui conforte l'idée qu'il est urgent de s'adresser à tous, musulmans et non-musulmans, pour inverser l'image de l'islam.

Merci encore et longue vie à votre projet que je soutiens par cet abonnement et aussi par sa diffusion auprès de mes connaissances musulmanes et autres.

Fraternellement,

Myriam »

« Bonjour,

Belle initiative et bon courage aux responsables. Je suis en train de lire les Cahiers de la Conférence de Paris 2019 « L'Islam au XXIème siècle »[146] *. Je viens de m'abonner à votre revue et j'attends le n° 2.*

Avec tout mon soutien,

Abderrezak »

[146] Ces Cahiers sont disponibles sur :
https://www.helloasso.com/associations/l-islam-au-xxieme-siecle/paiements/cahiers-de-la-conference-de-paris

« Bonjour,

Merci beaucoup de m'avoir adressé votre nouvelle revue, dont bien des pages m'ont éclairé et touché. Je vais m'abonner, et souhaite longue vie à votre publication qui va certainement trouver, mais aussi former (aux deux sens du terme), son public.

Comme vous y avez invité, voici quelques réflexions suscitées par la lecture de ce premier numéro, dont la forme générale est sobre et la lecture confortable sur écran. La demi-page de présentation des articles introduit et contextualise bien le propos.

La présentation par Patrick Mégarbané de son exégèse du texte coranique m'a bien sûr passionné, je cherchais depuis quelque temps déjà quelque chose en ce sens, qui entre particulièrement en résonnance avec mes premières lectures (en traduction) du Coran. La rupture avec l'idéalisme grec qui s'est transformé en essentialisme me parait très importante. De ce type d'exégèse on peut espérer une nouvelle compréhension et actualisation de la révélation transmise par Mohammed.

L'article de « Mahmoud Hussein » est extrêmement stimulant. Permettez-moi cependant de faire une réserve sur le fond. La question du Coran créé ou incréé a la même profondeur théologique que celle de la double nature, humaine et divine, de Jésus-Christ pour les chrétiens. Ce paradoxe (comme dirait Mégarbané) est au cœur de la dynamique de la révélation musulmane comme du christianisme, et il est loin d'avoir été levé. Aussi, me semble-t-il, ne faut-il pas s'empresser de prendre trop nettement parti sur ce point-là, au risque de produire des divisions inutiles. Pourquoi ne pas faire de cette énigme, non pas un point de clivage entre « progressistes » et « traditionnalistes » (ou « conservateurs » ou « conformistes »), mais un point de discussion, et même, s'il

le faut, de fertile controverse ? Par exemple, on peut trouver en Hanbal un garde-fou aux excès de l'interprétation humaine quand il dit qu'il faut prendre « comme il est » l'anthropomorphisme divin dans le Coran, sans chercher à trop comprendre, car « l'exagération dans la négation des attributs de Dieu qui relève des créatures pourrait conduire à d'autres formes de conception imaginées de Dieu par les créatures. »

Se réclamer des Mutazilites, pourquoi pas ? Mais suggérer que leur disgrâce et leur disparition se seraient traduites par la défaite du libre-arbitre, et avec lui de l'humanisme, en terre d'islam (p. 22) me semble un peu exagéré. L'article les associe étroitement aux « philosophes », du côté des « forces progressistes ». C'est oublier, que les falâsifas *n'ont pas fait que du bien à la théologie musulmane, qui gagnerait à renouer avec le courant des linguistes, les* udabā' *qui ont une approche pragmatique et existentialiste. Contrairement aux philosophes intellectualistes et universalistes, ils estiment que le langage et la conscience ne se constituent que dans l'acte de saisir des expériences particulières, et l'on retrouve là la perspective féconde de Patrick Mégarbané.*

Plutôt qu'un islam réformiste, mieux vaut sans doute promouvoir une Réforme de l'islam, comme a cherché à le faire en son temps Martin Luther pour l'Église : renouer avec une lecture plus « authentique » du Livre de façon à revivifier, régénérer toute la communauté des croyant.e.s, sans rechercher a priori la distinction ou l'opposition. Bref, chercher les « fondements » est sans doute la meilleure façon de faire oublier les « fondamentalistes ».

Le beau papier d'Abdennour Bidar sur la prière partage ce souci de redonner sens aux pratiques et aux rites. On peut s'approprier la salât quel que soit son rapport culturel avec les différentes écoles islamiques ou les autres religions.

Enfin, je voudrais dire quelques mots sur l'islam et la politique. Si l'islamisme est une façon de faire de la politique « au nom de l'islam », le refuser ou le combattre n'épuise pas la question de la religion et de la politique. La révélation, ne serait-ce que par son incitation éthique, a une dimension politique incontournable. L'évangile de Luc par exemple, tout comme de nombreux versets du Coran, sont des invitations pressantes à œuvrer pour plus de justice et donc à s'engager politiquement. Comme l'écrit Éric Geoffroy dans L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, on peut tout à faire concevoir une*

théologie de la libération islamique. Bien qu'il soit sans doute important de se démarquer, les papiers de Hakim El Karoui et Mohamed Haddad n'apportent rien de bien nouveau sur un sujet que vos lecteurs et lectrices doivent déjà bien connaitre. Il est un peu dommage d'ouvrir la revue sur ces questions conjoncturelles, qui ont toute leur place mais peut-être en fin de numéro.

L'interview avec Ismaël Saidi apporte sur ce point beaucoup plus d'éléments concrets à la réflexion que les simples positionnements qui ouvrent la revue.

Peut-être un prochain numéro de L'Islam au XXI^{ème} siècle *abordera plus amplement cette question de l'islam et la politique ?*

Pardonnez-moi d'avoir été un peu long, et merci encore pour votre précieuse revue !

Bien fraternellement,

Vincent Goulet »

Nous vous remercions pour ces soutiens, n'hésitez pas à nous envoyer vos remarques par mail à l'adresse suivante : **association.islamxxi@gmail.com**

www.IslamXXI.com

www.facebook.com/islamauXXIesiecle

@XxiIslam

L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century