

L'Islam au XXI^{ème} siècle

Revue trimestrielle

Numéro 3

(Juillet - Septembre 2021)

Rita Faraj, Nora Tazouti, Mouhamadou Khaly Wélé,

Tristan Vigliano, Anne-Sophie Monsinay, Myriam Blal.



L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century

Pour nous soutenir : Abonnez-vous à votre revue !

Chère lectrice, cher lecteur,

Les trois premiers numéros de notre revue trimestrielle « *L'Islam au XXI^{ème} siècle* » vous ont été offerts et 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 !

Pour cela, vous pouvez vous rendre 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

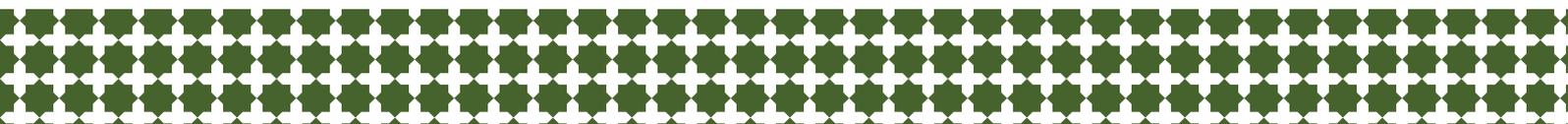
Rédactrice en chef et éditrice : **Eva Janadin**, déléguée générale de l'Association

Directeur artistique et graphiste : **Tristan Noirot-Nérin**

Contact presse : ActuPresseCom / **Sabine Renault-Sablionière**

Adresse mail contact : sabinerenaultsablioniere@actu-presse.com

Revue trimestrielle éditée par l'Association « L'Islam au XXI^{ème} siècle », Paris, 2021



Sommaire

Le mot du président : « Numéro 3... »	4
Féminisme(s) en islam	6
L'islam féministe et le défi du patriarcat dans la jurisprudence islamique <i>Par Rita Faraj</i>	10
Les textes de l'islam	19
Critique et renouveau de la tradition islamique à l'heure de la réforme <i>Par Nora Tazouti</i>	23
La traduction de Coran en langues européennes <i>Par Mouhamadou Khaly Wélé et Tristan Vigliano</i>	62
Rites et spiritualité	72
La musique est-elle interdite en islam ? <i>Par Anne-Sophie Monsinay</i>	75
Parcours spirituel	87
Myriam Blal, l'expérience du mariage mixte face à la tradition islamique	92

Le mot du président

« Numéro 3... »

Chers amis de « L'Islam au XXI^{ème} siècle »,

Merci de votre confiance qui nous a permis de vous proposer ce numéro 3, après vous avoir offert les deux premiers. Vos encouragements, manifestés par votre support sous forme d'abonnements ou de dons font chaud au cœur.

Avec ce nouveau numéro, nous tentons de poursuivre notre sillon et partager avec vous ce qui peut être digne d'intérêt, à la confluence de considérations culturelles et culturelles, pour ceux intéressés par cet Islam du XXI^e siècle que nous appelons de nos vœux. Car la montée des extrêmes nous rappelle combien il est facile d'enclencher un cercle vicieux dénoncé en son temps par **Averroès** : l'ignorance, prélude à la peur, qui mène à la haine, puis à la violence.

Dans ce numéro nous évoquerons une approche « féministe » de l'islam avec **Rita Faraj** qui recense les meilleures pensées sur un thème en une nouvelle déclinaison de la liberté. À sa suite, **Nora Tazouti** pose la question clé de la réforme de l'islam, entre tradition et interprétation et **Mouhamadou Khaly Wélé** et **Tristan Vigliano** nous offrent avec **Eva Janadin** un débat vivant sur la traduction du Coran et pointent, au-delà de l'adage classique « traduire, c'est trahir » (« *traduttore traditore* »), combien cette question peut être éminemment politique. Enfin, **Anne-Sophie Monsinay**,

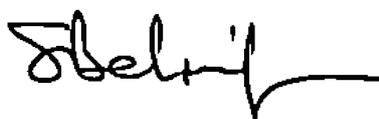
pour notre rubrique « Rites et spiritualité » analyse finement le rôle de la musique. Nous terminons par la pensée originale de **Myriam Blal**, l'auteure du **Baiser du Ramadan** qui montre de manière pratique que la communion des âmes nées du mariage n'est pas un vain mot et s'inscrit dans un parcours spirituel réfléchi.

C'est donc un numéro non pas éclectique, mais que nous avons voulu diversifié et ouvert, en alliant respect du culte, culture, humanité et ouverture à autrui. Il n'y a pas d'humanité sans altérité et nous avons la volonté de tenter de nous adresser à tous.

À l'université d'Uppsala en Suède le 14 décembre 1957, **Albert Camus** déclarait : *« pour parler de tous et à tous, il faut parler de ce que tous connaissent et de la réalité qui nous est commune. La mer, les pluies, le besoin, le désir, la lutte contre la mort, voilà ce qui nous réunit tous »*. En fait, certains pourraient imaginer que « la mer, les pluies, le besoin, le désir, la lutte contre la mort » énoncés par Camus et qui nous réunissent tous sont des manifestations de l'Unité, et que leur tentative de compréhension est aussi une forme d'adoration. Notre ambition, notre vœu est de pouvoir retrouver la beauté de la stimulation intellectuelle née du partage et de montrer que le vecteur Islam n'en est absolument pas exclu, bien au contraire.

Bonnes vacances d'été à tous, et rendez-vous en octobre pour notre numéro 4, prélude à la seconde Conférence de notre association qui se tiendra à l'UNESCO à Paris les 2 et 3 février 2022. Marquez vos calendriers !

Bien à vous,



Sadek Beloucif

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

Féminisme(s) en islam

Au milieu du VIII^e siècle, alors que les Abbassides venaient de prendre le pouvoir à Bagdad, l'empire islamique s'étendait d'al-Andalus aux confins occidentaux de la Chine. Le temps où l'Islam se cantonnait à la péninsule Arabique était bien révolu. Cette civilisation se confrontait désormais à de nouvelles cultures non-arabes (berbère, persane, subsaharienne, indienne, chinoise, sud-est asiatique, etc.), avec autant de coutumes différentes. Pour les pouvoirs en place, il était temps d'homogénéiser le droit islamique (*fiqh*) à travers cet empire, afin d'unifier ses populations au-delà des différences culturelles et autour d'un élément commun : la religion islamique et ses textes, le Coran et la Sunna. Au-delà de cet aspect idéologique, l'élaboration d'une jurisprudence islamique était également pragmatique : il fallait répondre à de nouvelles questions normatives qui n'avaient pas été posées à l'époque de la Révélation.

Le Coran, compilé dès le VII^e siècle, restait très vague sur les détails pratiques des règles sociales et culturelles. Circulaient depuis le premier siècle de l'islam des traditions, c'est-à-dire des adages et des sagesses, attribuées au Prophète Muhammad. Pour faire le tri parmi ces dernières, les théologiens musulmans commencèrent à compiler ces récits dans plusieurs recueils de *hadîth-s* qui constituèrent la Sunna, l'ensemble des normes mises en place par le Prophète censées être imitées au quotidien par les fidèles musulmans comme des exemples de religiosité. Un long travail de sélection et d'authentification de ces récits commença au VIII^e siècle, pour aboutir à l'élaboration de plusieurs recueils de traditions dites « authentiques » (*sahîh*), parmi lesquels on retrouve les plus connus, comme ceux d'al-Bukhârî (m. 870) et de Muslim (m. 875).

C'est à partir de ces deux sources textuelles, le Coran et la Sunna, que les juristes commencèrent à élaborer une méthode d'interprétation (*ijtihād*) pour élaborer des réponses juridiques. Pour cela, le juriste al-Shâfi'î (m. 820) conceptualisa une nouvelle discipline, les *usûl al-fiqh* (les fondements du droit), c'est-à-dire les règles que chaque juriste serait censé suivre pour interpréter le Coran et la Sunna. Pour valider une interprétation, celle-ci devait selon lui obéir à une troisième source, l'*ijmâ'*, c'est-à-dire la nécessité qu'il y ait consensus, l'unanimité des savants musulmans sur une question de droit pour rendre sa réponse valide. Néanmoins, la définition du consensus était loin de faire consensus parmi les savants de l'époque ! Chaque école juridique (*madhhab*, pl. *madhâ'ib*)¹ concevait l'*ijmâ'* de différentes manières : ce consensus devait-il concerner tous les savants d'une même époque ? Ou bien seulement ceux de l'époque du Prophète, des Compagnons (*Sahâba*) et des trois générations suivantes (*Tâbi'ûn*) ? Est-il possible encore aujourd'hui de parler d'unanimité alors qu'il a toujours existé, à toutes les époques, des avis juridiques divergents en raison de la grande pluralité de l'islam ?

Les règles de la jurisprudence médiévale islamique ont ainsi été élaborées dans un contexte anthropologique totalement différent du nôtre, obéissant à des choix méthodologiques et de sélection tout à fait subjectifs et proprement humains. Pourtant, les décisions juridiques prises à l'époque par « consensus » demeurent intouchables encore aujourd'hui, parmi lesquelles on peut citer celles qui portent sur les droits des femmes, dans le cadre de l'héritage ou encore du mariage. C'est précisément ce que les réformateurs musulmans modernistes remettent en cause depuis le XIX^e siècle : la logique des *usûl al-fiqh* doit être, selon eux, replacée dans son contexte historique, sociologique et anthropologique de l'époque médiévale afin de relativiser les solutions juridiques élaborées à l'époque abbasside.

¹ Hanafisme, malikisme, chafisme, hanbalisme dans le sunnisme ; zaydisme et jafarisme dans le chiisme ; ibadisme.

L'islamologue **Mohammed Arkoun** (1928 - 2010) récuse ainsi toute manipulation des textes religieux à des fins idéologiques par ce monopole de l'interprétation par les oulémas du Moyen Âge : « *L'islam est théologiquement protestant, puisque le musulman est libre dans son rapport à Dieu, et politiquement catholique, dans la mesure où, depuis les Omeyyades, l'État [c'est-à-dire le pouvoir politique] a confisqué cette liberté propre à l'islam de se constituer en sphère autonome du spirituel².* » Arkoun distingue ainsi le fait coranique du fait islamique. Ce dernier a servi à légitimer et à maintenir le pouvoir de certains groupes sur d'autres : celui des savants sur les non-savants, dans un système clérical ; celui des hommes sur les femmes, dans un système patriarcal. Arkoun estime que l'orthodoxie islamique s'est construite au moment où la majorité des oulémas s'est mise à collaborer avec l'État. Cette orthodoxie peut être comprise comme une idéologie orientée vers l'intérêt subjectif de ce groupe qui a pu exercer son magistère doctrinal en privilégiant le conformisme et le suivisme (*taqlîd*) des écoles juridiques grâce au mythe du consensus (*ijmâ'*), et au détriment de la liberté, l'égalité et la justice sociale. La « vérité religieuse » telle qu'elle est conçue aujourd'hui de manière traditionnelle en islam n'est ainsi que le résultat d'un rapport de force de domination sociologique dans une société passée³.

C'est à travers ces interrogations que **Rita Faraj** nous propose ici une réflexion sur la manière dont les mouvements féministes musulmans et laïcs contemporains ont abordé cette question de l'impact de l'élaboration d'une jurisprudence islamique patriarcale, faite par les hommes et pour les hommes, sur les droits des femmes au XXI^e siècle.

Eva Janadin

² Cit. dans Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 97.

³ Mohammed Arkoun, *Penser l'islam aujourd'hui*, Alger, 1993.

L'islam féministe et le défi du patriarcat dans la jurisprudence islamique

Par Rita Faraj



Chercheuse libanaise en sociologie de l'islam, Rita Faraj est membre du comité de rédaction du Centre d'études et de recherche Al-Mesbar (Dubai). Elle est titulaire d'un certificat d'études supérieures en sociologie (2004) de l'Université libanaise et d'un doctorat en études islamiques (2008) de la Faculté d'études islamiques de l'Université Makassed à Beyrouth, où elle a soutenu une thèse intitulée « *La violence dans l'islam contemporain : un facteur structurel ou circonstanciel ?* ».

Ses recherches portent sur le féminisme, l'islam et le genre, les mouvements islamistes et la violence religieuse. Elle participe régulièrement à plusieurs séminaires et conférences en Égypte, en Tunisie, au Liban, en Chine, en

Allemagne et en Roumanie. Elle a dirigé une vingtaine des publications du centre Al-Mesbar, dont la dernière est intitulée *Débats féministes dans les religions abrahamiques : histoire et méthodes*. Elle est également l'auteur de : « *The Document on Human Fraternity : Peace between Religions in a Troubled World* », *Ökumenisches Forum Journal for Ecumenical and Patristic Studies* ; *La femme des juristes et celle de la modernité : le discours de l'inégalité au sein du code du Fiqh* (Beyrouth, Dar Al-Tanweer, 2015). Elle a participé et coordonné un ouvrage collectif dirigé par le professeur Afif Osman portant sur l'enseignement de la philosophie dans le monde arabe, publié par le Centre international des Sciences de l'Homme et sponsorisé par l'UNESCO (Byblos, 2015), et elle a eu une autre contribution dans le livre collectif « *Les valeurs démocratiques dans la pensée arabe et islamique moderne et contemporaine* » (Byblos, 2017).

L'interprétation féministe relative aux positions de la femme dans l'islam s'est considérablement développée au cours des dernières décennies, ce qui lui a valu une présence remarquable en termes de sensibilisation, de méthodologies, de tendances et de références académiques. Les féministes, du monde arabe et de l'Occident, ont publié des recherches scientifiques approfondies sur « l'islam et les femmes », « l'islam et le genre » et « les femmes et le savoir religieux », notamment dans le domaine de ce que nous pourrions appeler « la jurisprudence consistant à libérer le Coran de son héritage patriarcal ». Le « féminisme islamique », et les féministes non affiliées à ce mouvement, ont joué un rôle important au niveau des études sur les femmes. Leurs approches vis-à-vis des textes religieux fondamentaux, ont varié, en critiquant la lecture de la jurisprudence islamique traditionnelle concernant les questions liées aux femmes, recherchant l'égalité des sexes dans le Coran, et luttant contre la jurisprudence islamique (*fiqh*) patriarcale.

Féminisme arabe et féminisme islamique

Le féminisme arabe œuvrant pour les droits des femmes dans les domaines de la religion, la société et la culture, n'est pas récent. En effet, il a vu le jour à la fin du XIX^e siècle, grâce à des intellectuelles et écrivaines arabes et musulmanes, telles **Aicha Taymour** (m. 1902), **Zeinab Fawwaz** (m. 1914), **Malak Hafni Nassef** (m. 1918), **Aicha Abderrahman** (m. 1998), **Hoda Charaoui** (m. 1947), ou **Nazira Zain al-Din** (m. 1976). Cette dernière a réclaté le droit de la femme à l'*ijtihad* (l'effort d'interprétation des textes). En effet, elle est considérée comme la première femme arabe à présenter un mémoire ayant critiqué la lecture jurisprudentielle du Coran dans son fameux livre *Le dévoilement et le voile* (1928). Avant elle, les femmes arabes avaient davantage abordé les questions de l'éducation des femmes, de la conscience de soi, et des droits politiques, à travers des biographies, des articles ou des œuvres littéraires. Le « féminisme islamique » a, quant à lui, émergé au début des années 1990 en Afrique du Sud, comme l'un des piliers philosophiques et politiques du mouvement de « l'islam progressiste », œuvrant contre le régime de l'Apartheid. Il a vu le jour également en Iran en 1992 avec le magazine Zannan, qui reflétait la déception des féministes iraniennes face à la révolution de 1979 ; et en Turquie au milieu des années 1990, avec la parution du livre de **Nilüfer Göle** intitulé *La modernisation interdite : la civilisation et le voile* (1996)⁴.

⁴ Dala Al-Bizri, « Le féminisme islamique ou le djihad pour l'égalité des genres », Al-Hayat, 22 janvier 2007, n° 15998.

La professeure de littérature comparée à l'Université du Caire, **Omayma Abou Baker**, note que « *la quête de l'autonomisation en termes de droits dans un contexte culturel islamique général, est évidente*⁵ ». Elle souligne également que le concept de féminisme, d'un point de vue islamique, a évolué durant les deux dernières décennies dans le monde musulman, afin de résoudre le dilemme qu'engendre la contradiction entre le patriarcat de la jurisprudence islamique et le message originel de l'islam, incitant à mettre en œuvre des valeurs de justice, d'égalité, d'entraide entre les deux sexes et de dignité humaine, et pour les musulmans et pour les musulmanes. O. Abou Baker met en valeur l'utilisation de méthodes analytiques féministes, non seulement pour filtrer une grande partie de la pensée des sciences islamiques du point de vue des femmes musulmanes et à partir de leur réalité, mais aussi pour ouvrir la porte à leur raisonnement, afin de construire un savoir islamique, qui met l'accent sur les concepts de justice, d'égalité et de partenariat. O. Abou Baker propose un savoir alternatif à la logique d'exclusion, de discrimination et de partialité qui a marqué de ses empreintes les discours de la tradition et la façon dont les savants ont élaboré les dispositions légales en islam. Malgré la compétence scientifique et les efforts des oulémas pour étudier plus profondément la *shari'a*⁶, ces discours normatifs ont été le produit de leur propre époque et influencés par les cultures de leur temps. Par conséquent, il était évident dans des sociétés patriarcales anciennes de ne pas se soucier de promouvoir un statut qui met hommes et femmes sur un pied d'égalité⁷.

En dehors du féminisme islamique : l'exemple d'Olfa Youssef

Nombreuses sont les universitaires et chercheuses qui ont étudié les textes religieux de l'islam (Coran, *hadith*⁸ et *fiqh*⁹) sans pour autant adhérer au féminisme islamique. En réalité, elles ont une préséance historique sur ce dernier. On peut citer à cet égard l'écrivaine et la militante égyptienne **Nawal Al Saadaoui** (m. 2021), la sociologue marocaine **Fatima Mernissi** (m. 2015), l'universitaire et psychiatre

⁵ Omayma Abou Baker, « Le féminisme islamique et la perspective islamique : nouveaux horizons pour le savoir et la réforme », dans *Le Forum Femmes et Mémoire*, Le Caire, 2013, p. 6.

⁶ La *shari'a* désigne l'ensemble des prescriptions morales et des finalités éthiques de l'islam ; elle est cependant à distinguer du *fiqh*, la jurisprudence, qui en tire les applications et les normes concrètes et quotidiennes pour les musulmans.

⁷ Omayma Abou Baker, « Le féminisme islamique et la perspective islamique », *op. cit.*, p. 7.

⁸ Les *hadith-s* constituent l'ensemble des actes et des paroles attribuées au Prophète Muhammad. Ils constituent la seconde source de l'islam après le Coran, que l'on appelle la Sunna et servent à déduire des normes légales dans le cadre de la jurisprudence islamique (*fiqh*).

⁹ Le *fiqh* signifie littéralement « la compréhension profonde des choses ». Il s'agit d'un corpus de normes élaborés par des théologiens juristes (*fuqahâ'*, sing. *faqih*) à partir de leur compréhension du Coran et de la Sunna. Voir Nathalie Bernard Maugiron, *Fiqh, mots d'islam*, 6 octobre 2017 : <https://orientxxi.info/mots-d-islam-22/fiqh,2033>.

tunisienne **Rajaa Ben Salama** et l'universitaire tunisienne spécialisée en langue et linguistique arabes **Olfa Youssef**. Cette dernière est la plus controversée, suite à la parution de son fameux livre *Confusion d'une musulmane* (2010) dans lequel elle a abordé des questions critiques. Elle propose notamment une nouvelle lecture de la dot (*mahr*)¹⁰ telle qu'elle est décrite dans le Coran : « *Et donnez aux épouses leur dot, de bonne grâce. Si de bon gré elles vous en abandonnent quelque chose, disposez-en alors à votre aise et de bon cœur*¹¹. » Elle avance une nouvelle interprétation qui présume que « *le verset ne commande pas le paiement de la dot ou de la rétribution, et que certains interprètes musulmans se sont appuyés sur un deuxième verset pour montrer que la dot est une condition nécessaire du mariage et en constitue un pilier essentiel. Cette conclusion figure dans le verset 24 de la Sourate Al-Nisâ' : « et parmi les femmes, les dames [qui ont un mari], sauf si elles sont vos esclaves en toute propriété. Prescription de Dieu sur vous ! À part cela, il vous est permis de les rechercher, en vous servant de vos biens et en concluant mariage, non en débauchés. Puis, de même que vous jouissez d'elles, donnez-leur leur dot, comme une chose due. Il n'y a aucun péché contre vous à ce que vous concluez un accord quelconque entre vous après la fixation de la dot. Car Dieu est, certes, Omniscient et Sage*¹². »

Olfa Youssef estime que tous les « *interprètes ont considéré le contrat de mariage similaire au contrat de vente, voire certains ne diffèrent en rien du contrat de vente, étant donné la présence de la marchandise qu'est la femme, ou plus précisément quelques femmes, d'une part, et de l'autre part la présence de l'acheteur qu'est le mari, et l'existence d'un prix qui fait de la marchandise la propriété de l'acheteur*¹³. » Elle s'appuie notamment sur le juriste **Mâlik ibn Anas** (m. 795) et le théologien de rite chafiiite **Fakhr al-Dîn al-Râzî** (m. 1210) qui confirment que le mariage est similaire à une vente dans laquelle l'homme achète le vagin (ou la vulve) de la femme avec le prix de la dot. Le théologien mystique soufi **Ibn 'Arabî** (m. 1240) précise que cette rétribution serait censée mettre en évidence l'importance de cet organe féminin et son honneur¹⁴.

¹⁰ La dot (*mahr*, parfois appelée *saddâq*) est l'unique condition matérielle pour valider le mariage. Elle est imposée par tous les juristes dans la mesure où il s'agit d'une prescription coranique. Voir : Moez Dridi et Muriel Roiland, « Le statut matrimonial de la femme dans l'islam médiéval à l'épreuve des documents juridiques », *Hawwa*, Brill Academic Publishers, 2019, 17 (2-3), pp. 231-256.

¹¹ Coran 4 : 4.

¹² Olfa Youssef, *Confusion d'une musulmane : À propos de l'héritage et de l'homosexualité*, Tunis, Éditions Sahar, 2008, p. 73.

¹³ *Ibid.*, p. 74

¹⁴ *Ibid.*

O. Youssef signale toutefois que le Coran ne contient aucun indice sur le fait que la dot soit le prix de l'organe sexuel féminin, et les exemples sont nombreux. Dans le Coran, la dot est liée à un devoir possible, ou impossible, entre les deux parties concernées. Si l'accord est conclu, la dot doit être payée complètement ou partiellement. Et si on suppose que la dot est le prix de la vulve de la femme, il serait absurde de penser que le Coran oblige l'époux à payer une somme d'argent pour la femme, avant qu'un contact n'eut lieu entre eux, et que l'époux n'eut reçu sa marchandise comme le précise le verset suivant : « *Et si vous divorcez d'avec elles sans les avoir touchées, mais après fixation de leur dot, versez-leur alors la moitié de ce que vous avez fixé, à moins qu'elles ne s'en désistent*¹⁵. » O. Youssef considère les propos d'Al-Râzî comme une projection de perceptions historiques et d'un imaginaire social postérieur à la période de la Révélation du Coran (VII^e siècle) au cours de laquelle les femmes étaient perçues comme une marchandise à acheter et à vendre. Au XX^e siècle, le savant et juriste tunisien **Mohamed Tahar Ben Achour** (m. 1973) propose à son tour une relecture de ces versets, à l'aune de son époque régie par un imaginaire social différent du VII^e siècle : « *La dot ne remplace pas les avantages de la femme. Le mariage est un contrat entre un homme et une femme, destiné à la cohabitation et à l'échange de droits entre époux*¹⁶. »

Les féministes musulmanes : libérer le Coran du *fiqh* patriarcal, l'exemple d'Amina Wadud

La collision des interprétations féministes islamiques avec l'héritage de la jurisprudence islamique (*fiqh*) varie entre le monde arabe et l'Occident, surtout si l'on compare les conclusions des féministes musulmanes américaines avec celles de leurs homologues arabes. **Amina Wadud**, auteur du livre *Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective* (1999)¹⁷ est l'une des féministes les plus célèbres et les plus audacieuses au sujet des questions de l'islam et du genre. Elle aborde les textes avec une nouvelle grille de lecture, cherchant à bien distinguer le Coran des *hadîth*-s, à placer le Coran comme source première et à renoncer à une lecture littéraliste du texte. Si l'on veut parler d'un « islam féministe » ou d'une théologie islamique féministe et moderniste, on peut avancer qu'Amina Wadud et ses consœurs féministes musulmanes américaines sont les plus modernes, partageant trois caractéristiques fondamentales : s'opposer au discours jurisprudentiel machiste, affirmer le droit des femmes musulmanes

¹⁵ Coran 2 : 237.

¹⁶ Olfa Youssef, *Confusion d'une musulmane*, op. cit., p. 76.

¹⁷ Amina Wadud, *Le Coran et la femme*, Tarkiz, 2020 (trad. de l'anglais : Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1999) ; *Ead., Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam*, Oxford, Oneworld Publications, 2006.

à l'*ijtihad*, et jeter les piliers d'un islam féministe qui pratique une réforme de l'intérieur sur la base de l'interprétation du Coran à partir du Coran lui-même, en mettant fortement l'accent sur la méthodologie historico-critique des sciences sociales et humaines modernes¹⁸. Les féministes musulmanes américaines (**Amina Wadud**, **Azizah Hibri**, **Asma Barlas**) adoptent ainsi ouvertement le concept d'« islam féministe », contrairement à la plupart des femmes arabomusulmanes résidant dans les pays arabes et musulmans qui le plus souvent s'abstiennent de déclarer leur adhésion à la pensée de « l'islam féministe » sans réserve. Elles préfèrent changer cette étiquette pour s'adapter à l'environnement des pays musulmans. Par exemple, la chercheuse égyptienne **Heba Raouf Ezzat** suggère de remplacer l'expression « féminisme islamique » par celle de « mouvement des femmes musulmanes ».

Amina Wadud refuse que la mouvance salafiste dominante monopolise l'interprétation des textes. Elle semble être la plus préoccupée par la question de la justice sociale en islam, notamment car elle parle depuis son contexte social américain où s'ajoute au problème de l'inégalité hommes-femmes celle des discriminations ethniques envers les Afro-Américains : *« Par conséquent, [Amina Wadud] insiste sur l'universalité de l'islam, et sur le fait que ce message s'adresse à tout le monde. L'importance des féministes musulmanes américaines réside dans le fait qu'elles ont été imprégnées de liberté intellectuelle et qu'elles sont restées en phase avec le développement cognitif dans le domaine des sciences, ce qui les a encouragés à aborder des questions audacieuses à l'instar de l'abolition du délai de viduité imposé aux femmes divorcées et le droit de diriger la prière¹⁹ »*

Refaat Hassan : un islam post-patriarcal

Refaat Hassan, professeure des études religieuses et humaines à l'université de Louisville aux États-Unis, s'est appuyée sur la méthode herméneutique²⁰ pour tenter d'expliquer le Coran à partir de la « théologie féministe », afin d'explorer ses dispositions relatives à la femme et dans le but de libérer le texte coranique des effets des hadîth-s qui vont contre la spiritualité globale de l'égalité coranique entre les deux sexes. R. Hassan, à l'instar des féministes musulmanes, partage la conviction systématique que « la mentalité patriarcale » a régi les traditions

¹⁸ Voir : Rita Faraj, *La femme des juristes et celle de la modernité : le discours de l'inégalité au sein du code du Fiqh*, Beyrouth, Attanwir, 2015.

¹⁹ Amel Grami, « Le mouvement féministe islamique en Amérique », *Hiwar Al Moutamadden*.

²⁰ L'herméneutique désigne l'art d'interpréter (*ars interpretandi*), notamment des textes religieux et sacrés. En islam, on rapproche ce terme du concept d'*ijtihad*, qui désigne l'effort d'interprétation fait par les juristes musulmans pour déduire des normes légales.

islamiques depuis les débuts de l'histoire de l'islam jusqu'à nos jours, et que les origines de l'islam telles que représentées dans le Coran, les *hadīth*-s, la Sunna et le *fiqh*, ont été orientées en fonction de cette mentalité, vu que ces origines ont été exclusivement interprétées par les hommes musulmans. R. Hassan souligne l'importance d'étudier le Coran à la lumière du « critère moral », et l'obligation de réfuter toute utilisation de celui-ci dans le but de promouvoir l'injustice, car « Dieu en islam est juste²¹ ». R. Hassan conceptualise ainsi l'expression « islam post-patriarcal », pour désigner « l'islam coranique », un islam qui accorde une grande importance à la libération des humains – hommes et femmes – de l'esclavage par la remise en cause des valeurs traditionnelles et despotiques (religieuses, politiques et économiques...) et du tribalisme, de la discrimination, du sexisme et toute autre valeur qui empêche les gens de mettre à exécution la vision du Coran envers le destin de l'humanité évoqué par le Coran : « Tout aboutit, en vérité, vers ton Seigneur²² »²³.

Leila Ahmad : la dissonance entre voix pragmatique et morale

Contrairement aux adeptes du féminisme islamique qui considèrent que « l'islam coranique » a garanti l'égalité entre les hommes et les femmes, alors que les interprétations jurisprudentielles patriarcales l'avait entravée, l'universitaire égypto-américaine Leila Ahmad adopte une autre hypothèse qui avance que l'islam « a changé les fondements de la relation entre les deux sexes, en transférant les droits sexuels de la femme et ses enfants du contexte de la femme et sa tribu, au domaine des hommes²⁴. » L'analyse la plus importante – à notre avis – de la lecture de L.Ahmad, c'est qu'il existe deux voix distinctes dans l'islam, et deux images contradictoires et concurrentes en termes de genre. L'une de ces deux voix surgit dans les règles pragmatiques sur lesquelles se fonde la société, et l'autre à travers l'expression de la vision morale : « Même lorsque l'islam a fondé le mariage sur une hiérarchie sexuelle, la voix morale a constamment souligné l'importance des dimensions spirituelles et morales de l'existence et de l'égalité entre tous les individus. La première voix a occupé une place considérable dans la pensée politique et légale [la *Shari'a*] qui constitue les aspects de la compréhension pratique de l'islam. Néanmoins, la seconde voix n'a pas laissé un impact significatif sur l'héritage politique et juridique de l'islam [...]. À la lecture du

²¹ Fahmi Jadaan, *Hors des sentiers battus : Recherche sur le féminisme islamique rejetiste et les tentations de la liberté*, Beyrouth, Ashabaka Al Arabiyya Lil Dirasat Wal Nasher, 2010, pp. 61-62.

²² Coran 53 : 42.

²³ Omayma Abou Baker, « Le féminisme et les recherches religieuses » dans *Le Forum Femmes et Mémoire*, trad. Randa Abou Baker, Le Caire, 2012, p. 233.

²⁴ Leila Ahmad, *La femme et le genre dans l'Islam : les origines historiques d'une affaire polémique moderne*, trad. Mona Ibrahim, Hala Kamal, Le Caire, 1999, p. 67.

texte sacré, la femme musulmane entend et lit un message tout à fait différent de ce qu'apportent les interprètes de l'islam traditionnel patriarcal en faveur des hommes, et ceux chargés de son application²⁵. »

Leila Ahmad rappelle que se sont opposées dès la mort du Prophète deux conceptions de l'islam : l'une promouvant une application à la lettre des règles prophétiques dans le cadre d'un islam institutionnel, et l'autre promouvant un islam centré non sur les normes pratiques mais sur l'aspect moral et spirituel de la religion, considérant les règles établies par Muhammad, y compris sa propre pratique, étaient des aspects éphémères ancrés dans la société du VII^e siècle et que ces règles n'auraient jamais été obligatoires pour la communauté musulmane²⁶. Pour appuyer son propos, Leila Ahmad met en évidence la position des courants soufi²⁷, kharijite²⁸ et qarmate²⁹, au sujet de la polygamie, le port du voile et les relations sexuelles. Elle rappelle ainsi que les kharijites et les qarmates ont rejeté l'esclavage et le mariage des jeunes filles âgées de neuf et dix ans ; les qarmates, quant à eux, ont interdit la polygamie et ont aboli le port du voile³⁰.

Féminisme islamique : méthodes et lectures

Le féminisme islamique propose trois approches dans sa lecture du texte coranique :

1. évoquer certains versets du Coran qui ont été liés à de fausses interprétations, telles que celles concernant la Création ou les événements du Paradis et liés à la domination de la vision masculine et sa supériorité à l'égard du statut et de la position des femmes ;
2. mettre en valeur les versets qui clarifient sans équivoque l'égalité des sexes ;
3. déconstruire les versets qui visent à mettre en évidence la différence entre un homme et une femme d'une manière qui justifie la domination et le contrôle des hommes.

²⁵ *Ibid.*, p. 70-71.

²⁶ Leila Ahmad, *La femme et le genre dans l'Islam*, op. cit., p. 71.

²⁷ Du mot arabe *tasawwuf*, le soufisme est un mouvement ésotérique issu de l'islam dont les préceptes reposent sur la recherche de l'illumination, de la sagesse ultime et de l'amour de Dieu en son for intérieur.

²⁸ Une branche islamique qui est apparue au premier siècle de l'Islam pendant la première guerre civile musulmane, durant la crise de leadership après le meurtre du troisième calife Uthman.

²⁹ Une des branches du chiisme ismaélien, les qarmates fondèrent un mouvement à idéal égalitaire qui dès 899 lutta contre les califes fatimides du Caire.

³⁰ Leila Ahmad, *La femme et le genre dans l'Islam*, op. cit., p. 71.

Le féminisme islamique se base, dans ses recherches, sur plusieurs approches, notamment : la philologie, l'herméneutique, l'anthropologie religieuse, l'approche historique et critique, et d'autres approches modernes de l'interprétation des versets coraniques et des *hadīth-s* du Prophète. Ces lectures féministes insistent également sur les conditions historiques entourant les textes religieux de l'islam, en particulier les passages concernant les conditions des femmes musulmanes.

Conclusion

Les féministes travaillant sur les questions de l'islam et du genre ont recours aux termes qui ont des racines occidentales, tels que la « patriarchie », la « centralisation machiste », le « système patriarcal », la « théologie féministe », le « jihad pour l'égalité des genres », « l'islam post-patriarcal ». Ces termes sont omniprésents au sein du mouvement de production et d'interprétation et ont été enrichis d'idées modernistes préoccupées par la libération du Coran de l'héritage jurisprudentiel patriarcal. Venant de diverses affiliations intellectuelles et méthodologiques, les féministes ont présenté des lectures différentes concernant les interprétations jurisprudentielles traditionnelles, et ont abouti à deux conclusions contradictoires. Une première consiste à affirmer que le Coran porte un discours égalitaire et juste envers les hommes et les femmes et que les juristes ont changé cet esprit initial. Une seconde considère au contraire que le Coran est hostile aux femmes musulmanes. Les partisans de cette conclusion peuvent être incluses dans le courant du féminisme laïc ou encore du « féminisme islamique rejetiste », représenté par **Taslīma Nasreen**, **Irshad Munji** et **Ayan Hirsi Ali**.

Ces lectures des féministes musulmanes dans le domaine du savoir religieux et des études féministes font face à une réaction violente de la part des gardiens des croyances et des *hudūd*³¹ dans les institutions religieuses des pays arabes, où la religiosité augmente et ignore le besoin urgent d'une « réforme religieuse », tandis que leurs homologues en Europe et aux États-Unis sont plus libres pour exercer « l'effort d'interprétation » nécessaire pour se libérer de l'héritage jurisprudentiel. Il est donc vital pour l'islam traditionnel d'écouter davantage les voix de ces féministes, afin d'élever le débat et d'élargir les débats et de favoriser une compréhension plus profonde des positions et du rôle des femmes dans les sociétés.

³¹ Les *hudūd* désignent les peines légales prescrites par le Coran : le juge ne peut pas les moduler car elles sont ordonnées par Dieu, contrairement aux peines qui restent modulables par la juridiction (*ta'zīr*). Ces peines ont été rarement appliquées dans la période prémoderne de l'islam. Voir : Wael Hallaq, *An introduction to Islamic law*, Cambridge University Press, 2009, p. 173.



Les textes de l'islam

Dans la doctrine communément admise en islam, la Révélation coranique est considérée comme une « descente » (*tanzîl*) d'un texte préexistant auprès de Dieu (*Umm al-Kitâb*). Le rôle du Prophète Muhammad, choisi par Dieu, a été conçu pour en être le transmetteur et le réceptacle passif. L'importance du Verbe divin est capitale dans le credo islamique. Le sens ainsi que le style et les mots employés dans le Coran seraient le résultat d'un choix divin dépouillé de toute trace humaine. Les théologiens ont ainsi mis en avant la doctrine de l'inimitabilité du Coran (*i'jâz*). Ce dernier constitue une œuvre qu'aucun être humain, même les plus grands poètes, ne sauraient imiter. Il serait ainsi à accueillir comme un miracle (*mu'jiza*) au même titre que les miracles de Jésus et des autres Prophètes. Cette doctrine a poussé certains partisans du hanbalisme³² à un littéralisme radical, postulant que le Coran dans sa version papier (le *mushaf* ou recueil) et sa récitation en arabe (*tajwîd*) seraient d'essence divine, comme le soutenait **Ibn Batta** (916 - 997) : « *Le Coran est créé. De quelque façon qu'il soit récité, de quelque façon qu'il soit écrit, en quelque lieu qu'il soit lu, en quelque endroit qu'il se trouve, qu'il soit dans le ciel ou appris par cœur sur la terre, qu'il soit sur la Table bien gardée ou sur des feuillets, qu'il soit tracé sur les planchettes des enfants ou qu'il soit gravé dans la pierre, dans tous les cas et en tous lieux, le Coran est la parole de Dieu créée*³³. »

D'autres manières de concevoir la nature du Coran ont toutefois émergé dès les débuts de l'islam. Les mutazilites, comme le **Qâdî'Abd al-Jabbâr** (vers 935 - 1025), soutenaient la nécessité de distinguer le contenu (le Message, l'Esprit du texte) et le contenant (le langage et la lettre). Ils ont ainsi affirmé que l'inimitabilité du Coran résidait d'abord dans son contenu et non dans sa forme qui obéit, quant à elle, aux conventions humaines du langage. L'arabe n'est donc pas une langue sacrée mais un vecteur nécessaire pour la compréhension du peuple récipiendaire du Coran, ce qui rend possible sa traduction dans une autre langue sans perdre le sens divin du texte.

³² École de jurisprudence et de théologie de l'islam sunnite fondée par Ahmad ibn Hanbal (m. 855).

³³ Henri Laoust (trad.), *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958.

La majeure partie des réflexions menées par les penseurs musulmans contemporains réformateurs s'appuient sur ces réflexions antérieures. **Muhammad Abduh** (1849 - 1905) a souligné que le Coran a dû être retranscrit dans des mots compréhensibles par l'univers mental des Arabes du VII^e siècle. À son tour, **Amîn al-Khûlî** (1895 - 1966) a insisté sur l'exégèse sémantique et anthropologique arabe du Coran pour comprendre ses sagesses sous-jacentes. Son élève, **Muhammad Khalafallâh** (1916 - 1991), s'est, quant à lui, attardé sur l'art du récit dans le Coran, fondé sur les allégories (*amthâl*) qui visent non pas à rapporter des vérités historiques ou scientifiques, mais à faire passer des messages éthiques et à renforcer la foi par le biais de toutes les stratégies littéraires possibles, notamment en suscitant l'émotion et les sentiments des lecteurs³⁴. Plus récemment, **Abdenmour Bidar** a lui aussi proposé une définition du processus de « révélation » par le biais du Prophète Muhammad. Il la comprend comme la capacité d'un individu humain à actualiser « *en lui-même des capacités d'énonciation de vérités transcendant sa raison ordinaire et qui restent enfouies, inactives, chez les autres hommes ; sa qualité de « prophète » exprimant alors le fait que se manifestent à travers lui, dans un langage accessible à ses semblables, des perceptions du réel et des significations sur l'existence d'une exceptionnelle profondeur*³⁵. » Cela permet de réinterpréter la nature de l'archange Gabriel comme intermédiaire : « *Lorsque [le divin] s'exprime à travers un ange [...] ce serait en fait l'esprit de l'homme qui manifeste ses plus hautes possibilités d'expression des mystères de l'existence*³⁶. »

³⁴ Pour plus d'informations sur ces approches : Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

³⁵ Abdenmour Bidar, « Dieu et les mondes » dans *La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel : perspectives philosophiques*, Paris, UNESCO, 2010, pp. 113-120.

³⁶ *Ibid.*

Si les critiques du *fiqh* islamique médiéval sont nombreuses depuis le XIX^e siècle, comme l'a montré précédemment **Rita Faraj**, les coranistes sont allés plus loin dans la réforme en réinterprétant cette fois-ci le statut et la nature de la Sunna, c'est-à-dire l'ensemble des gestes et des paroles attribuées au Prophète recueillis sous la forme de récits compilés à partir du VIII^e siècle et appelés les *hadīth*-s. Considérée comme la deuxième source de la jurisprudence islamique, la Sunna serait indissociable et complémentaire du Coran. Elle permettrait selon la conception traditionnelle de l'islam d'expliquer le Coran mais aussi de préciser les normes sociales et les pratiques culturelles, voire d'ajouter de nouvelles obligations et interdictions. Pour les coranistes, seul le Coran suffit et peut être considéré comme Révélation divine. La Sunna ne peut avoir de pouvoir normatif. Ils remettent surtout en cause les méthodes d'authentification des *hadīth*-s et la manière dont la Sunna est considérée dans le sunnisme traditionaliste selon laquelle ce corpus serait l'équivalent d'une Révélation divine « non récitée ». Il n'y aurait ainsi pas de différence ontologique entre le Coran et la Sunna, mais seulement une différence de forme dans la transmission : un Livre pour le Coran, et une pratique normative prophétique pour la Sunna. Contrairement aux caricatures souvent faites pour fustiger les coranistes, il ne s'agit pas pour ces derniers de rejeter l'obéissance au Prophète mais de s'interroger sur l'authenticité des récits attribués à ce dernier, après sa mort, et sur la manière de comprendre autrement l'injonction coranique de le suivre comme exemple.

C'est dans le cadre de ces réflexions que les deux articles suivants s'inscrivent. **Nora Tazouti** présentera l'argumentaire des coranistes et les enjeux des réflexions anciennes et contemporaines sur la nature du Coran et de la Sunna, tandis que **Mouhamadou Khaly Wélé** et **Tristan Vigliano** présenteront les défis de la traduction du Coran et la réception de ce texte par les savants européens au cours des siècles.

Eva Janadin

Critique et renouveau de la tradition islamique à l'heure de la réforme

Par Nora Tazouti



Doctorante en troisième année à l'École Normale Supérieure de Lyon, diplômée en histoire de la pensée politique et en études arabes, Nora Tazouti travaille sur la critique des *hadîth-s* par les penseurs musulmans contemporains (XX^e-XXI^e siècle).

Actuellement chargée de cours au sein des masters Études arabes et Études moyen orientales de l'ENS de Lyon, ses recherches durant son cursus étudiant ont porté sur les thèmes du réformisme en islam moderne, et des normes et pratiques religieuses contemporaines, notamment sur la question du marché hallâl.

Le thème de normes et pratiques religieuses en islam fait l'objet de débats vigoureux, tant dans les médias que dans les milieux de la recherche spécialisés. Dans ce cadre, la Sunna fait figure de préoccupation centrale des cercles du savoir islamique, au point que le corpus des traditions prophétiques qui la compose apparaît comme la référence majeure sinon unique en matière de religion, d'éthique et de culture musulmane. Cette tendance actuelle semble uniformiser³⁷ un rapport pourtant pluriel à cette seconde source scripturaire³⁸ de l'islam.

³⁷ J. Fueck fait ainsi de la défense de la Sunna le fait majeur et caractéristique de la culture islamique : « C'est en fait l'exemple (*Vorbild*) du Prophète, la Sunna, qui était le premier facteur responsable de l'unité de la culture islamique, à travers son impact constant sur la vie des croyants au cours des siècles. Elle a imprimé le visage de l'Islam, et lui a donné les traits que l'on voit aujourd'hui à travers le monde musulman. ». Il décrit également l'action des traditionnistes, de milieux sociaux et d'affinités doctrinales variées, mais unis autour de la défense de la Sunna contre l'innovation : « Plus l'esprit du traditionalisme se répand, plus large est le cercle d'individus qui s'y consacrent et échangent entre eux. Ils contribuent de fait au développement d'une culture islamique homogène ». Voir J. Fueck, « The Role of Traditionalism in Islam » dans *The formation of classical islamic World, Hadith*, vol. 28, Harald Motzki (éd.), New York, Routledge, 2016, pp. 100 et 104.

³⁸ Le terme « scripturaire » fait référence aux deux sources écrites de la religion musulmane, soit le Coran et le corpus de la Sunna du Prophète, sur lesquelles s'appuient les raisonnements des savants pour dériver la loi religieuse. Ces raisonnements qui puisent leur fondement dans les Écritures constituent les leviers humains du droit musulman, parmi lesquels figurent le consensus des savants (*ijmâ'*), le principe d'analogie (*qiyâs*) ou encore l'effort d'interprétation (*ijtihâd*).

La Sunna, dérivée de la racine SNN qui donne le verbe *sanna*, recouvre ainsi dans sa dimension lexicographique une variété de sens parmi lesquels : un sentier imprimé par les prédécesseurs qui devient un chemin pour ceux qui suivent, le fait de paver la route ou le chemin (*sanna al-tarîq*), le fait de passer un aiguiseur sur un objet jusqu'à y dessiner un sillon, ou encore l'écoulement fluide de l'eau sur la surface du sol (*sanna al-mâ'*)³⁹. Traduite par « cheminement », « exemple », ou « pratique », la notion peut également s'entendre, dans son extension normative, comme l'émulation d'une conduite ou d'un modèle autorisé. Si l'on s'en rapporte à son sens religieux prédominant, la Sunna représente ainsi la Tradition qui trouve sa référence exclusive dans le message prophétique (*hadîth*, plur. *ahâdîth*).

Elle constitue de fait la seconde source religieuse de l'islam aux côtés du Coran, reçue comme son corollaire à la fois pratique et explicatif. La Sunna se voit à ce titre, dans les manuels de droit islamique (*fiqh*), dotée d'une autorité centrale en matière de rites, de pratiques, et d'obligations religieuses. Elle s'appuie alors sur la pratique ordinaire du Prophète Muhammad, incluant le récit de ses dits, de ses actions, ses approbations ou désapprobations des actions de ses partisans, et ses caractéristiques personnelles (*sifât*). Tout cet ensemble d'éléments forme l'« exemple » du Prophète, contenu dans les textes des traditions (*ahâdîth*, *akhbâr*). Cette littérature regroupe différents travaux qui traitent de la biographie du Prophète, des chroniques de ses batailles (*maghâzî*), du récit de ses dires et actes quotidiens (*sunan*), et de ses qualités morales (*shamâ'il*). À partir de là, la science du *hadîth* (*'ilm al-hadîth*), pratiquée par les « savants du *hadîth* » ou traditionnistes (*muhaddithûn*), regroupe diverses disciplines qui s'occupent de l'authentification des traditions attribuées au Prophète, comme les circonstances de l'événement (*asbâb al-wurûd*), la désignation des *hadîth*-s abrogés et abrogeants, les *hadîth*-s qui posent problème dans leur compréhension (*gharîb al-hadîth*), la critique individuelle des narrateurs (*al-jarh wa-l-ta'dîl*), ou les biographies des transmetteurs de traditions (*'ilm al-rijâl*). Cette littérature se distingue donc d'abord par son volume et le nombre remarquable de transmetteurs impliqués dans son développement historique, et ensuite par la valeur acquise par les recueils les plus éminents⁴⁰ dans la conscience musulmane sunnite au fil des siècles. À terme, et au-delà de toute considération normative, la Sunna constitue en effet la référence morale la plus autorisée en complément de la référence coranique, et dispose de ce fait d'un caractère symbolique transhistorique. Vue sous ces différents angles, la Sunna constitue un levier précieux pour toute revendication du sacré et de l'orthodoxie

³⁹ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'arab*, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, pp. 2123-2124.

⁴⁰ Ces compilations sont les « six livres » (*al-kutub al-sitta*) qui forment le canon de la littérature des *hadîth*-s : les deux *Sahîh*-s d'Al-Bukhârî (m. 870) et Muslim Ibn al-Hajjâj (m. 875), et les *Sunan* d'Ibn Mâja (m. 887), Al-Tirmidhî (m. 893), Al-Nasâ'î (m. 916).

en islam, dans lequel s'incarne en somme la conscience cléricale⁴¹ des sociétés arabo-musulmanes.

De ces diverses caractéristiques découlent certains présupposés nourris par des usages du terme que l'actualité immédiate ne cesse d'illustrer : la Sunna serait ainsi le réceptacle d'un Islam figé dans des représentations d'un autre âge, qui selon certains n'ont pas vocation à évoluer, sclérosé dans l'émulation passive d'un modèle prophétique fantasmé, et propice à toutes les dérives radicales. Dans les milieux spécialisés, le scepticisme orientaliste s'est d'ailleurs abondamment consacré à la critique de l'authenticité des traditions prophétiques, s'attachant en particulier à démontrer le caractère apocryphe et essentiellement biaisé de ces sources de connaissance religieuse fondamentales de l'islam, et renvoyant, dans le même mouvement, le savoir islamique à son piège prétendu consubstantiel : une pensée théologico-légale strictement imitative, fatalement suspendue hors de l'histoire et incapable de se questionner. À l'inverse, certains discours islamiques apologétiques se sont complus dans l'idée d'une permanence islamique anhistorique, reproduisant pour leur propos ce même déterminisme qu'ils reprochent à l'Autre : l'autorité de la Tradition y est alors rapportée à une pratique scientifique qui a mis au point les outils d'une objectivité et d'une connaissance vraie, matérialisée dans les fleurons inégalés du savoir religieux que sont les recueils canoniques de *hadîth*-s.

Cependant, en dépit de l'image de fixité à laquelle elle est régulièrement rapportée, la Sunna ne s'en trouve pas moins au centre de débats qui questionnent tout à la fois son authenticité, sa normativité et son autorité, tant dans les sources précoces que modernes⁴². En s'attachant à l'analyse d'un article publié dans la revue égyptienne *Al-Manâr* en 1907, notre étude entend ainsi se faire l'écho d'une controverse autour des fondements de l'islam qui anima le débat public musulman durant deux années, et qui se conçoit comme prémisse de la résurgence (malgré son succès très relatif), au début du XX^e siècle, d'une attitude marginalisée ou oubliée du monde musulman à l'égard de son héritage religieux.

Dans l'article qui nous occupe, intitulé « L'islam, c'est le Coran seulement »⁴³, le médecin et polémiste égyptien **Muhammad Tawfiq Sidqî** (1881-1920) soutient

⁴¹ Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, F. Maspero, 1977, p. 49.

⁴² Contrairement à la conception répandue selon laquelle l'autorité normative de la Sunna va de soi, que l'on trouve par exemple affirmée chez Ali Merad : « Dans la culture islamique classique, les Deux Sources (Coran-Sunna) n'ont jamais suscité d'interrogations quant à la légitimité de leur statut canonique, ni quant à leur portée normative. », ou encore « Dès les origines, la Sunna a été perçue comme un fait inséparable de la Révélation » voir Ali Merad, *La Tradition musulmane*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, pp. 10 et 97.

⁴³ Muhammad Tawfiq Afnadî Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement (al-islâm huwa al-Qur'ân wahdahû) », *al-Manâr*, n° 9, 1907, pp. 515-524.

ainsi que le Coran est la seule source religieuse nécessaire à la bonne guidance des musulmans : « ce qui est obligatoire pour les hommes ne dépasse pas le Livre de Dieu [...] si quoique ce soit d'autre que le Coran avait été nécessaire à la religion, le Prophète aurait ordonné sa transcription, et Dieu aurait garanti sa protection »⁴⁴.

Selon lui, les traditions héritées du Prophète, les *hadīth*-s, recensées dans le corpus de la Sunna, ont été transcrites trop tardivement, ce qui rend inévitable l'introduction de nombreuses falsifications et corruptions au sein de ce corpus, considéré par l'orthodoxie sunnite comme un fondement inébranlable de l'islam. La question qui se pose, dès lors, est bien celle de la relation entre le Coran et les autres sources d'autorité religieuse en islam, et particulièrement la Sunna, puisque c'est principalement à elle qu'est retirée toute légitimité dans l'argumentation de Sidqî. De la sorte, Sidqî se fait le porte-parole en Égypte du mouvement des Coranistes (*Qur'āniyyūn*), initié dans le sous-continent indien sous le nom de « partisans du Coran » (*Ahli-Qur'ān*) : fondée sur un scripturalisme coranique exclusif, cette approche entend restreindre l'autorité et la normativité des sources religieuses en islam à la seule référence au Coran. Elle se présente ainsi comme l'antithèse du traditionnisme⁴⁵ des partisans des *hadīth*-s, les *Ahl al-Hadīth*, érigé en orthodoxie par excellence. Si ce point de vue n'est pas inédit dans l'histoire de la civilisation musulmane, l'article de Sidqî revêt en 1907 un aspect précurseur dans le contexte moderne : c'est la première fois que le statut de la Sunna, avec son cortège d'implications normatives, éthiques, et symboliques, se trouve mis en équation par des questionnements à l'allure de manifeste dont la formulation, volontiers audacieuse, ébranle l'univocité habituelle des discours.

La démarche coraniste avec laquelle nous souhaitons entrer en dialogue a été suivie jusqu'à la fin du XX^e siècle, engendrant un ensemble de démarches intellectuelles, qui ne se sont pas constituées en courant de pensée véritablement défini ou total, mais en champ de réflexion uni autour de la conviction que la réforme de l'islam passe nécessairement par une reconsidération critique des fondements de sa foi. On ne saurait ainsi éluder certains éléments contextuels fondamentaux pour la bonne compréhension de ce point de vue : il convient de préciser que l'assaut de Sidqî à l'égard du caractère normatif des *hadīth*-s s'inscrit dans le

⁴⁴ *Ibid.*, p. 515.

⁴⁵ Le traditionnisme se présente comme un rapport littéraliste au corpus de la Sunna, dans lequel la défense de la Tradition et la formulation de la loi religieuse passent par une observation scrupuleuse des textes qui incarnent l'exemple prophétique, les *hadīth*-s. Cette approche est particulièrement associée à un groupe identifié, celui des Partisans des *Hadīth*-s (*Ahl al-Hadīth*).

contexte du réformisme de la *Nahda*⁴⁶ (traduit par Réveil ou Renaissance). De la sorte, le terme de « réforme » (*islâh*) désigne l'ensemble des propositions intellectuelles qui ont appelé, en tout ou en partie, à débarrasser la pratique religieuse des superstitions et des falsifications accumulées au cours des siècles, à distinguer, dans les sources religieuses, l'essentiel du secondaire afin de ne conserver que les dogmes fondamentaux, ou enfin, à retourner, par une approche directe fondée sur la libre réflexion, aux sources du Coran et de la Tradition prophétique. Surtout, l'effort d'interprétation (*ijtihâd*) et le rejet de l'imitation des anciens (*taqlîd*⁴⁷) furent proclamés comme le nerf de l'adaptation des prescriptions générales de l'islam à la nature changeante de l'histoire. Publié dans la revue réformiste *Al-Manâr*⁴⁸, l'article de Sidqî, et la controverse qu'il a déclenchée, est de ce point de vue aussi intéressant pour ce qu'il révèle de l'attitude de **Rachid Rida** (m. 1935), fondateur de la revue et figure emblématique de la *Salafîyya*⁴⁹ au début du XX^e siècle, à l'égard des questions de la normativité et de l'authenticité des sources religieuses en Islam. Bien que Rida ait lui-même rédigé une réfutation de la thèse de Sidqî, le fait qu'il ait permis l'expression de l'approche coraniste dans ses colonnes laisse ici entrevoir une démarche *salafî* ouverte au débat et consciente des intersections entre des thèmes réformistes pris en charge par des tendances radicalement divergentes.

⁴⁶ La *Nahda* désigne un mouvement de renouveau exprimé dans les sociétés arabo musulmanes qui s'étend du début du XIX^e siècle à la première moitié du XX^e siècle. Traduit par « Renaissance », en comparaison avec la Renaissance européenne, le terme de *Nahda* insiste alors sur l'intérêt de ses tenants pour les progrès techniques et scientifiques contemporains, et pour la redécouverte d'un « âge d'or » de la civilisation islamique, celui des premiers temps de l'islam et des conquêtes arabes. La *Nahda* décrit donc une période de reconfiguration de la pensée arabo-musulmane, qui s'articule autour du concept de la modernité et de tous les enjeux qui lui sont liés, tant du point de vue scientifique, que politique, religieux, social ou identitaire.

⁴⁷ Terme qui fait référence à l'imitation des opinions d'un juriste spécialisé par un néophyte. Dans le droit musulman sunnite, classique comme moderne, le *taqlîd* est doté d'une connotation généralement négative. Les savants prémodernes ont en effet introduit une opposition binaire entre « *ijtihâd* » et « *taqlîd* », théorisée comme dichotomie entre vitalité et déclin de la normativité religieuse. Les Modernes ont repris cette dichotomie, en y ajoutant l'opposition entre flexibilité et rigidité : ils valorisent ainsi la flexibilité et la réflexivité dans l'interprétation des lois religieuses (*ijtihâd*) et condamnent les approches fixes et sclérosées des juristes imitateurs (*taqlîd*). Le *taqlîd* peut néanmoins renvoyer à l'imitation légitime du maître dans le cadre des écoles de droit canoniques, dans lesquelles les juristes peuvent se référer aux opinions de figures plus compétentes de leur école.

⁴⁸ *Al-Manâr* (« Le Phare ») est une revue fondée par Rachid Rida en 1898 qui couvre son engagement pour la réforme (*islâh*) de l'islam jusqu'en 1935. De ce point de vue, la défense d'un islam ancré dans une tradition épurée fait figure de fil directeur permanent du projet réformiste porté par le mensuel. La revue majeure du réformisme de la *Nahda* entend alors s'imposer, son titre en est témoin, comme le « phare » de la relance politique, religieuse et civile de l'islam à l'ère de la modernité.

⁴⁹ La *Salafîyya* fait référence au réformisme *salafî* tel qu'il se conçoit à cette époque (XIX^e et XX^e siècle), et qui ne se confond pas exclusivement avec le *salafisme* qui s'exprime aujourd'hui : la *Salafîyya* s'insère en effet, dans ce contexte, dans une tradition de pensée réformiste, qui veut retrouver, par le retour aux modèles des ancêtres pieux (le Prophète Muhammad, ses Compagnons et leurs premiers Successeurs), l'esprit pur ou authentique de l'islam. La *Salafîyya* recouvre alors différentes tendances doctrinales et idéologiques, qui se sont concrétisées dans plusieurs cercles et se sont nourries d'influences diverses.

De là nous retenons tout l'intérêt de relire aujourd'hui cette pensée perçue, dès sa publication, comme essentiellement polémique. Alors que la réforme de l'islam est partout à l'ordre du jour, elle représente une attitude du monde musulman qui a tendance bien souvent à lui être reniée : celle de remettre en question, par le débat et la confrontation d'idées, les fondements de ses représentations sacrées et symboliques. Dans ce processus, elle met également l'accent sur les dimensions islamiques de la réforme autour d'une approche originale des notions d'orthodoxie, de fondement et d'authenticité qui structurent ces représentations du sacré au sein de cet héritage religieux. Or, c'est bien lui qui suscite, ces dernières décennies, les intérêts les plus vifs lorsqu'il s'agit du problème général de la relation entre pensée religieuse et pensée moderne, auquel le concept de Tradition offre de surcroît une réverbération idéale.

Qu'en est-il alors de la dimension sacrée revendiquée pour la Sunna au sein d'un islam qui entend se prêter aux objectifs de la réforme et à l'appel de la modernité ?

Nous verrons que deux approches opposées, qui constituent chacune le miroir inversé de l'autre, se sont disputées la question de la place de la Sunna dans le projet réformiste moderne de l'islam, avant de nous engager plus précisément dans l'analyse des arguments de la doctrine coraniste, qui propose une reformulation ontologique propre de l'autorité normative des sources canoniques de l'islam. Enfin, la perspective épistémologique révélera l'approche coraniste à l'égard des *hadîth*-s comme objets de science religieuse, qui procède d'une négation des équilibres traditionnellement dessinés autour du triptyque « continuité/authenticité/vérité » dans le champ des savoirs religieux.

I. La Sunna dans l'axe des rivalités réformatrices modernes

A. Les *Ahl al-Hadîth* et la réforme fondée sur un retour à la Tradition

Les premières approches réformatrices à l'égard de la Tradition à l'époque moderne sont nées de mouvements qui cherchaient à reconsidérer le corpus de la Sunna, non pas pour en nier l'autorité normative, mais pour la réaffirmer au contraire par un processus d'authentification de ses contenus visant à la débarrasser des ajouts et des falsifications accumulées au fil des siècles. Dans une nouvelle impulsion réformatrice qui débute dès la fin du XVIII^e siècle, le groupe traditionniste historique des « partisans du hadîth », les *Ahl al-Hadîth*, a fondé sa critique du corpus traditionnel sur le rejet du *taqlîd*, soit l'imitation des doctrines établies par l'érudition

musulmane classique, et sur l'instrument qui consacre juridiquement cette imitation : le principe du consensus, ou l'*ijmâ'*. Des tendances diverses se sont distinguées au sein du mouvement, qui a trouvé son expression tant dans le puritanisme littéraliste d'inspiration wahhabite, rejetant au nom de l'unicité divine tout à la fois les hérésies des croyances populaires associationnistes et les doctrines postérieures à celle du théologien et juriconsulte hanbalite **Ibn Taymiyya** (m. 1328), que dans le fondamentalisme critique de **Shah Wali Allâh** (m. 1762) qui tente une conciliation des *hadîth-s* et de la raison, dans laquelle l'investigation rationnelle serait textuellement fondée par la Tradition et la servirait en retour⁵⁰.

Ces tendances se sont finalement intégrées, à l'aube du XX^e siècle, au sein du mouvement de la *Salafiyya*, étroitement associé aux œuvres de **Muhammad Abduh** (m. 1905) et **Rachid Rida**. La *Salafiyya* reprend ainsi les trois fers de lance du réformisme des *Ahl al-Hadîth* : rejet du *taqlîd*, promotion de l'*ijtihâd* (l'effort d'interprétation personnel), et réforme fondée sur le retour aux textes de *hadîth-s* authentiques. Comme pour les *Ahl al-Hadîth*, le principe directeur du réformisme *salafî* s'appuie sur la conviction que le modèle du Prophète et de la première génération de musulmans – les *salaf al-sahîh* – constitue la source normative la plus authentique et la plus autorisée dans les domaines du dogme, des rites et des comportements pour les musulmans de toutes les époques. À la recherche de cette authenticité perdue, les tenants de la *salafiyya* ont alors prôné un retour nécessaire aux sources scripturaires fondamentales de l'autorité religieuse en islam, le Coran et la Sunna.

De la sorte, sous l'éclairage de l'autorité normative des sources religieuses, les réformistes *salafî-s* ne s'écartent pas fondamentalement de la doctrine sunnite classique, puisqu'ils s'appuient sur la source scripturaire principale, le Coran et sur la Sunna du Prophète comme son corollaire incontournable. Cependant, c'est en rejetant la façon dont le Coran et la Sunna ont été traditionnellement interprétés et en coupant à travers les ajouts interprétatifs des écoles juridiques (*madhhab-s*⁵¹) orthodoxes que la *Salafiyya* se distingue. Sans remettre en question l'injonction coranique d'obéir au Prophète, entendue comme une émulation de son exemple conservé par les récits de ses dires et de ses actes, les tenants

⁵⁰ Ahmad S. Dallal, « Humanizing the Sacred », dans *Islam without Europe. Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*, University of North Carolina Press, 2018, p. 264.

⁵¹ *Madhhab* (pl. *madhâhib*) « signifie “voie, cours, mode, ou manière d'agir ou de se conduire” ; en tant que terme de religion, philosophie, droit : “une doctrine, un principe, une opinion à propos d'un cas particulier” ; et en droit spécifiquement, un terme technique souvent traduit par “école de droit”, en particulier l'un des quatre systèmes reconnus comme orthodoxes par les musulmans sunnites, soit le hanafisme, malikisme, chafisme, et hanbalisme ». Voir : « *Madhhab* », *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Reference Online, consulté le 9 juin 2021.

de ce mouvement ont ainsi opposé le *taqlîd* qui renvoie à l'imitation d'une autorité invalide ou illégitime, et l'*ittibâ'* qui correspond à l'émulation d'un modèle valable. Le *taqlîd* désigne ainsi l'imitation aveugle des écoles interprétatives traditionnelles, tandis que l'*ittibâ'* renvoie à la juste observation de l'exemple du Prophète dans les rites religieux et les comportements humains. Dans leur approche de la Sunna, les *Ahl al-Hadîth* et les réformateurs *salafî-s* ont donc réaffirmé l'accent traditionnellement mis sur la centralité de l'exemple prophétique en tant que support normatif prééminent en matière de croyance, de rites et de pratiques religieuses. Ils se distinguent cependant du dogme classique par un deuxième aspect : dans les écoles orthodoxes, la Sunna est représentée, en pratique, par les doctrines établies des écoles juridiques particulières. Pour les *Ahl al-Hadîth*, en revanche, la Sunna ne se matérialise qu'à travers les textes des *hadîth-s*, qui constituent en eux-mêmes une source indépendante et exclusive. La tradition interprétative classique, propres aux écoles canoniques, a quant à elle vocation à être délaissée au profit d'un recours direct à ces textes incarnant la tradition prophétique.

Le premier défi majeur auquel la Sunna a été confrontée à l'époque moderne est lancé par le grand moderniste indien **Sir Sayyid Ahmad Khân** (m. 1898). Issue du mouvement des *Ahl al-Hadîth*, la pensée d'Ahmad Khân a progressivement évolué bien au-delà du traditionalisme de ce groupe, notamment au contact de la biographie du Prophète de **William Muir** (m. 1905), *The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira*, publiée en quatre volumes entre 1858 et 1861. S'il a rédigé une réfutation des thèses de l'orientaliste⁵², Ahmad Khân lui concède cependant certaines idées fondamentales quant à la très faible proportion de traditions authentiques véritablement disponible dans le corpus des *hadîth-s* : sans pour autant rejeter totalement l'autorité de la Sunna, il en restreint sévèrement la portée, prône de nouvelles méthodes d'évaluation de la fiabilité des traditions, et insiste sur la position subordonnée de la Sunna vis-à-vis du Coran.

Cette option réformiste fait écho à certaines formulations de **Muhammad Abduh** et de **Rachid Rida** sur la question de la Tradition du Prophète, qui ouvrent largement la voie aux thèses modernistes qui s'en tiennent au Coran comme seule Révélation. Retenons à titre d'exemple l'extrême restriction par Muhammad Abduh du nombre de traditions à valeur

⁵² Syed Ahmed Khan Bahador, *A Series of Essays on the Life of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto*, Londres, Trübner & co., 1870. Voir également : Alan M. Guenther « Response of Sayyid Ahmad Khân to Sir William Muir's evaluation of Hadîth literature » dans *Oriente Moderno*, 2002, vol. 82, n° 1, pp. 219-254.

normative dans sa *Risâlat al-Tawhîd* (Épître sur l'Unicité)⁵³, et ce passage du *Tafsîr al-Manâr* (Le Commentaire coranique) de Rachid Rida :
« Le Coran est le fondement de la religion islamique, c'est même la religion dans sa totalité, car la Sunna n'est religion que dans la mesure où elle éclaire le Coran (*mubaiyynatan lahu*)⁵⁴. »

B. L'émergence de l'antithèse coraniste⁵⁵

Les défis à la conception classique d'une relation organique entre Coran et Sunna qui commencent à s'esquisser avec les propositions réformistes que nous venons de mentionner ne sont pas sans précédent dans l'histoire de la pensée religieuse islamique. **Aisha Y. Musa** consacre dans son étude *Hadîth as Scripture* des développements attentifs aux débats autour de l'autorité des *hadîth*-s dans les sources islamiques précoces. Elle relève ainsi, malgré la rareté des informations disponibles à ce sujet, l'identification par le poète et théologien mutazilite **Al-Nâshi' al-Akbar** (m. 906) dans le *Kitâb Usûl al-Nihâl* d'une sous-secte de l'Azâriqa⁵⁷ appelée Khâzimiyya qui n'impose que les lois dérivées du texte coranique ou transmises par le consensus des savants musulmans. A. Y. Musa cite en outre les *Bid'iyya*, ramification des Hâzimiyya ainsi que le groupe des Harûrî, mentionné dans le *Kitâb al-tanbîh wa-l-radd 'alâ ahl al-ahwâ' wa-l-bid'a* d'**Al-Malatî** (m. 988) et décrit comme un groupe qui s'appuie sur le Coran et exclut la Sunna comme référence pour ses pratiques religieuses.

Cependant, les premières sources classiques qui traitent spécifiquement des controverses sur l'autorité des *hadîth*-s sont la *Risâla* et *Kitâb Jimâ' al-'ilm* d'**Al-Shâfi'î** (m. 820), puis *Ta'wîl Mukhtalaf al-hadîth* d'**Ibn Qutayba** (m. 889). Dans ces ouvrages, il est fait mention, pour la discréditer, de l'opposition à l'autorité des traditions, dont les tenants sont désignés comme les *Ahl al-Kalâm*. Parmi les formes multiples de *kalâm*⁵⁸ qui s'exprimaient

⁵³ Muhammad Abduh, *Risâlat al-Tawhîd*, introduction 'Âtif al-'Irâqi, *Kitâb al-Thaqâfa al-Jadîda*, Le Caire, pp. 202-203.

⁵⁴ Rachid Rida, *Tafsîr al-Manâr*, Dâr al-Manâr, Tome 9, p. 326.

⁵⁵ La doctrine coraniste vise à affirmer le caractère clair, complet et unique du Coran dans le culte musulman. Pour ce courant religieux, le Coran suffit aux croyants pour établir tout ce qui leur est nécessaire dans le domaine de la foi, l'autorité des *hadîth*-s étant quant à elle complètement niée.

⁵⁶ Aisha Y. Musa, *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 17-29.

⁵⁷ Sous-groupe du kharijisme (voir *infra.*) actif à la fin du VII^e siècle, particulièrement réputé pour ses positions intransigeantes voire violentes à l'égard du pouvoir omeyyade considéré comme usurpateur, et des autres musulmans n'appartenant pas à leur courant, qualifiés de pécheurs.

⁵⁸ « *Kalâm* » renvoie ici à la science du *kalâm* ('ilm al-kalâm), c'est-à-dire la théologie apologétique ou « science du discours » sur Dieu. C'est la discipline qui met au service des croyances religieuses ('*aqâ'id*) des arguments réflexifs rationnels dans l'élucidation des contenus de la foi : elle s'occupe ainsi de la défense des fondements de la foi musulmane, comme la prophétie ou l'unicité et les attributs de Dieu. Les théologiens favorables à cette approche sont appelés *mutakallimûn* ou *Ahl al-Kalâm*, c'est-à-dire les partisans du *kalâm*.

durant l'époque d'Al-Shâfi'î, la question de l'identité précise des opposants à l'autorité des traditions a fait émerger, dans l'érudition occidentale comme musulmane, des hypothèses qui s'orientent vers deux groupes précis : les kharijites⁵⁹ et les mutazilites⁶⁰. Des débats opposent toutefois les chercheurs sur l'identité individuelle des contradicteurs qui sont désignés par Al-Shâfi'î comme rejetant tantôt l'autorité générale des *hadîth-s*, tantôt celle de traditions particulières⁶¹. En tout état de cause, qu'ils soient ou non précisément les adversaires dont parle Al-Shâfi'î, le fait que des auteurs puissent être identifiés parmi ceux qui correspondent potentiellement à ce titre témoigne de l'existence précoce, et documentée, de positions critiques à l'égard du point de vue traditionniste qui s'est par la suite imposé comme l'orthodoxie par excellence. Leurs vues furent cependant étouffées après le triomphe de la conception traditionniste relative à une autorité de la Sunna au moins égale à celle du Coran, et ce n'est pas avant la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle que l'idée coraniste fut revigorée.

Dans les approches modernes de l'autorité prophétique, un groupe s'est ainsi formé dans le Punjab au début du XX^e siècle, consacrant l'émergence du scripturalisme coranique⁶². Il s'agit de l'auto-désigné groupe des *Ahli-Qur'ân*. Apparue initialement comme une faction dissidente dans le sillage des *Ahl al-Hadîth*, la doctrine coraniste s'est ensuite constituée en

⁵⁹ Les kharijites (en arabe *khawârij*) sont les membres de la première secte religieuse au sein de l'islam, connue pour ses multiples insurrections menées sous le califat de Ali, puis durant les époques omeyyade et abbasside. La secte se revendique également de théories politico-religieuses hétérodoxes : d'abord, par leur vision du pouvoir politique, les kharijites s'opposent aux autres tendances contemporaines de l'islam en érigeant comme devoir pour chaque croyant de s'opposer activement au souverain qui s'écarterait du chemin de Dieu. Ensuite, le kharijisme se distingue par un rigorisme moral intransigeant, qui rejette toute expression de la foi sans les œuvres : un croyant qui se rendrait coupable d'un péché majeur doit de ce point de vue être immédiatement qualifié d'apostat, voir exécuté. Voir à ce sujet « Kharidjites », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Reference Online, consulté en ligne le 9 juin 2021.

⁶⁰ Adeptes du mutazilisme, un mouvement religieux fondé à Basra dans la première moitié du VIII^e siècle, par Wâsil b. 'Atâ' (m. 748) et devenu par la suite une des plus importantes écoles théologiques de l'islam, érigé en doctrine d'État par le calife abbasside Al-Ma'mûn (r. 813-833). Les mutazilites se sont engagés dans de vives polémiques avec les théologiens acharites au sujet de la nature de Dieu et de ses attributs, et avec les traditionnistes (*Ahl al-Hadîth*) hanbalites au sujet de la foi, du sort du musulman pécheur, ou encore de la place de la raison dans la connaissance théologique et éthique. Voir « Mu'tazila », *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Reference Online, consulté en ligne le 9 juin 2021.

⁶¹ El-Shamsy identifie dans son ouvrage *Canonization of Islamic Law* les deux adversaires d'al-Shâfi'î comme des Mutazilites ou des proches de leurs thèses : celui qui rejette la validité des *hadîth-s* dans leur ensemble serait le théologien Murjite Bishr al-Marîsî (m. 833), et son adversaire dans le second groupe serait Ibrâhîm Ibn 'Ulayya (m. 834). Ce point de vue est nuancé cependant par Hüseyin Hansu pour qui les opposants à l'autorité générale des traditions sont de toute évidence des Kharijites, tandis que les arguments des opposants à des traditions particulières reflètent les vues des mutazilites Ibn 'Ulayya, Al-Nazhzhâm et ses élèves Ibn Mubâshir et Ibn Harb. Voir à ce sujet : Hüseyin Hansu, « Debates on the Authority of Hadith in Early Islamic Intellectual History : Identifying al Shafi'i's Opponents in Jimâ' al-'Ilm » dans *Journal of the American Oriental Society*, Juillet-Septembre 2016, vol. 136, n° 3, pp. 515-533.

⁶² Le scripturalisme coranique consiste à reconnaître le Coran comme unique texte doté d'une autorité normative en Islam, à l'exclusion des corpus de traditions attribuées au Prophète.

mouvement autonome, avec deux centres distincts : celui de Lahore, initié par **Mawlawi 'Abdullah Chakralawi** (m. 1930) et celui d'Armistar, établi par **Ahmad al-Din Amrītsari** (m. 1936). Chakralawi est le premier à avoir utilisé le terme « *Ahli-Qur'ân* », autour de 1906⁶³, avec la fondation d'une association nommée *Jama'at-i-Ahl-i-Qur'ân*. Le journal *Isha'ât al-Qur'ân*, créé par un disciple de Chakralawi en 1921, participe également pendant quelques années à la promotion de la doctrine coraniste. La faction d'Amrītsar est quant à elle initiée par l'ouvrage fondateur *Mujizât al-Qur'ân* de Ahmad al-Din Amrītari, publié en 1914, et s'exprime principalement à travers l'organisation *Anjuman-i-Ummat-i-Muslima* qui diffuse les idées coranistes jusqu'en 1952. Le journal de l'organisation, *Balâgh*, s'impose alors comme une référence de cette doctrine. Ces deux mouvances se réunissent autour d'une approche coraniste centrée sur une réinterprétation des détails de la pratique religieuse à partir du texte coranique uniquement. Une seconde génération de négateurs des *hadīth-s*, incarnée par **Muhammad Aslam Jayrajpûrî** (m. 1955), et plus tard **Ghulam Ahmad Parwez** (fondateur de la revue coraniste *Tulu'i islam* en 1963) au Pakistan, s'est orientée vers une exégèse coranique à tendance rationaliste et spéculative.

De la même façon que les *Ahl al-Hadīth* voyaient dans l'imitation des doctrines établies la source des discordes et divisions dans l'islam, les *Ahli-Qur'ân* ont identifié l'obéissance aveugle aux *hadīth-s* comme la cause principale des maux du monde musulman. Pour eux, le Coran constitue le seul magistère de la Révélation, et l'unique référence normative pour les croyants. Si ce groupe était très actif dans le sous-continent indien, Muhammad Tawfiq Afnadi Sidqî est celui qui a introduit ces idées en Égypte, et a permis de les ouvrir à une large audience, en publiant son article par la voie d'*Al-Manâr*. La doctrine rencontre alors principalement des réactions hostiles, à travers plusieurs réfutations, dans les colonnes d'*Al-Manâr* et ailleurs⁶⁴. Cependant, au cours du XX^e siècle, des figures importantes du réformisme ont repris au moins en partie ces thèses, et ont poursuivi le

⁶³ D. Brown note ainsi que les deux centres réclament la paternité du nom, mais « une comparaison de leurs écrits suggère que Khwaja Ahmad Din n'a épousé les doctrines des *Ahli-Qur'ân* qu'en 1917, à peu près dix ans après Chakralawi », voir Daniel W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge University Press, 1999, p. 38.

⁶⁴ Dans *Al-Manâr* : Cheikh Taha al-Bashrî, « Les sources de l'islam : Le Livre, la Sunna, le consensus, l'analogie (Usûl al-islâm : al-kitâb, al-sunna, al-ijmâ', al-qiyâs) », *Al-Manâr*, 1907, n° 9, pp. 699-711. Dans des ouvrages indépendants : Muhammad Tâhir Hakîm, « *Al-Sunna wa-l-duktûr Tawfiq Sidqî* » dans *Al-Sunna fî muwâjihat al-abâtîl*, Râbitat al-'âlam al-islâmî, coll. Da'wat al-haq, 1981, pp. 54-57.

questionnement sur l'autorité des sources normatives en islam, en particulier celle de la Sunna⁶⁵.

L'émergence – ou réémergence – de cette doctrine au début du XX^e siècle partage un noyau commun avec les tendances qui la précèdent et auxquelles elle s'oppose. Qu'il s'agisse de l'impulsion réformatrice générale de retour aux fondamentaux du dogme et du rite, ou qu'il s'agisse de la réaction contre la tradition herméneutique fondée sur l'imitation aveugle des doctrines établies (*taqlîd*) par le *fiqh*⁶⁶, une présupposition domine toutes les autres, à savoir que l'enjeu ultime de la réforme moderne de l'islam est d'interroger les représentations sacrées qui sont le support de ses normes et de ses pratiques religieuses. Par une approche directe des sources, la sacralité, avec ce qu'elle comporte comme dimensions symbolique et structurante, s'entend notamment comme une valeur d'autorité accordée aux principes religieux reconnus vrais et authentiques, et qu'il s'agit, dès lors, de distinguer parmi ce qui relève du biaisé et du superflu. On retrouve donc des intersections, voir une gémellité, des thèmes réformatifs chez les Coranistes et chez les *Ahl al-Hadîth*, qui divergent ensuite du même centre vers des horizons diamétralement opposés. Pour les partisans des *hadîth-s*, la réforme signifie le rejet de l'*ijmâ'* afin d'interpréter le Coran et la Sunna directement. Pour les réformistes ultérieurs et plus radicaux, l'assaut sceptique à l'égard des représentations orthodoxes du sacré implique de s'affranchir de la dépendance envers les *hadîth-s* également. Pour opérer ce pas, les *Ahl al-Qur'ân* proposent d'approcher le Coran directement et de contourner la littérature du *tafsîr* (le commentaire) fondée sur les *hadîth-s*. De ce côté du débat, la nécessité de la réforme et de la révision du point de vue traditionnel a donc remis en question l'évidence d'un lien indéfectible entre le Coran et son interprétation fondée sur la Sunna.

⁶⁵ De la sorte, certains auteurs qui ont tenu des positions hostiles aux *Hadîth-s* sont identifiés parmi les « ennemis de la Sunna » par des défenseurs de l'orthodoxie traditionaliste : l'historien et lettré égyptien Ahmad Amin (m. 1954) et son ouvrage *Fajr al-islâm*, paru en 1929, pour ses critiques de l'usage de traditions apocryphes dans les corpus canoniques de *hadîth-s*, Mahmud Abû Rayya (m. 1970), disciple de Rachid Rida, qui insiste sur les failles dans le système d'authentification classique des traditions, sur l'imitation aveugle des doctrines traditionnelles et sur la place prépondérante qu'occupe la Sunna au détriment du Coran dans les interprétations de ces *madhhab-s*. Plus récemment, l'islamologue syrien Muhammad Shahrour (m. 2019), qui interroge les biais de l'orthodoxie traditionaliste dans son approche conceptuelle de la Tradition prophétique et qui plaide pour une approche contemporaine de la Sunna.

⁶⁶ Le terme *fiqh* qui « signifiait à l'origine "compréhension, savoir, intelligence" et s'appliquait à toutes les branches du savoir (par ex. *fiqh al-lughâ*, la lexicographie), est devenu le terme technique servant à désigner la jurisprudence, la science du droit religieux de l'islam » : « Fikh », *Encyclopédie de l'Islam, Brill Reference Online*, consulté en ligne le 9 juin 2021.

II. La doctrine de la suffisance du Coran

À l'aune de la parenté généalogique et de la convergence d'interrogations que nous venons de souligner entre les *Ahl al-Hadīth* et les *Ahl al-Qur'ân*, il n'est pas étonnant que la discordance de cette doctrine de la suffisance du Coran se révèle en premier lieu dans une forme de mimétisme inversé, en s'emparant, pour les discréditer, des thèmes principaux chers à la défense traditionnelle des *hadīth-s* : d'abord, leur fonction essentielle dans l'explicitation du Coran – certains versets obscurs ou trop généraux, seraient éclaircis ou précisés par les traditions prophétiques – qui a donné lieu à la discipline du *tafsīr* fondée sur les *hadīth-s*, et ensuite leur rôle de guide opératoire pour les détails pratiques du rite que le Coran a laissé indéfinis, comme la prière, les modalités du pèlerinage ou de l'aumône légale.

A. L'herméneutique théologique coraniste

I. Le *tafsīr* (commentaire exégétique) du Coran

En ce qui concerne le *tafsīr* du Coran, les *Ahli-Qur'ân* ont développé des arguments exégétiques pour soutenir leur tendance à considérer le Coran comme le seul support scripturaire nécessaire aux normes et pratiques religieuses. Les *Ahli-Qur'ân* modernes ont ainsi fait valoir l'idée que le Coran est un texte clair, accessible, et auto-suffisant. Sidqī l'affirme ainsi à plusieurs reprises : « *La religion de Dieu est simple, et accessible* » ; « *Dieu a dit : « Nous n'avons rien négligé dans le Livre » ; « Il y a ainsi dans ce Livre la voie, la complétude, et le bonheur sur terre et dans l'Au-delà »*⁶⁷. Cet aspect de la doctrine de la suffisance du Coran a trouvé son expression dans un nouveau genre de commentaires qui furent élaborés pour prouver que le Coran se suffit à lui-même pour sa propre exégèse. L'un des premiers *tafsīr* de cette sorte est le commentaire de **Abdallah Chakralawi**, *Tarjumat al-Qur'ân bi-ayât al-Furqân*⁶⁸. Sa tentative d'interprétation du Coran sur la base de critères internes devint ainsi l'étendard du *tafsīr* des *Ahli-Qur'ân* et un pilier de leurs travaux exégétiques.

⁶⁷ Sidqī, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, pp. 516 et 524.

⁶⁸ Daniel W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, *op. cit.*, p. 45.

2. Les détails pratiques du rite

S'il n'explore pas la question de l'exégèse coranique, Sidqî propose en revanche dans l'article qui nous occupe une application concrète de la doctrine coraniste aux questions du rite, notamment sur les cas de la prière (*salât*), de l'aumône (*zakât*), du jeûne (*sawm*), et du pèlerinage (*hajj*), dont les modalités peuvent être déduites du Coran seulement sans référence à la Sunna. S'appuyant sur le Coran, il rappelle que « *Dieu a dit : "Nous n'avons rien négligé dans le Livre". Si leurs doctrines sont vraies, quelle négligence plus importante que d'abandonner le Coran pour leurs multiples prescriptions concernant la prière, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône etc.* »⁶⁹ Et, plus loin, « *le musulman doit donc exclusivement consulter le Livre de Dieu, de manière méticuleuse, détaillée et réfléchie, et en conclure l'ensemble des devoirs qu'il doit observer dans la religion et la vie terrestre quant aux croyances, adorations, mœurs et comportements* »⁷⁰. Dans la lignée des premiers Ahli-Qur'ân, et particulièrement Chakralawi et ses partisans⁷¹, Sidqî se concentre sur cet aspect en examinant les questions de la prière, du pèlerinage, de l'aumône légale, et de certaines peines contenues dans la Sunna qui ne font pas l'objet de prescriptions dans le Coran.

En ce qui concerne la prière, il appuie ses arguments concernant le nombre de prosternations sur les instructions données à propos du raccourcissement de la prière en cas de danger (*salât al-khawf*). À partir de l'exception, la règle est claire : si les musulmans sont tenus de raccourcir la prière à une seule prosternation en contexte de danger, c'est que le minimum requis est de deux prosternations en temps normal. Au-delà de ce requis de base, les croyants sont libres de faire le nombre de prosternations qu'ils veulent, l'ajout est d'ailleurs souhaitable, à condition de ne pas faire preuve d'excès de zèle. Les variations du nombre de prosternations observées par le Prophète lui-même en fonction des moments de la journée conforte également l'idée que toute prosternation additionnelle pratiquée par le Prophète est purement optionnelle, et peut être imitée par le croyant, sans pour autant constituer une obligation religieuse et légale.

⁶⁹ Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 516.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 524.

⁷¹ Le chef de file du Coranisme de Lahore, Chakralawi, a ainsi consacré un ouvrage intitulé *Burhân al-furqân 'alâ salât al-Qur'ân* aux détails de la prière rituelle (*salât*), déduisant l'obligation de cinq prières quotidiennes à partir de versets coraniques. De même, si tout ce qui est essentiel, au sens de nécessaire, à la religion peut être dérivé du Coran, il s'agit également de rejeter nombre de pratiques superflues auxquelles on ne trouve aucune justification coranique. Chakralawi a par exemple considéré que l'appel à la prière (*adhân*) était un ajout sans fondement dans le Coran. Voir : Daniel W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, *op. cit.*, p. 45.

Pour l'aumône légale, la *zakât*, le raisonnement est similaire : par une analyse attentive des montants respectifs exigés dans la Sunna pour l'aumône en fonction des biens possédés par les nantis, puisque c'est à eux que s'adresse l'obligation, Sidqî estime que le Coran n'a pas établi de montant définitif précisément car celui-ci est conçu pour être flexible. Des changements de circonstances, sociales, historiques ou géographiques, exigeront alors des changements du montant de l'aumône légale : « *Ce que dit la Sunna aux Arabes à cette époque ne vaut pas pour toutes les nations en tout temps, et c'est pour cette raison qu'il n'en est rien mentionné dans le Coran, car c'est le seul livre que le Prophète a ordonné à ses Compagnons de transmettre à l'humanité entière* »⁷². Pour ce qui est du jeûne et du pèlerinage, Sidqî estime également que les prescriptions coraniques suffisent, et appelle notamment, pour le pèlerinage, à abandonner les pratiques qui ne figurent pas dans le Livre, assimilées à des élucubrations associationnistes qui portent atteinte à l'islam, notamment le fait d'embrasser la Pierre noire ou de boire l'eau de la source *Zamzam* réputée miraculeuse.

L'argumentation de Sidqî conduit, à terme, à réfuter les prescriptions qui sont contenues dans la Sunna et dont le Coran ne fait pas mention, principalement l'exécution de l'apostat et la lapidation de l'adultère. Il rapporte de la sorte les peines d'apostasie qui ont été pratiquées dans l'histoire de l'islam aux circonstances particulières des débuts de cette religion, tourmentée par ses ennemis qui feignaient la conversion puis la quittaient par la suite. Cependant, ces circonstances particulières étant révolues, la peine doit l'être de même, d'autant que le Coran ne l'a point établie. En ce qui concerne le châtement de l'adultère, la lapidation est proscrite puisque le Coran prescrit le fouet, la peine étant, en dernier recours, laissée à l'appréciation des juges.

De ce point de vue, les thèses de Sidqî résonnent particulièrement dans le contexte contemporain, où les *hadîth-s* sont parfois prétextes aux lectures les plus radicales voire violentes de l'islam⁷³. La mise en vigueur de châtements corporels, sur le modèle des prescriptions rapportées par les *hadîth-s* du Prophète ou de ses Compagnons, est ainsi devenue le fer de lance idéologique de mouvances islamistes ou fondamentalistes se réclamant

⁷² Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 521.

⁷³ Les exemples qui font l'actualité ces dernières années sont légion : l'initiative du sultan de Brunei en 2014 d'instaurer les *hudûd* dans le droit pénal de son pays a provoqué de vives réactions à l'international, tandis que les exactions commises par l'organisation de l'État islamique au nom de l'application des décrets de Dieu ont cristallisé la visibilité polémique dont fait l'objet l'Islam à l'extérieur de son espace religieux et culturel.

d'une authenticité et d'une piété religieuse inaltérée⁷⁴. La théorie coraniste permet sur ce point, et en dehors de toute considération idéologique, de souligner le rapport proprement réflexif qui doit présider à l'herméneutique des textes religieux : la contextualisation des jugements contenus dans le Coran, que Sidqî appelle de ses vœux, fait ainsi écho à une tradition légale islamique qui prend en compte, depuis sa période classique, cette exigence de discernement. Rappelons dans ce sens que l'écrasante majorité des juristes de la fin du Moyen Âge et de l'époque contemporaine, sunnites et chiites, se réfèrent largement à une maxime juridique qui enjoint aux juges d'éviter d'imposer des sanctions pénales imprescriptibles en cas de doute ou d'ambiguïté (*idra'û al-hudûd bi l-shubahât*). Cette maxime s'inscrit dans le cadre des principes qui consacrent la nécessité d'interprétation des lois sacrées pour les domaines du droit où les peines sont d'une nature particulièrement sévère, comme dans le droit pénal. Dans cette perspective, la théorie juridique islamique considère que Dieu seul peut fixer des peines imprescriptibles, à vocation principalement dissuasive, pour les infractions les plus graves. La suprématie législative divine, qui restreint en retour les conditions d'applicabilité des châtiments corporels par les hommes, est ainsi érigée en principe canonique pour les questions relatives au droit pénal dans la pensée légale classique et moderne.

Dans un article consacré à l'évitement des *hudûd*⁷⁵ en cas de doute⁷⁶, **Intisar Rabb** montre notamment le ferme ancrage de cette maxime, à la fois comme canon central pour résoudre le doute juridique et comme *hadîth* prophétique, dans la jurisprudence pénale islamique classique. Les travaux de *fiqh* hanafites, chafrites, malékites et chiites imamites à partir du X^e siècle laissent en effet apparaître un usage constant de ce principe :

⁷⁴ Toutefois, dans les pays où ces peines sont toujours d'actualité, ces dernières restent plus souvent symboliques qu'effectives. Les États qui ont instauré ces peines dans leur code pénal moderne, soit le Pakistan (1979), l'Iran (1983 puis 1991), le Soudan (1983 puis 1991), l'Afghanistan (1976), la Mauritanie (1983), le Brunei (2014) ainsi que certaines provinces du Nigeria (2000), d'Indonésie (2014) et de Malaisie, appliquent peu l'amputation ou la lapidation. L'Iran prévoit également depuis 2013 la possibilité pour les juges de choisir des peines alternatives à la lapidation en cas d'adultère. Voir Nathalie Bernard-Maugiron, « Houdoud [Mots d'Islam] », *Orient XXI*, consulté en ligne le 20 juin 2021.

⁷⁵ Le terme *hudûd*, pluriel de *hadd*, signifie limite ou frontière. Dans le Coran, la notion renvoie dans un sens général aux lois de Dieu, et dans un sens plus restreint à certains actes répréhensibles. La particularité de ces transgressions est qu'elles sont considérées comme des violations des droits de Dieu (*huqûq Allâh*) par opposition aux droits des croyants (*huqûq al-'ibâd*) : les peines pour les *hudûd* sont alors fixées dans le Coran ou la Sunna, et sont considérées comme imprescriptibles, contrairement aux peines prévues pour les crimes contre les hommes, qui relèvent de l'avis discrétionnaire du juge. Parmi les crimes concernés par ces décrets divins, les savants incluent généralement l'adultère (*zinâ*) et la fausse accusation d'adultère (*qadhf*), la consommation d'alcool (*shurb al-khamr*), ou encore certaines formes de vol (*sarîqa*) et de pillage (*hirâba*). L'inclusion d'autres transgressions dans le giron des *hudûd* fait également l'objet de divergences entre les écoles, comme dans le cas de l'apostasie (*ridâ*).

⁷⁶ Intisar A. Rabb, « Islamic Legal Maxims as Substantive Canons of Construction: Hudûd Avoidance in Cases of Doubt », *Islamic Law and Society*, vol. 17, n° 1, 2010, pp. 63-125.

le juriste et théologien chafite **Abû Hâmid al-Ghazâlî** (m. 1111) fait par exemple mention de cette maxime qu'il présente comme *hadîth* prophétique lorsqu'il préconise l'évitement de la peine de lapidation pour le crime de fornication (*zinâ*) lorsque la validité juridique d'un mariage est douteuse, tandis que le malékite **Averroès (Ibn Rushd)** (m. 1198) recourt également à cette déclaration du Prophète pour prôner l'évitement de toutes les peines imprescriptibles en présence de tout doute ou ambiguïté sur la nature ou les circonstances de la transgression commise⁷⁷.

À l'époque moderne, alors que le concept des *hudûd* connaît une visibilité renforcée et que la réforme de l'islam est au centre des préoccupations, les controverses autour de la pertinence de ces peines sont fréquentes dans les débats internes au monde musulman. Au Pakistan par exemple, où la question de l'Ordonnance des *Hudûd* de 1979⁷⁸ a été débattue dans les cercles du savoir et du pouvoir, le penseur réformiste **Ghâmidî** plaide notamment pour une lecture critique de la tradition légale islamique et s'oppose aux traditionalistes sur la question de l'intégration de la lapidation dans le code pénal pakistanais⁷⁹. Le penseur invoque ainsi d'abord la hiérarchisation des sources textuelles en islam, qui suppose que la Sunna ne peut qu'expliquer ce qui est déjà mentionné dans le Coran et ne peut pas ajouter de règles supplémentaires. Ensuite, les contradictions internes à la littérature des *hadîth-s* citée par les juristes sur cette peine impose selon le penseur une lecture critique et distanciée de ces sources. Enfin, Ghâmidî montre que les peines de lapidation décidées par le Prophète correspondent à des dispositions extraordinaires, propres à son époque, en réponse à un contexte d'insécurité et de corruption (*harâba et fasâd fi l-ard*)⁸⁰.

D'autres penseurs ont, dans un contexte réformiste plus large, appelé à une reconsidération des concepts de la Loi religieuse et particulièrement des *hudûd* à l'époque contemporaine. En Égypte, **Jamal Al-Banna** (m. 2013) a notamment rappelé, dans un ouvrage appelant au renouvellement de la jurisprudence islamique⁸¹, la réticence du Prophète à appliquer ces peines, reflétée par la maxime juridique de l'évitement des *hudûd* en cas de doute. L'auteur relève ainsi le volume extrêmement restreint de versets consacrés

⁷⁷ Intisar A. Rabb, « Islamic Legal Maxims as Substantive Canons of Construction: Hudûd Avoidance in Cases of Doubt », *Islamic Law and Society*, vol. 17, n° 1, 2010, p. 104.

⁷⁸ Ordonnance sur la peine d'adultère ou de fornication (*zinâ*), sur les calomnies (*qadhif*), le vol et la consommation d'alcool, promue en 1979 dans le cadre du processus d'islamisation du code pénal pakistanais par le pouvoir militaire de Zia-ul-Haq (m. 1988). L'ordonnance prévoyait notamment la restauration des peines de fouet, amputation, ou lapidation pour les délits mentionnés.

⁷⁹ Sur la situation particulière du Pakistan et la pensée de Ghâmidî, voir Muhammad Khalid Masud, « Rethinking Shari'a : Javed Ahmad Ghâmidî on Hudûd », *Die Welt Des Islams*, vol. 47, n° 3/4, 2007, pp. 356-375.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 369-374.

⁸¹ Jamal Al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadîd*, vol. 1, Le Caire, Dâr al-fikr al-islâmî, 1996.

dans le Coran aux infractions de vol, adultère, ou actes de brigandage ; versets qui prévoient en outre parfois la possibilité du repentir. Il constate également l'absence de sanctions fixes pour la consommation d'alcool ou l'apostasie⁸². Le potentiel interprétatif et discrétionnaire de la loi religieuse en islam réside ainsi tant dans la hiérarchisation normative des textes qui énoncent certaines peines fixes que dans la nécessaire interprétation de ces textes (contextualisation de la peine d'apostasie, appel à la décision discrétionnaire du juge dans le cas des crimes majeurs). De cette manière, les démarches réformistes modernistes cherchent à démontrer que le rétablissement des peines religieuses imprescriptibles par des mouvances traditionnalistes, au nom d'un retour à un islam authentique, néglige en réalité une tradition qui tend par nature au discernement et à la retenue dans l'application des *hudúd*.

Dans une perspective de redéfinition de la Tradition prophétique comme une tradition vivante, qui renvoie les croyants à leur qualité « active » dans la perpétuation de l'esprit du Prophète, les Coranistes ont également insisté sur une approche rationnelle des obligations rituelles religieuses. Pour **Ahmad Din Amrītsari** notamment, le Prophète n'avait pas l'apanage d'une juste appréciation des versets coraniques, ni plus de connaissance des desseins divins que ce qui a été révélé à travers lui à tous les croyants. L'approche de la Révélation par le Prophète était basée sur la raison (*'aql*) et comme tout autre il était potentiellement capable de commettre des erreurs dans son interprétation⁸³.

Cette dernière idée laisse entrevoir une deuxième dimension du programme des adversaires des *hadīth-s* : la distinction ontologique entre le verbe divin et la voix (autant que la voie) du Prophète. Celle-ci se déploie autour de deux discussions théologiques centrales. La première, relative aux implications des notions de sacré et de Révélation en Islam, suppose de questionner la hiérarchie des sources religieuses canoniques. La seconde porte sur la mission prophétique dont les Coranistes entendent redéfinir les contours.

⁸² Mona Akouri souligne ainsi que dans la pensée de Jamal al-Banna, « à côté des milliers de versets relatifs à la piété (*taqwá*), au pardon (*istighfár*), au repentir (*tawba*), le nombre excessivement restreint des préceptes pénaux proprement dits est le signe que le Coran privilégie la foi (*'aqīda*) par rapport à la Loi (*sharī'a*) ». Voir : Jamal al-Banna, « Vers une nouvelle jurisprudence islamique », compte-rendu et traduction par Mona Akouri, Égypte/Monde arabe, Deuxième série, n° 3, *La censure ou comment la contourner*, [En ligne], mis en ligne le 8 juillet 2008, p. 16.

⁸³ Ali Usman Qasmi, « The Amrītsarī version of Ahl-al-Qur'ān », *Journal of Islamic Studies*, vol. 20, n° 2 (mai 2009), pp. 180-181.

B. La hiérarchisation des sources sacrées

I. L'écriture des *hadîth-s* en débat

Sidqî entame sa critique de l'orthodoxie traditionniste en jugeant d'emblée la relation entre le Coran et la Sunna sur l'autel de la scripturalité. Ainsi rappelle-t-il qu'à la différence des *hadîth-s*, mis par écrit tardivement donc fatalement exposés aux éléments apocryphes, le Coran a bénéficié d'une transcription précoce qui garantit son infaillibilité : « *Il n'y a point de discorde parmi les musulmans sur le fait que le contenu du saint Coran est indiscutable, car il est transmis mot pour mot par le Prophète, sans ajout ni omission, et qu'il est transcrit de son temps et sur son ordre. Les hadîth-s du Prophète, au contraire, sont écrits à une période suffisamment distante de son époque pour qu'interviennent la falsification et la corruption* »⁸⁴. De cet écart temporel, difficulté d'ordre historique ou épistémologique, découlent alors des conclusions ontologiques sur la nature de la Révélation : « *Nous savons, à partir de là, que le Prophète ne voulut rien laisser à la communauté qui soit écrit, à part le saint Coran, que Dieu lui-même s'est chargé de protéger : « Nous avons délivré la parole et nous en sommes les protecteurs. Si donc il y avait autre chose de nécessaire à la religion que le Coran, le Prophète en aurait ordonné la transcription écrite, Dieu en aurait assuré la protection, et il n'aurait été permis à personne de le réciter en l'adaptant parfois à sa propre interprétation* »⁸⁵.

Cette question de la sacralité véhiculée par l'écriture n'est pas le fait de la critique moderne, orientaliste comme réformiste, ni une préoccupation externe aux cercles traditionnistes. Le thème surgit en fait au sein même de la Tradition : les collections canoniques de *hadîth-s* font ainsi mention à plusieurs reprises des ordres du Prophète interdisant à ses disciples de se prévaloir de son autorité pour écrire autre chose que le Coran, et ordonnant à ceux qui avaient consigné ses dires d'effacer ce qu'ils avaient écrit. Plusieurs traditions attribuées au Compagnon **Abû Sa'îd al-Khudrî** (m. 693) indiquent ainsi que le Prophète a interdit de conserver ses *hadîth-s* à l'écrit⁸⁶. Pour les Coranistes,

⁸⁴ Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 515.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Certaines versions sont assez proches dans la lettre, notamment celles d'Al-Dârimî (m. 869) et al Al-Tirmîdhî (m. 892) : Dans Al-Dârimî (n° 485) : « *Ils ont demandé au Prophète la permission d'écrire à son sujet, il leur a refusé* ». Dans Al-Tirmîdhî (n° 2665) : « *Nous avons demandé au Prophète la permission d'écrire à son sujet, il nous l'a refusée* ». Dans le *Sahîh* de Muslim (m. 875) (n° 3004) : « *Il nous est rapporté de Haddâb ibn Khâlid al-Azdî : Hammâm nous relate selon Zayd ibn Aslam, selon 'Atâ' ibn Yasâr selon Abû Sa'îd al-Khudrî que le Prophète a dit : « N'écrivez rien à mon propos, et que quiconque a écrit à mon propos, hormis le Coran, l'efface. » Cette première partie est également consignée à l'identique du point de vue du *matn* chez Al-Dârimî avec une légère variation au dernier échelon de l'*isnâd* (Haddâb ibn Khâlid al-Azdî chez Muslim, Yazîd ibn Hârûn chez Al-Dârimî). Chez Muslim, le *hadîth* se poursuit ensuite ainsi : « *Parlez en mon nom librement, mais quiconque profère des mensonges à mon propos volontairement se réserve une place en Enfer* ». Chez Abû Dâwud (m. 888) (n° 3648) : « *Il nous est rapporté par Ahmad ibn Yûnus : Shihâb nous a rapporté de Al-Hadhâ', selon Abû al-Mutawakkil al-Nâjî, selon Abû Sa'îd al-Khudrî : « Nous n'écrivions rien d'autre que la profession de foi (al-tashâhhud) et le Coran* ».*

l'absence d'intervention divine pour préserver les *hadîth-s* d'éventuelles falsifications, ou de consignations officielles de ces direx à l'époque des Compagnons, est incompatible avec la théorie classique selon laquelle la Sunna est une forme de Révélation (*wahy*) aux côtés du Coran. Selon le point de vue orthodoxe, en effet, développé par le juriste précédemment cité **Al-Shâfi'i** à partir de l'interprétation des versets coraniques⁸⁷ qui mentionnent « le Livre » (*kitâb*) et la « Sagesse » (*hikma*) et de traditions qui associent le terme « Coran » et son « corollaire », le Prophète n'est pas un simple agent chargé de transmettre la parole divine à la lettre, mais il détient seul la capacité d'enseigner le Livre, c'est-à-dire d'ouvrir aux hommes l'accès à sa connaissance et à sa sagesse. La distinction entre *kitâb* et *hikma* mentionnée dans le Coran doit donc nécessairement renvoyer à une seule et même Révélation qui s'exprime en deux formes distinctes : une Révélation récitée, *wahy matlû*, contenue dans le Livre, et une Révélation non-récitée, *wahy ghayr matlû*, qui renvoie à l'exemple du Prophète conservé dans la Sunna. À l'inverse, pour Sidqî et pour les Coranistes en général, le fait que le Prophète ou ses Compagnons n'aient pas conservé les *hadîth-s* par écrit implique que la Sunna ne devrait pas être considérée comme une partie essentielle de la religion, et que la différence entre *kitâb* et *hikma* n'est pas qu'une variation de forme mais bien une distinction de substance. Cet argument constitue un leitmotiv de la doctrine coraniste, que l'on retrouve notamment chez **Amristari** : « Dieu n'a jamais promis de préserver les *hadîth-s*, et ils n'ont pas non plus été divinement préservés en pratique [des fabrications] [...]. Ils n'ont pas été transcrits par le Prophète ou des Compagnons. Cependant, pour le Coran, Dieu lui-même a promis de le préserver, et ses copies écrites par les compagnons sont encore disponibles aujourd'hui »⁸⁹.

Les points de vue classique et coraniste s'affrontent donc sur deux conceptions divergentes de deux questions théologiques fondamentales : d'une part l'autorité égale ou asymétrique du Verbe divin et de la parole du Prophète, et d'autre part la nature, double ou unique, de la Révélation. La centralité que Sidqî et les critiques indiens des *hadîth-s* accordent à la question de l'écriture des traditions oppose de fait deux scripturalismes qui ne peuvent coexister, ceux du Coran et de la Tradition, et montre à quel point, de ce côté du débat, la notion de Révélation est exclusive à celle du « Livre ».

⁸⁷ Dans les versets 16 : 125 ; 17 : 39 ; 31 : 12 ; 33 : 34 ; 38 : 20 ; 43 : 53 ; 54 : 5 ; 62 : 2.

⁸⁸ Notamment le hadîth : « J'ai apporté le Livre et son corollaire (*mithlih*) avec lui » consigné notamment par Ibn Hanbal (m. 855) (n° 17174), Al-Dârimî (n° 606), Ibn Maja (n° 12), Abû Dâwud (n° 4604), Al-Tirmidhî (n° 2664).

⁸⁹ D'après la traduction anglaise de Ali Usman Qasmi, voir : Ali Usman Qasmi, « The Amrîtsarî version of Ahl-al-Qur'ân », *op. cit.*, p. 182.

2. Imiter le Prophète ou obéir à Dieu : de quoi la Sunna est-elle le nom ?

Le contraste décisif entre le Livre écrit et la Sunna longtemps transmise oralement génère de nouvelles interrogations : dans quelle mesure s'entend dès lors l'injonction coranique d'obéissance au Prophète ? Celle-ci est-elle d'ordre théologique, légal, ou moral ? Est-elle due de tout temps et en tout lieu, dans toutes les sphères du croire et de l'agir humain ? Elle n'est en tout cas pas mise en question par Sidqî sur le fond : l'obéissance au Prophète ne fait point chez lui débat. Mais, si la Révélation est indissociable du Livre, la question de l'obéissance due au Prophète se pose, selon les Coranistes, en des termes précis : « *Le Prophète nous impose-t-il des choses que le Coran n'impose pas ?* »⁹⁰. Ce questionnement ontologique sur la nature des normes religieuses, discuté par la théologie autour du concept de Révélation, trouve aussi son expression dans le champ légal, à travers la hiérarchie des normes issues de la Tradition. Pour les Coranistes, une réflexion sur le rapport orthodoxe au modèle prophétique s'impose de fait. Sidqî s'interroge alors : « *Qu'en est-il de tous les tenants de courants qui ont distingué entre ce qui relève de l'ordre de Dieu et celui du Prophète, ou entre le devoir et la Sunna, et entre l'obligatoire et le proscrié ? N'est-ce pas là un aveu de leur part de la différence immense entre le Livre et la Sunna ?* ». De ce point de vue, la différenciation entre les traditions opérée par les savants qui se réclament de la Sunna est elle-même un aveu de l'écart ontologique entre les commandements coraniques et les normes dérivées de la Sunna. Dans la Tradition au reste, des *hadîth*-s prêtent au Prophète des déclarations dans ce sens. Sidqî rappelle ainsi que « *Certains compagnons du Prophète, que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui, lui ont demandé : « Faut-il faire les ablutions après vomissement ? »*. Ce à quoi le Prophète a répondu : « *Si c'était une obligation, vous l'auriez trouvée dans le Livre de Dieu* »⁹¹. De la sorte, Sidqî, dans la lignée des Coranistes indiens, entend faire la démonstration par la Tradition elle-même de sa propre vacuité. Il ajoute ainsi : « *La religion de Dieu est simple, et accessible ; l'imitation y est proscriée. Si l'application des hadîth était obligatoire, tout croyant devrait laisser de côté toute occupation pour passer de longues nuits à consulter les volumes imposants d'ouvrages de hadîth, afin de distinguer, pour chacun, le faible (da'îf), l'authentique (sahîh) et le forgé (mawdû'), le bon (hasan), le suspendu (mu'allaq) et l'élevé (marfû'), l'abrogeant (nâsikh) et l'abrogé (mansûkh). Est-il concevable que je sois, par Ses commandements, tenu à l'impossible ?* »⁹².

⁹⁰ Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 517.

⁹¹ Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 510.

⁹² *Ibid.*, p. 516.

Si les Coranistes suggèrent d'abandonner la Sunna car « l'islam, c'est le Coran seulement », il faut néanmoins souligner que pour d'autres courants réformistes critiques, ces contradictions relèvent davantage des dérives caractéristiques de l'orthodoxie traditionniste que d'une absence de légitimité inhérente à la Sunna. La querelle de l'autorité de la Tradition, disputée par les théologiens et les juristes, se joue de ce point de vue également sur le terrain de la sémantique. Pour remporter la bataille du sens, certains penseurs réformistes ont alors insisté sur une confusion entretenue entre l'acceptation répandue de la Sunna comme le modèle ou l'exemple normatif incluant l'ensemble des dires et actes du Prophète, et le sens originel du terme, qui renvoie uniquement à la pratique de Muhammad. L'approche de **Rachid Rida** à l'égard de la Sunna qui se dessine à travers ses textes publiés dans *Al-Manâr* va dans ce sens. En opérant une distinction sémantique entre le concept de Sunna et celui de *hadîth*, il considère que les *hadîth*-s du Prophète qui font partie de la Sunna sont restreints à ceux qui relèvent de la pratique. Il ajoute que ces dernières traditions sont plus sûres que les paroles transmises, qui peuvent être interprétées de façon erronée : « *En ce qui concerne sa Sunna, si cela voulait dire ses paroles, il y aurait autant, voire plus, d'hésitations à son sujet que pour le Coran, surtout que le Coran est plus clair, ayant été transmis à la lettre, tandis que le hadîth a largement été transmis selon le sens. Donc la Sunna ne signifie que la pratique, et le modèle hérité du Prophète par la pratique, or la pratique n'est pas sujette au doute* »⁹³. Selon Rida, c'est bien là le sens linguistique originel du terme, et c'est aussi le sens dans lequel les Compagnons l'entendaient dans les textes bien-attestés (*mutawâtir*) qui leurs sont attribués. Il récuse ainsi la pertinence de la distinction classique des savants entre Sunna de parole (*Sunna qawliya*) et Sunna d'action (*Sunna fi'liya*), puisque la Sunna ne peut renvoyer, dans la langue comme dans l'usage des premières générations de musulmans, qu'à l'émulation d'une pratique. De ce point de vue, la Sunna, telle que les savants traditionnistes l'ont comprise, n'est pas un concept creux, mais un concept *trop plein* : le sens originel du terme y est noyé dans une profusion de traditions orales qui ne relèvent en rien de l'exemple prophétique authentique. De la sorte, ce n'est pas l'imitation du Prophète qui est récusée, mais la forme qu'elle prend dans l'orthodoxie traditionniste classique.

Cette dimension est également exprimée par Sidqî à travers son insistance sur le caractère facultatif des prescriptions contenues dans la Tradition, par opposition aux devoirs mentionnés dans le Coran. Dans le *fiqh*, le terme Sunna est, par opposition à l'obligatoire (*wâjib*), un synonyme du

⁹³ Rachid Rida, « Nahî al-Sahâba wa rajbatuhum 'an al-riwâya » dans *Al-Manâr*, n° 10, 1907, p. 853.

« recommandé » ou « préférable » (*mandûb*), catégorie qui comprend par exemple le cas des prières surérogatoires. Sidqî reprend cette distinction à son compte et l'étend à l'ensemble des prescriptions de la Sunna qui ne figurent pas dans le Coran : « *En ce qui concerne la Sunna, ce qui y est ajouté par rapport au Livre peut être appliqué si nous le souhaitons, ou abandonné. Ce qu'elle contient comme sagesses nombreuses, nous les acceptons sans réserve, comme n'importe autre sagesse de n'importe quelle autre source.* » ; ou encore : « *Celui qui sait que son devoir est de deux prosternations au moins et qui en exécute quatre par imitation du Prophète, nous l'en remercions, Dieu et son Prophète l'en remercient, et Dieu le comble de ses bienfaits* »⁹⁴. De cette manière, Sidqî tente de répondre à l'aporie apparente de sa thèse, balancée entre l'injonction de soumission ou d'obéissance au Prophète, et la conviction que cette dernière n'a de sens que dans les limites du Coran, donc, pourrait-on dire, n'a pas de sens propre. Sidqî souligne implicitement une différence entre imitation du Prophète et obéissance à Dieu : il faut ici désunir ces deux concepts que le traditionnisme a tendance à rendre insécables. L'obéissance due « au Prophète comme à Dieu » s'entend dans la limite des injonctions coraniques, et non pas à travers l'idéal prophétique des traditionnistes qui est par définition représenté, et jamais réellement imité, par des croyants qui ne communiquent fatalement plus de manière immédiate avec leur modèle. Autrement dit, s'il est bien encore question de la Tradition prophétique, l'« imitation » exigée de son modèle ne peut être résumée à une copie conforme mais doit s'entendre comme une représentation féconde ou une imitation créatrice. Ce principe dynamique par lequel l'exemple prophétique se perpétue trouve son terme dans l'esprit actif du croyant, appelé à aborder la Révélation coranique « *de manière méticuleuse, détaillée et réfléchie* »⁹⁵, contrairement à l'attitude passive des « *imitateurs* » des doctrines du *fiqh* dans laquelle « *quiconque tentait d'utiliser sa raison en religion était alors accusé d'impiété* »⁹⁶.

C'est, finalement, l'éthique traditionniste vue par les Coranistes qui est récusée selon trois griefs principaux : d'abord, tout en confisquant le concept d'authenticité des lois religieuses, elle érige en obligations des éléments qui relèvent du superflu, alors même que l'éthique prophétique conforme au Coran prône la juste-mesure comme valeur cardinale. Sidqî s'attaque notamment aux « excessifs » : « *La finalité de tout cela, c'est que l'excès de zèle en religion est néfaste. Il en est ainsi en toute chose ("Dieu n'aime pas les excessifs")* »⁹⁷. Cet argument fait écho au constat de **Jamal al-Banna**,

⁹⁴ Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 520.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 524.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 512.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 518.

qui, faisant état des forgeries multiples dans les Traditions prophétiques, estime qu'« *il ne fait aucun doute que c'était une grande erreur, si ce n'est une trahison majeure, car ni Dieu ni le Prophète n'attendaient rien de plus des hommes que ce qu'ils ont demandé par ordre authentique et explicite. Tout ajout conduisait à une conséquence néfaste, car tout ce qui dépasse ses limites se mue en son contraire, et rien ne ressemble plus à l'insuffisance que l'excès* »⁹⁸. En somme pour les Coranistes et les critiques des *hadīth*-s en général, dans la crainte de négliger tout commandement divin qui meut la logique traditionniste, le trop est l'ennemi toujours vainqueur du bien.

Ensuite, en demandant, en toutes circonstances, l'obéissance au Prophète comme à Dieu, le point de vue traditionniste et l'éthique dont il est porteur transfèrent la sacralité des commandements divins à la personne humaine du Prophète, et ce faisant, rendent possible, comme par contamination de la valeur d'autorité attachée au sacré, toutes les dérives dogmatiques. Sidqī s'interroge ainsi : « *Si cela est vrai, ceux qui gouvernent peuvent-ils donc nous imposer sept prières au lieu de cinq, ou le jeûne de deux mois au lieu d'un, sachant que nous leur devons obéissance comme au Prophète ?* »⁹⁹. Encore une fois, le même argument résonne chez Al-Banna, qui estime que les dérives dogmatiques peuvent également s'exprimer par des dérives despotiques : selon lui, les souverains ont compris que « *l'adoration de Dieu par les foules de la manière dont l'ont inventée les forgers [de hadīth-s] et l'ont acceptée les traditionnistes (muhaddithūn) peut ouvrir la voie à l'adoration des dirigeants, après que les foules ont perdu leur capacité de pensée, et que les ont dominées le suivisme, l'imitation [...].* »¹⁰⁰.

Enfin, l'éthique traditionniste est rapportée par les Coranistes à une approche « passive » des sources scripturaires, porteuse en germe du suivisme qui réduit toute pensée religieuse à l'imitation stérile des autorités préexistantes. Sidqī déplore ainsi qu'à la faveur de la multiplication des récits attribués au Prophète, et des courants interprétatifs du *fiqh*, « *il devint impossible que l'homme applique sa religion sans en imiter d'autres qui ont épuisé leur vie à l'élaboration de principes personnels. L'imitation devint donc le plus important des devoirs pour les musulmans, alors même qu'elle fut l'un des ennemis les plus farouches du saint Coran* »¹⁰¹.

C'est donc en appelant à une redéfinition contemporaine de la Sunna que les Coranistes, et plus généralement les critiques modernes des *hadīth*-s, concilient l'injonction coranique d'obéissance au Prophète,

⁹⁸ Jamal al-Banna, *Al-Sunna wa dawruha fi-l-fiqh al-jadīd*, Le Caire, Dār al-fikr al-islāmi, 1997, p. 110.

⁹⁹ Sidqī, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 517.

¹⁰⁰ Jamal al-Banna, *Al-Sunna wa dawruha fi-l-fiqh al-jadīd*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁰¹ Sidqī, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 512.

sans accepter l'autorité générale des traditions. Le Coran représente de ce point de vue les principes islamiques fondamentaux immuables et la Sunna l'application pratique et circonstanciée temporellement de ces principes. Sidqî y participe en désignant la Sunna comme « une source de sagesse au même titre qu'une autre », au sens de circonstanciée ou provisoire, dans la mesure où la sagesse humaine s'incarne historiquement tandis que la loi divine transcende¹⁰². Elle constitue l'interprétation prophétique des injonctions coraniques à l'usage exclusif des croyants de sa génération, et ne dispose à ce titre d'aucun caractère obligatoire pour les générations suivantes. Sidqî étend même cette idée aux traditions bien-attestées (dits « authentiques », *saḥīḥ*) : « *Il ne fait aucun doute, dit-il, que ces deux sujets [la salât et la zakât] nous soient parvenus du Prophète par transmission multiple (mas'alatân mutawâtiratân)* ». Cependant, une tradition prouvée authentique du point de vue de la doctrine sunnite classique n'implique pas pour autant qu'elle dispose d'une valeur légale contraignante pour tous les croyants : « *Peut-être que les actes du Prophète le contraignaient personnellement, ou qu'ils constituaient l'application des préceptes du Coran conformément à l'état de la nation arabe, alors que d'autres nations peuvent déduire du Livre ce qui correspond à leur situation et à leurs affaires* »¹⁰³.

La remise en question de la théorie classique de l'autorité prophétique, exempte d'erreurs, contraignante universellement et immuable, s'est également exprimée dans la formulation de distinctions relatives aux fonctions humaines ou prophétiques incarnées par Muhammad. Autrement dit, dans le *hadīth*, pris au sens propre de « dire » du Prophète, résonnent deux voix qui ne se confondent pas : la vox humaine qui commence et s'achève, et le verbum divin qui demeure¹⁰⁴.

Jayrajpûrî et **Parwez** ont, de la sorte, distingué dans l'activité prophétique les fonctions de *rasûl* et d'*âmîr*¹⁰⁵. L'exemple prophétique doit être à ce titre abordé selon trois lectures distinctes : la première, qui concerne la fonction de messenger de Dieu (*rasûl*), est contenue dans le Coran, exempte d'erreurs et universellement contraignante. La deuxième, relative à sa fonction d'*âmîr*, s'adresse aux contemporains du Prophète et se voit dotée d'une autorité circonstanciée à son époque. La troisième, qui reflète les décisions ou habitudes personnelles du Prophète, n'est contraignante ni pour ses contemporains ni pour les générations suivantes.

¹⁰² Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 522.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Distinction empruntée pour notre propos à P. Ricœur, dans sa lecture de la théorie du temps chez saint Augustin. Voir : Paul Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983, tome I, p. 44.

¹⁰⁵ Daniel W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, *op. cit.* pp. 68-69.

D'autres penseurs se sont concentrés sur la distinction, dans le modèle du Prophète, entre le *nabî*, qui renvoie au Prophète historique, et le *rasûl*, qui renvoie au messager divin métahistorique. Dans une critique acerbe de la doctrine chafite de la double Révélation, **Mohammed Shahrour** relève ainsi la confusion, répandue mais non moins abusive, entre les rôles de *nubûwwa* et de *risâla*, qui implique, en vertu du concept d'infaillibilité consubstantielle des Prophètes (*al-'isma al-takwiyynia li-l-anbiâ'*), que les croyants doivent imiter tout ce qui vient du Prophète, qu'il s'agisse de contenus révélés (le Coran) et ou de ce qui relève des rites, pratiques, comportements quotidiens¹⁰⁶. Shahrour distingue ainsi les éléments de l'exemple prophétique qui doivent faire l'objet d'une « obéissance continue » (*al-tâ'a l-muttasila*) et ceux qui relèvent de « l'obéissance discontinue »¹⁰⁷. Dans le premier cas, la voix prophétique et la voix divine se confondent, au même titre que l'obéissance due en tout temps et toute circonstance. Elle concerne les *hudûd*, soit les peines légales prescrites dans le Coran, les rites (*'ibâdât*) et l'éthique (*akhlâq*) tels qu'énoncés dans le Coran. Dans le second cas, l'obéissance due au Prophète se distingue de l'obéissance à Dieu. Elle concerne la vie privée du Prophète, ses fonctions de chef militaire, de chef d'État, sa façon de se nourrir et se vêtir. Ces traditions doivent être abordées de façon contemporaine, en substance et non dans la forme : « ce qui sied à notre époque peut être gardé, le reste peut être écarté ». Les interdits ou permissions prophétiques qui ne figurent pas dans le Livre sont des commandements circonstanciels qui n'ont pas de lien avec les limites de dieu (*hudûd Allâh*). Il en va ainsi par exemple de l'interdiction des images (*al-taswîr*), de la musique, du dessin, de l'accès aux femmes aux responsabilités politiques¹⁰⁸.

Soulignons, enfin, que ces arguments résonnent également dans la lecture du théologien juriste d'Al-Azhar **Ali Abderraziq** (1888-1986) de la dimension politique attachée traditionnellement à l'autorité prophétique : dans son essai fondateur au fort écho polémique, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, paru en 1925, Abderraziq s'en rapporte à la référence au Coran¹⁰⁹ qui souligne que le Prophète a pour mission de transmettre aux hommes le message divin et que sa mission se limite à cette œuvre, pour se prononcer en faveur de l'adoption par les États musulmans du système politique qui leur sied parmi les expériences nationales mises à leur disposition dans l'histoire universelle. Le savant de la conservatrice université d'Al-Azhar

¹⁰⁶ Muhammad Shahrour, *Al-Sunna al-rasûliyya wa-l-Sunna al-nabawiyya*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 2012, p. 55.

¹⁰⁷ Muhammad Shahrour, *Al-kitâb wa-l-Qur'ân. Qirâ'â mu'âsira*, Damas, Al-Ahâlî, pp. 549-554.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 554.

¹⁰⁹ Coran 6 : 106-107 ; 10 : 99-100.

rejette par là-même le caractère obligatoire et définitif, car hérité du Prophète, du modèle califal. En aucun cas, le Prophète n'est « un roi en ce monde », et ne doit imposer ce qu'il a été chargé de transmettre, ni obliger les hommes à s'y plier. Il n'est, en somme, aucunement le garant responsable des affaires temporelles des générations de croyants suivantes¹¹⁰.

Les arguments présentés à ce niveau de l'analyse permettent ainsi d'aborder la dimension ontologique de la réflexion coraniste sur la notion de sacré. L'infailibilité, attachée au Coran seulement, rapporte de fait la Sunna à sa dimension humaine, débarrassée de sa valeur théologico-légale et reçue comme une littérature à vocation éthique ou morale. Il s'agit alors pour les Coranistes de mettre en équation sur l'autel de l'examen historique critique la prétention à la scientificité que les partisans des *hadîth-s* revendiquent dans les cercles du savoir islamique.

III. La critique épistémologique de la science des *hadîth-s*

A. Entre continuité et authenticité du témoignage : critique de la doctrine traditionnelle de l'*isnâd*

I. La théorie de l'authenticité des *hadîth-s* face aux traditions défailtantes

La critique de la Sunna passe, pour les réformistes modernes et pour les tenants de la doctrine coraniste en particulier, par la déconstruction des procédés épistémologiques critiques mis en place par les savants des *hadîth-s* (*muhaddithûn*) pour garantir la fiabilité et l'authenticité des traditions attribuées au Prophète, du point de vue de la chaîne des transmetteurs (*isnâd*) comme du contenu (*matn*). Il convient de rappeler que l'examen de l'*isnâd* a pour but d'authentifier les *hadîth-s* fiables et d'éliminer les traditions apocryphes, en distinguant d'une part les *hadîth-s* dont la chaîne de transmission est continue (*muttasil*) et multiple (*mutawâtir*) de ceux dont la chaîne de transmission est défailtante (*da'îf*) ou insuffisamment attestée (*hadîth ahâd*). D'autre part, il s'agit de désigner les transmetteurs dignes de confiance, admis dans le giron des *ahl al-sunna* et dont les *hadîth-s* doivent être conservés, et les transmetteurs coupables de mensonges ou

¹¹⁰ Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, traduction et introduction de Abdou Filali Ansary, Paris, La découverte, 1994, p. 124.

de forgeries, qui sont qualifiés de *ahl al-bid'a*¹¹¹, et dont les traditions doivent être rejetées¹¹². La taxinomie classique des *isnâd-s* prévoit également des catégories intermédiaires, du côté des transmetteurs comme de la chaîne de transmission, dont les degrés de fiabilité sont débattus entre les savants. L'éventualité qu'il existe des traditions défailtantes dans le corpus des *hadîth-s* n'est donc pas une problématique qui résulte de l'examen historique critique moderne, mais une préoccupation bien prise en charge par la doctrine classique de l'authenticité, comme le souligne Sidqî : « *Les exégètes ont étudié le hadîth, et y ont découvert des divergences* »¹¹³. En effet, même les partisans les plus fervents des *hadîth-s* conviennent de la possibilité de remettre en question certaines traditions particulières, tout en conservant l'autorité générale de la Sunna en tant que source de connaissance religieuse¹¹⁴. Les traditions défailtantes tiennent en outre une place cruciale dans les travaux relatifs à la science des *hadîth-s* (*ilm al-hadîth*), qui, tout en les excluant en principe du giron de la Sunna, participent en retour à leur diffusion¹¹⁵. Les failles d'authentification possibles des traditions y sont

¹¹¹ Ceux qui propagent la *bid'a*, ou l'innovation blâmable. De nombreuses tendances religieuses opposées se sont accusées mutuellement de *bid'a* au cours de l'histoire. L'innovation blâmable peut être de différentes natures : dans le cas de la transmission des *hadîth-s*, la forme la plus répréhensible d'innovation intervient lorsqu'un narrateur renie un principe fondamental de la religion, par exemple l'un des cinq piliers de la foi, ou l'un des attributs de Dieu explicitement mentionné dans le Coran. Dans ce cas, la *bid'a* est synonyme de *kufir* (hérésie). De moindre gravité, une deuxième forme de *bid'a* peut qualifier l'acte d'un individu qui ment pour promouvoir une doctrine particulière et convaincre ses coreligionnaires d'y adhérer.

¹¹² D'après la définition de la science des transmetteurs (*ilm al-rijâl*) proposée dans Al-Sayyid Ali Hussein Matar al-Hashimi, *Buhûth fî naqd riwayât al-hadîth*, Qom, Manshûrat Nâzhirîn, 2008, pp. 41-42.

¹¹³ Sidqî, « L'Islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 516.

¹¹⁴ Nous pouvons mentionner à cet égard l'avertissement précoce d'Abû Yûsuf (m. 795), renommé *Qâdi* et disciple d'Abû Hanîfa, contre l'usage inconsidéré des *hadîth-s* : « le récit se multiplie tant qu'il en ressort des éléments qui sont inconnus, que ce soit en général ou par les juristes spécialisés (*ahl al-fiqh*), et qui ne sont pas non plus conformes ni au Coran ni à la Sunna. Gare aux *hadîth-s* solitaires (*shâdh al-hadîth*), restez fidèles aux *hadîth-s* admis collectivement (*mâ'alayhi al-jamâ'a min al-hadîth*), bien connus des juristes, et conformes au Coran et à la Sunna ». Il ajoute : « ce qui contredit le Coran ne provient pas du Prophète, même si un récit en fait état ». Voir : Abû Yûsuf, *Al-radd 'ala siyar al-Awzâ'*, éd. Abu al-Wafa' al-Afghani, Hyderabad, Lajnat hiyâ' al-ma'ârif al-nu'mâniya, p. 31. Dans les rangs traditionnalistes, la vigilance envers les sources traditionnelles est aussi proclamée, notamment par Ibn Taymiyya (m. 1328), selon lequel « seul un ignorant ou un despote » peut nier que certains des *Ahl al-Hadîth* « prennent comme preuves des *hadîth-s* forgés (*ahadîth mawdû'a*) ou encore des précédents factices (*athar muftâ'ala*) et des récits inauthentiques sur des questions relatives aux fondements du droit (*usûl*) et aux branches du droit (*furû*). Ils citent du Coran et des *hadîth-s* des choses dont ils ne saisissent pas le sens, qu'ils ont probablement interprétées de façon biaisée et mal authentifiées ». À partir de ce socle mêlant traditions faibles et logique défailtante, ces faussaires de la vérité, consciemment ou non, « portent l'anathème, égarent, dévoient (*yubaddi'ûn*), abêtissent, des groupes entiers parmi l'élite de la communauté (*aqwâm min a'yân al-umma*) ». Voir : Ibn Taymiyya, *Al-instisar li-ahl al-athâr* (publié sous le nom *Naqd al-mantiq*), éd. Abderrahman Ibn Husein Fayyid, Djeddah, Majma' al-fiqh al-islâmî, pp. 37-38.

¹¹⁵ Certaines compilations de *hadîth-s* contiennent de fait des traditions faibles, en les mentionnant comme telles (les *Sunnan* d'Al-Tirmîdhî (m. 910) ou d'Ibn Mâjah (m. 887) par exemple) ou se donnent explicitement pour objet de les rassembler, comme le recueil de *hadîth-s* apocryphes, *Kitâb al-mawdû'ât*, du traditionniste hanbalite Ibn al-Jawzî (m. 1201). De la même façon, la littérature biographique sur les Autorités indique régulièrement les transmetteurs jugés faillibles. Certains auteurs les citent ainsi au sein d'ouvrages consacrés plus largement aux règles des transmetteurs, tandis que d'autres rassemblent exclusivement les informations concernant des transmetteurs réputés pour leurs erreurs, omissions, ou forgeries intentionnelles. Le théologien et expert des *hadîth-s* hanbalite Ibn Manda (m. 1005) par exemple, dresse, dans ses *Conditions des imâms* (*Shurûh al-a'imma*), une liste des transmetteurs connus pour forger des contenus et des *isnâd-s*, tandis que Shams al-Dîn al-Dhahabî (m. 1348), biographe traditionniste, leur consacre un ouvrage spécifique, le *Diwân al-du'afâ' wa-l-matrûkîn*.

généralement rapportées aux processus de transmission défectueux en dépit des règles strictes mises en place par les grands compilateurs pour trier les *hadīth*-s. Pour certains critiques classiques des Ahl al-Hadīth, cet état de fait tient au passage d'un âge d'or des *muhaddithūn*, les Anciens (*mutaqaddimūn*), atteint avec les œuvres d'Al-Bukhârî et Muslim, au déclin des spécialistes tardifs (*muta'akhhirūn*)¹¹⁶. Cette dévaluation ne touche cependant pas, dans la théorie classique de l'authenticité, les compilations canoniques qui incarnent en principe l'acmé du savoir traditionnel autour duquel les spécialistes se retrouvent¹¹⁷. La source du biais transmissif qui menace la fiabilité des traditions prophétiques est donc déplacée hors des rouages du système d'authentification classique des premiers *muhaddithūn* vers les errances usuelles de leurs successeurs.

Mais, pour les négateurs des *hadīth*-s (*ankâr al-hadīth*), les faiblesses dans l'authentification des traditions atteignent même les compilations canoniques qui se veulent conformes aux conditions strictes d'authenticité (*sahīh*-s), et témoignent de l'insolubilité portée en germe par le projet traditionniste d'établir une science des *hadīth*-s qui aboutisse à une connaissance religieuse certaine, malgré les efforts remarquables des compilateurs qui y ont pris part. Pour Sidqî, comme pour les négateurs des *hadīth*-s en général, cela s'explique donc avant tout par l'éloignement temporel entre les *muhaddithūn* et l'époque du Prophète, de telle façon que la falsification, volontaire ou non, s'était tellement généralisée qu'il était devenu impossible de mettre en œuvre des critères objectifs et fiables d'identification des *hadīth*-s authentiques.

2. Critique du postulat épistémologique de la science des transmetteurs ('ilm al-rijâl)

Cependant, pour les critiques musulmans modernes de la doctrine classique de la Sunna, et au-delà des contraintes inhérentes à la source traditionnelle - testimoniale, de transmission orale, souvent apocryphe - qui conduit au rejet d'au moins une partie des *hadīth*-s, les outils censés constituer les critères infallibles d'une approche scientifique des traditions

¹¹⁶ Cette thèse est défendue notamment par Ibn al-Salâh al-Shahrazûrî (m. 1245), expert des *hadīth*-s d'obédience chafite, qui décrit l'effet de déclin et d'assouplissement des exigences régnant chez ses contemporains parmi les traditionnistes par rapport aux règles strictes que s'imposaient les précédents.

¹¹⁷ Comme le souligne Erik Dickinson : « Le mécanisme abstrait de la sagesse collective a remplacé la fiabilité des transmetteurs individuels comme garant de l'authenticité des *hadīth*-s. La popularité répandue de ces travaux rendait peu probable l'éventualité que quiconque puisse les altérer sans être décelé ». Erik Dickinson, « Ibn al-Salâh al-Shahrazûrî and the Isnâd », *op. cit.*, p. 488.

pêchent également, en interne, par les nombreux désaccords entre les savants des *hadîth-s* eux-mêmes. Ainsi Sidqî remarque-t-il que les exégètes se sont certes « assurés que la plupart [des *hadîth-s*] était inventée », cependant, « lorsque chacun d'entre eux voulut en déduire son propre courant, il s'est trouvé obligé de réfuter ce qui était admis chez un autre »¹¹⁸.

En effet, si, d'un point de vue épistémologique, la naissance de la science des *hadîth-s* est rattachée à l'examen de l'*isnâd* selon de minutieux critères de continuité de la chaîne de transmission et de probité individuelle des conteurs qui en sont les maillons¹¹⁹, aucun des éléments d'examen critique définis par les savants des *hadîth-s* ne semble à ce niveau fondamental réunir tous les courants de pensée. Les désaccords se sont ainsi exprimés sur toutes les disciplines sous-jacentes à cette science des *hadîth-s*, qu'il s'agisse d'une part de la typologie d'authentification des traditions en fonction de la continuité de leurs chaînes de transmission, ou d'autre part de la science critique des transmetteurs (*'ilm al-rijâl* ou *'ilm al-ruwwât*), comprenant les critères de confiance (*thiqa*) à accorder aux transmetteurs de *hadîth-s*, les modes de réception et de transmission des *hadîth-s* (*turûq al-tahammul wa-l-adâ*), l'identification de ces transmetteurs (*tamiyyiz al-ruwwât*) ou encore leur évaluation individuelle selon les critères précédents (*al-jarh wa-l-ta'dîl*)¹²⁰.

Pour Sidqî et les adversaires modernes de l'autorité de la Sunna en général, ces divergences internes sont le signe d'une défaillance épistémologique profonde dans le système classique d'authentification des *hadîth-s*. La critique s'est donc portée sur l'un des fondements sur lesquels les *muhaddithûn* s'appuient pour établir l'authenticité d'un *hadîth* : la science des transmetteur (*'ilm al-rijâl*). Comme les précurseurs Coranistes du sous-

¹¹⁸ Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op.cit.*, p.516.

¹¹⁹ Ce principe fondamental est résumé par la maxime « sans l'*isnâd*, quiconque pourrait affirmer ce que bon lui semble » (*lawlâ al-isnâdu lâ qâla man shâ'a mâ shâ'a*), attribuée à 'Abd Allâh ibn al-Mubâarak (118/726-797) et citée dans Alfred Guillaume, *Traditions of Islam : An Introduction to the Study of Hadith Literature*, Oxford, 1924, p. 84.

¹²⁰ En ce qui concerne les notions de droiture morale (*'adâla*) et de maîtrise (*zhabt, itqân*) qui permettent de juger de la probité de chaque narrateur par exemple, les traditionnistes classiques ont proposé des approches divergentes. Outre les controverses sur les conditions de recevabilité attendues d'un témoignage maîtrisé, susceptibles de varier significativement selon les savants à tous les niveaux de la chaîne de transmission (les Compagnons du Prophète – *sahâba* ; la génération qui leur succède, dite des Suivants – *tabi'ûn* ; puis celle des Suivants des Suivants, etc.) le critère de la droiture morale personnelle des transmetteurs fait également l'objet de conceptions diverses, de telle sorte qu'un transmetteur considéré comme compétent (*zhâbit*), juste (*'adil*) ou digne de confiance dans l'une des approches peut être rejeté sur le même critère dans une autre. De la catégorie des « Partisans de la connaissance et de l'authenticité » (*ahl al-ma'rifa wa-l-sahih*), dont les *hadîth-s* sont considérés comme attestés, se distingue ainsi la catégorie incertaine des transmetteurs controversés qui ont été acceptés par certains des « *ahl al-ma'rifa* » et rejetés par d'autres. Dans son *Mustadrak*, Abû 'Abd Allâh al-Hâkim al-Naysâbûrî (m. 1014) estime ainsi qu'Al-Bukhârî (m. 870) a conservé les traditions de 434 transmetteurs que Muslim (m. 875) a rejetés, et à l'inverse, Muslim a jugé dignes de confiance 625 transmetteurs évincés par Al-Bukhârî.

continent indien **Sayyid Ahmad Khân** (m. 1898) et **Jayrajpûrî** (m. 1955)¹²¹, le théologien d'Al-Azhar **Mahmûd Abû Rayya** (m. 1970) estime ainsi que le critère d'un jugement sur le caractère moral d'une personne est bien trop subjectif pour constituer une preuve de l'authenticité d'une tradition religieuse. Malgré les efforts des *muhaddithûn*, la tâche est presque impossible : les preuves à ce sujet sont rares, des rapports contradictoires abondent, et il ne peut y avoir aucune assurance que toutes les informations pertinentes ont été regroupées. L'honnêteté et la malhonnêteté sont des qualités individuelles qui peuvent difficilement être établies par des observateurs qui n'ont, en outre, souvent pas connu les transmetteurs en question¹²².

Cela explique les sérieuses contradictions qui innervent la littérature biographique sur la probité des transmetteurs. Pour les Coranistes, cette littérature dans son foisonnement de détails est d'emblée suspecte, et contribue de fait à l'idolâtrie de récits potentiellement erronés au détriment de l'approche historique critique et de l'auto-réflexivité attendues d'une discipline qui prétend, dans le champ des connaissances religieuses, à la scientificité. Par exemple, l'un des critères pour établir la probité d'un transmetteur est sa propension générale à éviter de proférer des mensonges, ce qui doit prévenir, en ce qui concerne les traditions prophétiques, de la pratique que les savants des *hadîth-s* appellent « *al-kadhb 'ala l-rasûl* », soit le mensonge volontaire au nom du Prophète¹²³.

Or, des transmetteurs accusés de mensonge peuvent être jugés dignes de confiance dans une compilation et évincés dans une autre¹²⁴. La probité individuelle des transmetteurs peut également se mesurer selon leur orientation doctrinale ou politique, critère qui divise ainsi les savants selon leurs sensibilités propres en la matière¹²⁵. Ce dernier biais porte plus particulièrement atteinte à l'objectivité attendue de la discipline du *jarh wa-l-ta'dîl*. Le théologien et juriste réformiste **Jamal Al-Banna** (m. 2013) estime ainsi que « *cette branche de la connaissance est subjective par nature, c'est-à-dire que toutes ses hypothèses (furûdahû) et ses règles se fondent sur le*

¹²¹ Sayyid Ahmad Khân, *Maqâlât*, I, pp. 27-28, et Jayrajpûrî, *Ilm-i-Hadith*, pp. 22-23, cités dans Daniel W. Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge University Press, 1999, pp. 97-98.

¹²² Mahmûd Abû Rayya, *Adwâ' 'ala l-sunna al-muhammadiya*, Le Caire, Dâr al-ma'ârif, p. 312.

¹²³ La condamnation de cette pratique est appuyée par un *hadîth* du Prophète fréquemment cité : « *Celui qui profère des mensonges sur moi volontairement se réserve une place en Enfer.* » (*man kadhaba 'alayya muta'ammidan falyatbu' maq'adahû min al-nâr*), rapporté dans cette version par Muslim dans son *Sahîh* n° 107 et dans une version légèrement différente par Al-Bukhârî, qui ne mentionne pas le caractère volontaire du mensonge : « *Celui qui profère des mensonges sur moi se réserve une place en Enfer.* » (*man kadhaba 'alayya falyatbu' maq'adahû min al-nâr*), *Sahîh* n° 3.

¹²⁴ Par exemple, 'Ikrima Mawla Abdallah Ibn Abass (m. 723), accusé de mensonges dans ses *hadîth-s* tenus de son maître Abdallah Ibn Abass (m. 688), est considéré comme un transmetteur digne de confiance par Al-Bukhârî, et comme un transmetteur *da'îf* par Muslim.

¹²⁵ Mahmûd Abû Rayya, *Adwâ' 'ala l-sunna al-muhammadiya*, *op. cit.*, pp. 306-309.

principe de la subjectivité, que ce soit dans son énoncé (*wad'ihâ*) ou dans son application, et [...] il n'y a pas de critère qui tombe sous la coupe de l'« objectivité »¹²⁶. En conséquence, la science des transmetteurs est approximative (*'ilm qiyâsî*) et ne peut offrir de certitude absolue quant aux jugements sur un transmetteur.

Plus dommageable encore que les biais subjectifs ou les erreurs involontaires, les critiques modernes des *hadîth-s* mettent en avant la pratique du *tadlîs*, soit l'attribution indue de *hadîth-s* par un transmetteur à une autorité particulière. Le *tadlîs*, qui s'apparente ainsi à un argument d'autorité potentiellement erroné et condamné par la majorité des savants comme une déviance de l'ordre du mensonge¹²⁷, peut prendre plusieurs formes : selon la définition d'**Ibn Salah**, le *tadlîs* consiste à prétendre tenir directement un discours d'une source contemporaine qui n'a jamais tenu le discours en question, ou que le transmetteur qui en relate le précédent n'a jamais rencontrée¹²⁸. Cette pratique peut également comprendre l'appropriation de *hadîth-s* par un transmetteur sans en citer directement la source, ou enfin, la référence à une autorité (*shaykh, imâm*) sans citer directement son texte¹²⁹. Or, loin d'être d'emblée rejetée par tous les spécialistes des *hadîth-s*, trois positions distinctes émergent à son égard : l'exclusion des *hadîth-s* des transmetteurs qui en sont accusés (*mudallis*), l'acceptation de tous les *hadîth-s* de ces transmetteurs, ou enfin l'acceptation du *hadîth* d'un *mudallis* s'il ne s'appuie que sur des autorités dignes de confiance, ce qui constitue la position la plus répandue parmi les *Ahl al-Hadîth*¹³⁰.

Le danger pour la fiabilité de la Sunna, de ce point de vue, est aussi bien représenté par les contraintes inhérentes à la discipline de la science des traditions que par le jeu de l'attribution auquel se livrent certains traditionnistes, et qui leur permet de placer leurs précédents sous la coupe d'autorités qui font foi lorsque la chaîne de transmission de leurs *hadîth-s* présente des faiblesses. Cette pratique pose notamment problème en ce qui concerne le *hadîth mutawâtir* (« notoire » ou « bien-attesté »)¹³¹ qui

¹²⁶ Jamal al-Banna, « Min mufâraqât al-muhaddithîn », in *Al-Sunna wa-dawruha fî l-fiqh al-jadîd*, op. cit., p. 137.

¹²⁷ Pratique condamnée notamment par Shu'ba ibn Al-Hajâj, Hamâd Ibn Zayd, 'Abd Allâh Ibn Al-Mubârak, Suleymân Ibn Dâwud, Abû Asâma. Voir Jamal al-Banna, « Min al-tashadud ilâ l-tarakhus », op. cit., p. 130. Voir également : Mahmûd Abû Rayya, *Adwâ' 'alâ l-sunna al-muhammadia*, op. cit., p. 175

¹²⁸ Jamal al-Banna, « Min al-tashadud ilâ al-tarakhus », in *Al-Sunna wa dawruha fî l-fiqh al-jadîd*, op. cit., p. 128.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 129-130.

¹³⁰ Jamal al-Banna, « Min al-tashadud ilâ al-tarakhus », op. cit., p. 130.

¹³¹ Adjectif du nom « *tawâtur* », terme dérivé de la racine WTR, qui implique l'idée de continuité ou de succession. Dans la terminologie propre à la science des *hadîth-s*, le *tawâtur* désigne une narration transmise par un nombre important d'autorités, génération après génération. La multiplication des transmetteurs d'un même récit proscrire ainsi la possibilité qu'ils se soient entendus sur un mensonge : un récit *mutawâtir* sera donc transmis par un grand nombre de narrateurs à tous les niveaux de la chaîne de narration, et décrira un événement tangible auquel un grand nombre de témoins ont assisté.

relève théoriquement d'une connaissance certaine, puisque cette catégorie concerne les traditions qui furent rapportées par un groupe conséquent de personnes à commencer par la génération des Compagnons, témoins directs des propos et des actes prophétiques. Or, si l'on sait que les forgers fabriquaient fréquemment des *isnâd*-s pour dissimuler leurs forgeries, ou que des transmetteurs supposés fiables pouvaient omettre de citer la source véritable de leurs informations, comment déterminer, dès lors, si tous les *hadîth*-s qui sont qualifiés de *mutawâtir* relèvent véritablement de cette catégorie ? En effet, si un nombre conséquent de Compagnons rapportent un même *hadîth*, la question se pose de savoir s'ils ont tous entendu directement les propos du Prophète, ou si un certain nombre d'entre eux ont rapporté les récits d'autres Compagnons sans citer les intermédiaires. Cela revient, en d'autres termes, au risque de considérer comme notoires, et donc tributaires d'une connaissance certaine, des *hadîth*-s qui sont potentiellement *mashhûr* ou *ahâd* (solitaire)¹³².

C'est de ces contradictions que le questionnement suivant de Sidqî se fait l'écho : « *Est-il concevable que Dieu ait prescrit aux savants des choses dans lesquelles personne ne peut distinguer le vrai du faux ?* »¹³³. C'est donc le postulat même d'une authentification des traditions par l'*isnâd* qui est mis en cause par les adversaires des *hadîth*-s. Selon Sidqî, la nécessité de maintenir la continuité des traditions est devenue plus importante que leur authentification, puisque les *muhaddithûn*, « *se vantant de les collectionner abondamment* »¹³⁴, finirent par abandonner la critique théologico-historique pour considérer leurs traditions corrompues et aveuglément accumulées comme infaillibles. Comme le souligne Rachid Rida, « *tout ce qui n'est pas authentifié par son isnâd n'est pas pour autant faux, et tout ce qui est validé par son isnâd n'est pas nécessairement vrai.* » . De même, Mahmûd Abû Rayya appelle à se défaire de « *l'illusion qui consiste à penser que si l'*isnâd* est authentique, le *hadîth* est authentique* »¹³⁶.

Si continuité de la transmission ne signifie pas toujours authenticité du dire, il s'agit dès lors pour les réformistes modernes d'interroger la véracité des *hadîth*-s à partir d'un élément jusqu'ici évoqué en surface : leur contenu (*matn*).

¹³² Le qualificatif *ahâd* (isolé, solitaire) désigne dans un sens général toute narration qui ne remplit pas l'un ou plusieurs des critères du *tawâtur*. Il s'agit ainsi principalement des *hadîth*-s transmis par un nombre restreint de narrateurs. Le *hadîth mashhûr* (réputé), parfois considéré comme une sous-catégorie des *hadîth*-s *ahâd*, désigne un récit rapporté par au moins trois transmetteurs à chaque niveau de la chaîne de transmission.

¹³³ Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 516.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Rachid Rida, *Tafsîr al-Manâr*, Tome 2, Dâr al-Manâr, 1947, p. 206.

¹³⁶ Mahmûd Abû Rayya, *Adwâ' 'ala l-sunna al-muhammadiya*, *op. cit.*, p. 71.

B. De l'authenticité et la véracité dans la Tradition prophétique : le problème du *matn*

La critique coraniste de la Sunna s'adresse, au-delà des critères de transmission (*isnâd*), à la question des traditions problématiques du point de vue de leur contenu (*matn*). Comme nous l'avons souligné, les critiques des *hadîth-s* dénoncent, au-delà des critères d'évaluation de l'*isnâd*, le fondement même de ce principe comme pierre angulaire de l'authentification des *hadîth-s*. Parallèlement au culte traditionniste du texte à travers la focalisation sur l'*isnâd*, les Coranistes récuse le culte de l'*isnâd* au détriment du contenu, et à travers cela, la subordination de la raison à la critique de la transmission. Car si certaines traditions, notamment les *hadîth-s* *ahâd*, peuvent être écartées par la taxinomie classique qui distingue, du point de vue de la chaîne de transmission, les *hadîth-s* authentiques (*sahîh*) des *hadîth-s* faibles (*da'îf*) ou apocryphes, d'autres traditions au contenu problématique sont du point de vue de leur *isnâd* parfaitement attestées. De la sorte, nous avons souligné avec la critique de l'*isnâd* que continuité ne signifie pas authenticité, nous voyons avec celle du *matn* que pour les Coranistes, l'authenticité de la transmission n'implique pas nécessairement la véracité du dire : ils soutiennent qu'en se focalisant sur la transmission, les savants des *hadîth-s* ont permis à nombre de traditions contradictoires, ou dont le contenu est contraire à l'esprit doctrinal de l'islam, de subsister au sein des collections canoniques de l'islam. Sidqî considère ainsi que « *les musulmans des premiers temps affectionnaient les récits oraux, et se vantaient abondamment de les collectionner, au point que ces récits comblèrent les horizons, et que s'y multiplièrent les contradictions et les divergences* »¹³⁷, et déplore plus loin l'action de « *ceux qui déforment l'islam pour des choses qui lui ont été accolées et qui ne lui sont en rien propres* »¹³⁸. Cette critique du contenu des traditions se déploie à deux niveaux : celles qui, d'un point de vue théologique ou doctrinal, contredisent le Coran, et celles qui, d'un point de vue rationnel, présentent un contenu absurde, démenti par l'expérience, ou contraire à l'entendement. Vu sous cet angle, l'un des plus grands défis sceptiques adressés à la science des *hadîth-s* est bien la possibilité de forger des contenus à aussi grande échelle que des chaînes de transmission (*isnâd-s*).

Pourtant, ce problème n'a pas été ignoré par la critique classique des *hadîth-s* (*'ilm al-hadîth*), ni par la théologie musulmane. En dépit de l'échec historique du point de vue mutazilite qui prône la confrontation du

¹³⁷ Sidqî, « L'islam, c'est le Coran seulement », *op. cit.*, p. 516.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 524.

contenu des traditions au Coran et à l'examen rationnel, la doctrine traditionniste du IX^e siècle a adopté en partie l'épistémologie mutazilite dans sa théorie légale et sa théologie¹³⁹. L'érudition traditionnelle accorde donc, en principe, une importance certaine à l'examen critique du contenu des traditions. Dans les sources précoces comme les travaux d'**Ibn Sa'd** (m. 845), la critique du *matn* est ainsi affirmée comme un outil épistémologique qui permet de déterminer l'authenticité des traditions indépendamment du recours à l'*isnâd*. À partir du XI^e siècle, les savants des *hadîth-s* formalisent des critères d'examen du contenu des *hadîth-s*, notamment sous l'impulsion d'**Al-Baghdâdî** (m. 1231) puis d'**Ibn al-Qayyim al-Jawziyya** (m. 1350). Cependant, la critique du contenu reste peu appliquée dans les faits : les mêmes auteurs qui l'ont théorisé ont pu de la sorte, outrepasser cet examen du contenu pour certaines traditions de la même façon, des traditions jugées irrecevables par certains savants furent considérées par d'autres comme porteuses d'un sens figuré, ou non-obvie. Pour **Jonathan Brown**, l'examen de l'*isnâd* a ainsi prévalu sur l'examen du contenu parmi les traditionnistes car ce dernier ouvre précisément la voie à la raison subjective que les Ahl al-Hadîth entendent subordonner au texte révélé¹⁴⁰. De ce point de vue, la Tradition est répétition, et suppose une forme de vérité qui est antithétique à l'enquête rationnelle ordinaire.

La nécessité de l'examen du contenu des traditions s'est cependant manifestée avec une nouvelle vigueur à la période moderne sous l'impulsion des mouvements réformistes qui se sont emparés de la question de l'autorité de la Sunna. Dans leur critique des *hadîth-s*, les adversaires de la Sunna ont notamment mis l'accent sur la pratique de la transmission selon le sens (*riwâya bi l-ma'na*), qui consiste à autoriser l'usage de *hadîth-s* dont le contenu n'a pas été fidèlement transmis à la lettre lorsque le transmetteur était jugé apte à avoir saisi et rendu le sens originel du propos dans toutes ses subtilités possibles. Comme Sayyid Ahmad Khan et Jayrajpûrî en Inde, Rachid Rida et Mahmud Abû Rayya, en Égypte, ont ainsi identifié la *riwâya bi l-ma'na* comme une source de corruption majeure dans le corpus des traditions prophétiques. Dans son essai sur les djinns par exemple, Sayyid Ahmad Khan offre une illustration des résultats dévastateurs de cette pratique, largement répandue, par une comparaison des variations

¹³⁹ Jonathan A.C. Brown « The Rules of Matn Criticism: There Are No Rules », in *Islamic Law and Society*, 2012, vol. 19, n° 4, p. 359.

¹⁴⁰ J. A. C. Brown estime ainsi que « l'une des pierres angulaires du mouvement sunnite des Ahl al-Hadîth était le principe de subordination de la raison au texte révélé. La raison humaine, avec ses idiosyncrasies, ses fantaisies, et ses compréhensions versatiles du possible et de l'impossible, ne peut constituer un guide religieux solide. La guidance véritable provient de la Révélation uniquement », voir : Jonathan A. C. Brown « The Rules of Matn Criticism : There Are No Rules », *op. cit.*, p. 358.

textuelles entre les traditions sur les djinns, à travers laquelle il remarque que les divergences vont bien au-delà du texte et affectent le sens¹⁴¹.

Mahmud Abû Rayya s'en prend également à l'idée préconçue selon laquelle les Compagnons et transmetteurs suivants de *hadîth-s* jusqu'à l'époque de la compilation (*tadwîn*) ont récité fidèlement les paroles qu'ils ont entendues, sans changements ni variations. Dès lors, les autorités religieuses ont cru que ces *hadîth-s* étaient de statut égal aux commandements coraniques. Or, très tôt, la pratique répandue de la transmission selon le sens s'est imposée, les transmetteurs y avaient en effet régulièrement recours lorsqu'ils n'étaient pas en mesure de retranscrire de mémoire les mots précis d'un récit prophétique. Parmi les savants ultérieurs, certains ont proscrit cette pratique¹⁴², mais la plupart l'ont autorisée. Mahmud Abû Rayya mentionne alors des exemples concrets de variations terminologiques dans les traditions se rapportant à la profession de foi et à la formule de l'unicité divine « il n'y a de Dieu que Dieu » (*lâ ilâha illa lâh*). Il donne ainsi neuf variations différentes de la profession de foi attribuées aux Compagnons **Ibn Mas'ûd, Ibn 'Abbâs, 'Umar Ibn Al-Khattâb, Abû Sa'id al-Khudrî, Jâbir Ibn 'Abdallah Al-Ansâri, 'A'isha, Abû Mûsa al-Ash'arî, Samura Ibn Jundab, 'Abdallah Ibn 'Umar**¹⁴³. Cet exemple est d'autant plus probant, selon Abû Rayya, qu'il traite d'une pratique bien-attestée, autour de laquelle il ne devrait en principe pas y avoir de divergences : « *s'il s'agissait de hadîth-s de parole (ahâdîth qawliya) transmis selon le sens nous aurions dit : soit ! Mais il s'agit de pratiques bien-attestées, que chaque Compagnon accomplissait tous les jours à de multiples reprises* ». ¹⁴⁴ Il remarque également l'absence, malgré les variations textuelles, de la mention de la prière sur le Prophète dans tous les exemples cités, et rappelle ainsi qu'**Abû Hanîfa** ne l'a pas considérée comme obligatoire, tandis qu'**Al-Shâfi'î** en a fait un devoir¹⁴⁵. La transmission selon le sens peut, en outre, occasionner des erreurs dans l'interprétation des termes d'origine par le transmetteur, qui est, dès lors, susceptible de transmettre un récit biaisé voir complètement opposé à ce qu'entendait le Prophète¹⁴⁶. Rachid Rida fait part du même argument dans son *Tafsîr* : « *Il ne fait aucun doute que la plupart des hadîth-s ont été contés selon le sens, comme l'ont accepté les savants, et qu'il y a des divergences entre les transmetteurs solides dans les termes d'un seul et même hadîth [...]. Chacun*

¹⁴¹ Ahmad Khan, *Maqalat*, II, p. 190, cité dans Daniel Brown, *Rethinking tradition in Modern Islamic thought*, op. cit., p. 88.

¹⁴² Abû Rayya mentionne Ibn Sirîn, Thâ'lab, et Abû Bakr al-Râzi, voir : Mahmûd Abû Rayya, *Adwâ' 'ala l-sunna al-muhammadiya*, op. cit., p. 50.

¹⁴³ Mahmûd Abû Rayya, *Adwâ' 'ala l-sunna al-muhammadiya*, op. cit., p. 55.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

récitait ce qu'il avait compris [...] et peut être que des erreurs ont pu intervenir dans la compréhension, ou peut être que le transmetteur a expliqué ce qu'il a compris par l'ajout de termes : est-il alors surprenant qu'interviennent le mélange et la contradiction dans ce qui est transmis selon le sens en fonction de la compréhension des transmetteurs ? »¹⁴⁷. La transmission selon le sens constitue de ce point de vue un marqueur supplémentaire de la subjectivité inhérente à cette science des *hadîth*-s, qui, dans ses recettes comme dans son esprit, demeure porteuse d'une vérité résolument humaine. Dès lors, le consensus entre théologiens qui conclut à une obligation d'obéir au message prophétique exemplifié dans les *hadîth*-s est lourd de conséquences, car il fige dans une loi immuable des interprétations potentiellement biaisées de ce message.

Ces libertés prises à l'égard de la lettre dans la transmission des *hadîth*-s participent, selon les Coranistes, à la multiplication au sein des recueils canoniques de traditions absurdes ou contradictoires du point de vue de leur contenu tout en étant authentiques du point de vue de leur chaîne de transmission, ce qui jette le doute sur l'ensemble du corpus des *hadîth*-s. Nous pouvons mentionner à titre d'exemple le « hadîth des ailes de la mouche » : la tradition, relatée notamment par **Al-Bukhârî**, attribuée au Prophète la déclaration suivante : « *Si une mouche tombe dans la boisson de l'un d'entre vous, laissez-la s'immerger, puis retirez-la, car dans l'une de ses ailes se trouve un poison, et dans l'autre le remède* »¹⁴⁸. Si l'importance de ce *hadîth* est toute relative au sein des débats théologiques et doctrinaux sunnites, il présente pour ce débat l'intérêt d'être parfaitement attesté par de multiples chaînes de transmission, et de figurer à ce titre dans plusieurs compilations canoniques, tout en étant sujet à de vives critiques du point de vue de son contenu¹⁴⁹.

Sans s'opposer à la légitimité des traditions en général, Jamal al-Banna dresse ainsi une liste des *hadîth*-s qu'il convient de rejeter d'emblée¹⁵⁰ : ceux qui traitent de l'Au-delà (*al-ghyabiât* ou *al-mughîbât*) et qui se rapportent à la mort, au jugement dernier, à l'Enfer et au Paradis ; ceux qui traitent de l'explicitation des versets coraniques, incluant les *hadîth*-s qui abrogent le Coran ou mentionnent des versets qui n'existent pas dans le livre, ceux qui contredisent le Coran ; ceux qui véhiculent une image dégradante de la femme, ceux qui traitent des miracles prophétiques, ceux qui attribuent

¹⁴⁷ Rachid Rida, *Tafsîr al-Manâr*, Tome 9, 2e éd., Dâr al-Manâr, 1947, p. 506.

¹⁴⁸ Al-Bukhârî, *Sahîh*, n° 3320.

¹⁴⁹ Voir Oded Zinger, « Tradition and Medicine on the Wings of a Fly » dans *Arabica*, t. 63, Fasc. ½, 2016, pp. 89-117.

¹⁵⁰ Jamal Al-Banna, *Tajrîd Muslim wa-l-Bukhârî min al-ahâdîth allatî lâ tulzim*, Le Caire, Da'wat al-lhyâ' al-islâmî, pp. 13-14.

un statut sacré à des individus ou des lieux (*fadâ'il*), ceux qui remettent en question les versets coraniques sur la liberté de croyance, ceux qui traitent de la vie temporelle, comme la nourriture et la boisson, les vêtements, les transports et qui ne véhiculent ainsi aucun caractère obligatoire ; ceux qui imposent l'obéissance aveugle aux dirigeants, et enfin deux traditions particulières concernant l'héritage.

Ces traditions au contenu problématique ne peuvent, pour les Coranistes, en aucun cas être imputées au Prophète sans contrevenir à la dignité de l'Islam en général. **Muhammad Shahrour** estime ainsi que les traditions à teneur métaphysique ou contraires au Coran et à l'entendement, ne peuvent être attribuées au Prophète sous peine de porter atteinte à son statut. Il donne notamment l'exemple d'une déclaration prêtée au Prophète au sujet de la fin du monde : « *Ils me questionnent au sujet de l'Heure de la fin du monde, et bien que seul Dieu en ait connaissance, je jure qu'il n'y aura plus d'âme vivante sur terre d'ici cent ans* »¹⁵¹. Alors que les Traditionnistes classiques ont estimé qu'il fallait se résoudre à accepter les *hadîth-s* aux contenus problématiques puisqu'on ne peut rejeter l'autorité de traditions particulières sans rejeter la Sunna, ni porter atteinte à la Sunna sans porter atteinte au Coran, l'argument des Coranistes consiste à l'inverse à historiciser la Sunna pour élever le Coran : de ce point de vue, la sacralité des dogmes et rites musulmans sont tributaires d'un rejet des éléments qui lui portent rationnellement ou historiquement atteinte, or, la Sunna, étant essentiellement marquée par les deux biais, doit de fait être exclue du giron des affaires sacrées.



Au terme de cette étude, il apparaît que le défi adressé par Sidqî aux fondations de la Sunna en tant que source d'autorité religieuse revêt ainsi, par ses questionnements sans détours et la hardiesse de certaines conclusions, un caractère tout à fait inhabituel dans le discours religieux égyptien. Bien que les thèses de l'essayiste aient surtout provoqué des réactions d'opposition, ses arguments se sont saisis du cœur de la théorie de la Sunna, critiquant son autorité d'un point de vue tant pratique, qu'historique et théologique. La remise en cause de la Sunna en tant qu'ordre normatif universel conduit ainsi à démontrer, tant d'un point de

¹⁵¹ *Hadîth* relaté dans le *Sahîh* de Muslim, n° 6428.

vue herméneutique qu'ontologique, l'écart fondamental entre le statut sacré du Coran, Révélation unique et autosuffisante, et la Tradition prophétique, rapportée à ses dimensions humaine et circonstanciée. De la même manière que la voix théologique du Prophète débute et s'achève, son modèle normatif s'appréhende chez les Coranistes comme un processus historique défini par un commencement et une fin. Cette première distinction conduit à une mise au point quant à l'*imitatio* du Prophète comme figure normative et éthique prédominante dans la culture islamique. Par la levée des confusions entre le vrai et le faux, le nécessaire et le superflu, qui caractérise plus généralement la recherche d'authenticité portée par les projets réformistes de la *Nahda*, le programme coraniste s'attelle à la critique de l'imitation stérile, incarnée par la prédominance des institutions théologiques et juridiques établies, qui s'enferment dans des carcans idéologiques, multiplient les courants, et s'éloignent finalement de la juste interprétation recherchée.

Par conséquent, les arguments de Sidqî pointent le paradoxe fondamental de la science des *hadîth-s*, qui, tout en prétendant établir des critères fiables pour fixer la Sunna authentique, ne fait que remplacer une source normative humaine par une autre. Le paradigme épistémologique consistant à fonder l'autorité des traditions sur leur véracité, leur véracité sur leur authenticité, et leur authenticité sur la continuité de la transmission, se trouve de ce fait nié de principe. Les contradictions présentes tant dans les lettres des traditions que dans les postures épistémologiques des Traditionnistes ne prouvent qu'une seule chose : les atours linguistiques et les équivalences doctrinales consistant à distinguer les sources humaines par ordre de fiabilité reviennent, finalement, à remplacer l'imitation des juristes classiques par celle de l'utopie de l'âge d'or de Muhammad et ses Compagnons, tandis que seuls les commandements contenus dans le Coran, révélation véritable et donc exempte des failles humaines, peuvent réellement permettre de repenser la tradition dans le monde moderne. En remplaçant l'exercice du libre raisonnement au cœur de l'exégèse coranique, le Livre devient ainsi un système normatif universel, duquel les musulmans peuvent, individuellement ou collectivement, extraire la loi qui leur correspond. Au contraire la Sunna, fortement liée à une figure individuelle et circonscrite dans l'histoire, porte en outre essentiellement la marque de l'intervention humaine dans le processus de transmission des connaissances religieuses. La pensée de Sidqî peut donc se concevoir, à terme, comme une tentative de situer dans le cadre de la connaissance positiviste des normes et des pratiques religieuses jusque-là tenues pour transcendantes.

L'article de Sidqî propose en cela, au-delà de l'aspect à certains égards pamphlétaire de ses vues, une porte d'entrée originale et encore méconnue aux problématiques essentielles de la Tradition en Islam, plus souvent abordées par le prisme des discours qui font de l'autorité du religieux sur le politique et la société une donnée incontournable.

La traduction du Coran en langues européennes

Par Mouhamadou Khaly Wélé et Tristan Vigliano



Mouhamadou Khaly Wélé, connu également sous le nom de Cherif, est doctorant contractuel à l'Université Lumière Lyon 2.

Il est co-directeur, avec Tristan Vigliano, du site **Coran 12-21** (www.coran12-21.org).

Il prépare une thèse en littératures comparées sous la direction de Ziad Elmarsafy (King's College de Londres) et de Tristan Vigliano (Aix-Marseille Université).

Ses recherches portent sur les premières traductions françaises et anglaises du Coran (1647-1880).

Tristan Vigliano, co-directeur du site **Coran 12-21** (www.coran12-21.org) est professeur des universités en littérature française de la Renaissance à Aix-Marseille Université. Après avoir travaillé sur la notion de juste milieu dans la littérature du XVI^e siècle, puis édité et traduit le *De disciplinis* de Juan Luis Vives (Paris, Les Belles Lettres, 2013), il s'est intéressé aux représentations littéraires de la religion musulmane du Moyen Âge à nos jours (*Parler aux musulmans. Quatre intellectuels face à l'islam à l'orée de la Renaissance*, Genève, Droz, 2016), et *L'islam e(s)t ma culture. Leçons d'histoire littéraire pour les jours de tourmente* (Lyon, PUL, 2017).



Eva Janadin : Pouvez-vous expliquer à nos lectrices et lecteurs comment est né le projet *Coran 12-21* et quels en sont les objectifs¹⁵² ?

Tristan Vigliano : Notre objectif est de présenter les traductions européennes du Coran depuis le XII^e jusqu'au XXI^e siècle, d'où le nom de ce projet, et surtout de donner aux internautes une information accessible, précise et fiable sur ces traductions. *Coran 12-21* est né de la rencontre, en 2018, entre deux personnes dont les chemins avaient peu de chances de se croiser. D'un côté, un enseignant en littérature qui s'interroge sur la place de l'islam dans sa culture et rêvait qu'un tel outil soit un jour offert au public. De l'autre, un étudiant en master en sciences du religieux, d'abord formé en traduction et études islamiques par l'Université d'Al-Azhar, puis passé par Sciences Po Grenoble. Le rêve du premier, qui n'est pas arabisant, ne serait pas en train de se réaliser sans l'aide du second.

EJ : Comment fonctionne le site « *Coran 12-21* » (<https://coran12-21.org/fr/>) et à qui s'adresse-t-il ?

Mouhamadou Khaly Wélé : *Coran 12-21* présente des versions parallèles du Coran à travers les siècles, depuis le XII^e jusqu'au XXI^e siècle. Ce site propose une présentation synoptique des sourates, la mise en parallèle des versets quand elle est possible, des contextualisations précises permettent de comparer ces versions et, le cas échéant, de les rapporter aux représentations de l'islam en Europe. Les versions sont amenées à augmenter au fur et à mesure que nous finissons de les éditer. En effet, un travail d'édition et de contextualisation auquel nous tenons beaucoup est réalisé sur chaque texte avant sa mise en ligne. L'outil s'adresse aux savants, mais aussi à un public plus large, dont les intérêts peuvent être confessionnels ou mus par une simple curiosité. Les internautes sont guidés par un tutoriel dans lequel nous montrons comment passer facilement d'une sourate à une autre, aligner les versets, effectuer des recherches ou accéder aux notes et monographies qui contextualisent chaque texte.

¹⁵²Vous pouvez retrouver ce projet sur le site internet <https://coran12-21.org/fr/>.

EJ : Pouvez-vous retracer en quelques lignes l'histoire des traductions coraniques en Europe ? D'où est venu cet intérêt pour ce texte sacré ?

TV : Le Coran a été traduit de l'arabe, au moins par extraits, presque aussitôt qu'il a circulé dans le monde musulman. Mais en Europe occidentale, il apparaît au XII^e siècle, dans une version latine composée par **Robert de Ketton** (m. 1160), sous la supervision de l'abbé de Cluny **Pierre le Vénérable** (m. 1156)¹⁵³. Plusieurs autres traductions en latin suivront, jusqu'à celle de **Ludovico Marracci** (m. 1700)¹⁵⁴ en 1698. Quand enfin le Coran est traduit dans une autre langue, l'italien, en 1547, le traducteur s'appuie encore sur la version latine de Robert de Ketton, et non pas sur le texte arabe. Jusqu'au XVIII^e siècle, la plupart des traductions résultent d'une intention polémique. Ou disons plus prudemment qu'il n'est guère permis aux traducteurs de déclarer d'autres intentions, d'avouer une curiosité d'ordre esthétique, un intérêt plus strictement intellectuel, ou à plus forte raison une émotion d'origine religieuse. En Occident, on a d'abord traduit le Coran pour connaître l'islam et pour être ainsi en mesure de le réfuter.

EJ : Comme le dit l'adage « traduire, c'est trahir », pourriez-vous nous en dire plus sur la manière dont la traduction du Coran en Europe a été perçue dans les milieux religieux musulmans dont les plus conservateurs considèrent l'arabe comme langue sacrée et le Coran comme une Parole divine incréée que l'on ne peut que dénaturer par la traduction et l'interprétation ?

MKW : Je ne suis pas spécialiste de la réception des traductions du Coran dans le monde musulman. Mes recherches m'ont cependant conduit à explorer la littérature musulmane qui porte sur la transposition du Coran dans une langue autre que l'arabe. Concernant la tradition musulmane sunnite, le fait de traduire le Coran a toujours suscité de vifs débats, même si ceux-ci portaient initialement sur la licéité ou non de réciter une traduction du Coran pendant la prière. La majorité des écoles juridiques sunnites rejette cette possibilité en brandissant la doctrine de l'inimitabilité du Coran (*al-i'jâz*)¹⁵⁵. Seul l'imam **Abû Hanîfa** (m. 767), fondateur de l'école juridique hanafite, aurait autorisé la récitation du Coran en persan pendant la prière. J'emploie le conditionnel car des oulémas hanafites nient que cet avis émane du fondateur de leur école.

¹⁵³ Pour une présentation de Robert de Ketton et Pierre le Vénérable, voir : <https://coran12-21.org/fr/contextes/bibliander>.

¹⁵⁴ Pour une présentation de Marracci, voir : [https://coran12-21.org/fr/contextes/jalalayn \(§. 10\)](https://coran12-21.org/fr/contextes/jalalayn (§. 10)).

¹⁵⁵ G.E. von Grunebaum, G.E. von, « l'djâz », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, 2010, Deuxième Edition, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3484.

Pour résumer la position des autres écoles juridiques sur cette question, on pourrait se reporter à l'avis du jurisconsulte hispano-arabe de rite malikite du XI^e-XII^e siècle **Abû Bakr ibn al-'Arabî**¹⁵⁶. Ibn al-'Arabî réfute en effet le point de vue attribué à Abû Hanîfa et affirme que l'inimitabilité du Coran ne trouve sa pertinence que dans le texte original, donc en arabe. Ibn al-'Arabî en déduit que si le texte arabe est transposé dans une autre langue, on ne pourra plus l'appeler Coran car ce qui le caractérise, à savoir son caractère inimitable et inégalé, sera perdu. Pour en savoir plus sur ce débat, le lecteur arabophone pourra se reporter au recensement qu'en fait l'érudite chafite **al-Zarkashî** (m. 1392) dans son *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân*¹⁵⁷.

Ces débats issus de la tradition musulmane sunnite ont manifestement laissé des traces. Ainsi, lorsque les traductions du Coran en langues européennes ont commencé à fleurir dans le monde musulman à partir du XX^e siècle, une vive polémique est née sur leur recevabilité. L'avis prédominant dans les milieux religieux conservateurs est sans doute celui qu'avance le théologien égyptien **al-Zurqânî** (m. 1948) dans son ouvrage *Manâhil al-'irfân fî 'ulûm al-Qur'ân*¹⁵⁸ paru en 1943. Il affirme qu'une traduction acceptable du Coran consiste à rendre son exégèse, c'est-à-dire son interprétation, dans une langue autre que l'arabe. La traduction littérale, elle, serait impossible. Ce point de vue est assez perceptible dans les titres de certaines traductions du Coran parues depuis le XX^e siècle. On voit ainsi la traduction anglaise de **Muhammad Marmaduke Pickthall** s'intituler : *The Meaning of the Glorious Koran : An Explanatory Translation*, ou celle d'**Arthur John Arberry** appelée : *The Koran Interpreted*. Les termes *explanatory* et *interpreted* respectivement « explicative » et « interprété » en français, renseignent la sensibilité des traducteurs à ce débat.

Dans le monde francophone, l'expression « *traduction des sens du Coran* » est devenue assez courante. L'exemple le plus marquant est probablement l'édition remaniée par l'Arabie Saoudite de la traduction française de **Muhammad Hamidullah** (m. 2002)¹⁵⁹, de loin la version la plus répandue sur internet. Le titre de cette traduction, parue pour la première fois en 1959, est passé de *Le Saint Coran, traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah avec la collaboration de Michel Léturmy* à *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*

¹⁵⁶ À ne pas confondre avec le poète et mystique des XII^e-XIII^e siècles, Ibn 'Arabî, lui aussi hispano-arabe.

¹⁵⁷ Muhammad b. Bahâdir al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân*, Beyrouth, Dâr ihyâ' al-kutub 'arabiyya, 1957, vol. 1, pp. 464-467.

¹⁵⁸ Muhammad 'Abd al-'Azîm al-Zurqânî, *Manâhil al-'irfân fî 'ulûm al-Qur'ân*, Le Caire, Matba'a 'Isâ al-Halabî, 1943, vol. 2, p. 172.

¹⁵⁹ Pour la présentation de Hamidullah, voir la notice : <https://coran12-21.org/fr/contextes/hamidullah>

dans la version révisée par le Complexe du Roi Fahd. Une révision, nous tenons à le préciser, qui n'a pas été avalisée par le traducteur lui-même, comme nous le montrons dans la notice consacrée à ce texte sur notre site. Hamidullah, musulman conservateur, qualifie par ailleurs l'expression « *traduction du sens* » comme « *une redondance superflue* » car traduire signifie selon lui : « *donner le sens des mots d'une langue en une autre* ».

La traduction la plus froidement accueillie dans le milieu musulman conservateur francophone est sans doute la version de **Régis Blachère** (m. 1973)¹⁶⁰. Ce texte est pourtant assez apprécié dans le milieu universitaire francophone pour sa rigueur philologique. Accusé par l'un des collaborateurs du Complexe de Roi Fahd de « *vouloir combattre le Coran* » à travers sa traduction, Blachère voit même son nom péjorativement détourné par certains religieux arabophones, qui le surnomment « *Bilâ-Kheyr* », ce que l'on pourrait traduire par « *dépourvu de bonté* ». Son ami, **Jacques Berque** (m. 1995)¹⁶¹, dont la traduction parue en 1990 jouit d'une réception plus favorable dans les cercles musulmans francophones, loue la qualité du texte de Blachère tout en lui reprochant « *ses orientations positivistes* »¹⁶².

Berque, soucieux de prendre en considération les sensibilités musulmanes dans son « *essai de traduction* », n'échappe pas non plus aux critiques des milieux conservateurs. Il a pourtant cherché à obtenir ce que l'on pourrait appeler « *une caution musulmane savante* » en associant à son travail quelques érudits musulmans, dont le cheikh **Mahmoud Azab** (m. 2014), professeur de langues sémitiques à l'Université Al-Azhar. On constate en outre que les traductions composées par des musulmans sont souvent mieux accueillies et vulgarisées dans les milieux religieux. C'est le cas, entre autres, de celles de **Muhammad Hamidullah**, **Dalil Bou-bakeur**, **Muhammed Chiadmi** ou d'**Abdallah Pennot**. Une hypothèse à considérer serait que la recevabilité de ces traductions dans ces cercles religieux serait due principalement à la confession de leurs auteurs. Par ailleurs, ce souci d'avoir recours à des traductions composées par des musulmans animait quelqu'un comme Hamidullah qui, dans l'un de ses articles, recommandait à ses lecteurs de privilégier les éditions composées par leurs coreligionnaires : « *il faut préférer les traductions faites par des musulmans, pour ne pas risquer du subjectivisme de ceux qui n'y croient pas* »¹⁶³.

¹⁶⁰ Régis Blachère, trad., *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1957. Pour la présentation de Blachère, voir : <https://coran.l2-21.org/fr/contextes/blachere>.

¹⁶¹ Jacques Berque, *Le Coran*, Paris, France, Albin Michel, 1995.

¹⁶² Berque fait sans doute allusion à la principale caractéristique du positivisme, à savoir le refus de toute spéculation métaphysique.

¹⁶³ Voir p. 13, col. 2, § « Traductions » : <https://mdhamidullah.files.wordpress.com/2015/11/coran-livre-saint.pdf>. On en parle aussi dans la notice : <https://coran.l2-21.org/fr/contextes/hamidullah>

En résumé, le caractère « inimitable du Coran » nourrit depuis toujours les réticences vis-à-vis de sa transposition dans une langue étrangère autre que l'arabe. Cela ne s'est pas éteint quand il s'est agi de le traduire dans des langues dont les locuteurs sont perçus comme appartenant à des traditions religieuses et culturelles différentes. Par ailleurs, la mémoire d'un passé conflictuel ponctué par une domination coloniale occidentale reste encore vive chez certains musulmans. C'est malheureusement ce qu'utilisent certains entrepreneurs religieux et identitaires pour alimenter les soupçons.

EJ : La comparaison des traductions vous a-t-elle permis de déceler quelques déformations de la part des traducteurs européens ? Ces biais pourraient-ils être attribués à l'influence des exégètes médiévaux musulmans sur l'interprétation des traducteurs qui ont eux aussi fait des choix sur la compréhension de certains termes ?

MKW : Je serais prudent quant à l'emploi du terme « déformation », car les études les plus récentes sur ces traductions anciennes démontrent que leurs auteurs s'appuient souvent sur des sources musulmanes. Même si cela n'est pas un gage de fidélité au texte « original », mes recherches m'ont toutefois appris à suspendre mon jugement sur ces textes. On remarque, à titre d'exemple, dans la première traduction européenne du Coran, à savoir celle en latin de Robert de Ketton, des choix polémiques qui étonneraient plus d'un. Compte tenu de la richesse exégétique de la tradition musulmane, il s'avère que les sources du traducteur latin sont essentiellement musulmanes, comme il l'affirme lui-même dans son introduction. Il convient cependant de préciser que les premiers à avoir critiqué la méthode de Ketton sont des traducteurs européens postérieurs, tel **George Sale** (XVIII^e siècle), qui dit du texte latin qu'il « *ne mérite pas qu'on l'appelle une traduction* ».

Pour un exemple concret, l'internaute pourra se reporter au verset 33 de la sourate 12 (Yûsuf)¹⁶⁴ : la traduction latine du terme arabe « *akbarnahû* » (« elles l'ont loué ») ainsi que la glose qui l'accompagne sont tellement polémiques qu'ils ont poussé Sale à les réfuter philologiquement. Je démontre cependant dans une contribution à un ouvrage collectif¹⁶⁵, qui paraît cette année, que si la

¹⁶⁴ <https://coran12-21.org/fr/sourates/s12>

¹⁶⁵ Mouhamadou Khaly Wélé, « Using Muslim Exegesis in Europe in the 12th and 18th Centuries : A Comparative Study of Robert of Ketton's and George Sale's Approaches », dans *The Latin Qur'an, 1143–1500*, éd. Cándida Ferrero Hernández et John Tolan, Berlin, De Gruyter, 2021, pp. 349-361.

réfutation de Sale paraît pertinente aux yeux d'un arabisant, elle est relativement injuste envers Ketton. En effet, Ketton s'est bien fondé sur une source musulmane. Une source certes décriée mais que l'on trouve chez une grande partie des exégètes classiques tels **al-Tabarî** (m. 923), **Ibn 'Attiya** (m. 1146), **al-Zamakhsharî** (m. 1144) ou **al-Baydâwî** (m. 1286).

D'une manière générale, les traductions reflètent les contextes dans lesquels elles ont été composées : **André Du Ryer** au XVII^e siècle, pour échapper à la censure, paraphrase certains versets de sorte qu'ils paraissent moins polémiques pour ces lecteurs chrétiens. Ainsi, le verset 171 de la sourate IV qui s'adresse aux juifs et aux chrétiens : « *yâ ahl al-kitâb lâ taghlû fî dînikum* » est traduit par l'orientaliste français comme suit : « *O vous qui sçavez la loy escrite, obeïssez aux commandemens de Dieu*¹⁶⁶ ». Or la traduction « fidèle » de *lâ taghlû fî dînikum*, serait « *ne soyez pas extravagants, en votre religion*¹⁶⁷ ». Pourtant le *Tafsîr al-Jalâlayn* qu'il a consulté est explicite sur le sens de ce fragment. La traduction est finalement censurée en dépit des précautions de Du Ryer. C'est finalement grâce à des versions pirates qu'elle nous est parvenue.

Au XVIII^e siècle **George Sale** et **Claude Étienne Savary** auront une autre approche qui consiste à faire connaître l'islam d'une manière plus libre. À titre d'exemple, on remarque chez les deux traducteurs une tendance à préciser à leurs lecteurs européens ce que signifie le terme arabe « islam ». George Sale donne cette définition : « [il] signifie la résignation ou le dévouement de soi entièrement à Dieu et à son service. Ils disent que c'est la religion que tous les prophètes ont été envoyés pour enseigner, étant fondée sur l'unité de Dieu ». Savary donne le sens de « consécration à Dieu » à l'islam. Deux définitions datant du XVIII^e siècle que ne rejetteraient pas aujourd'hui les musulmans qui ne s'identifient pas à l'acception « soumission » pour qualifier leur religion. Par ailleurs, ce dernier terme, à savoir « soumission », est pourtant largement employé dans des traductions plus modernes. C'est d'ailleurs le sens qu'avait choisi Hamidullah pour traduire le terme arabe « islam », avant que les réviseurs du Complexe du roi Fahd ne le modifient en « Islam ».

Je n'affirme cependant pas que les traductions anciennes sont meilleures, mais j'aimerais tout simplement attirer l'attention sur la complexité de l'histoire et le danger d'une lecture linéaire, binaire et essentialiste que certains sont tentés d'en faire. Ce phénomène du traducteur façonné par son contexte est perceptible

¹⁶⁶ A. Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet*, p. 97.

¹⁶⁷ Selon la traduction de Régis Blachère (Régis Blachère, trad., *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1966, p. 130).

dans toutes les traductions du Coran. Je prends à titre d'exemple la version que l'on pourrait qualifier de « réformiste » de Malek Chebel¹⁶⁸, laquelle peut être cataloguée dans ce que j'appelle « les traductions post-septembre 2001 ». On remarque en effet chez Chebel le souci de présenter le Coran avec une exégèse réformiste et moins polémique envers son lectorat francophone. Ainsi, le terme arabe « *kafara* » dans les versets 72 et 73 de la sourate V et auxquels se réfèrent des fondamentalistes pour qualifier les chrétiens de « mécréants », est traduit par Chebel d'une manière que l'on pourrait qualifier d'« euphémique ».

Comparons la manière dont les premiers fragments de ces versets sont rendus par Chebel et par les réviseurs de la traduction de Hamidullah :

Hamidullah (version révisée) : 72.

« Ce sont, certes, des mécréants ceux qui disent : « En vérité, Allah c'est le Messie, fils de Marie. »

Chebel : 72.

« De fait, ceux qui ont dit que Dieu était le Messie, fils de Marie, ont commis un péché ».

Hamidullah (version révisée) : 73.

« Ce sont certes des mécréants, ceux qui disent : « En vérité, Allah est le troisième de trois ».

Chebel : 73.

« Sont considérés comme incroyables ceux qui disent ceci : Dieu est la troisième partie d'une trinité ».

Il est évident que selon la version que le lecteur francophone aura sous la main, ses représentations du Coran, et par ricochet des musulmans, ne seront certainement pas les mêmes. Quelle est donc la meilleure traduction du Coran ? La réponse se trouve peut-être dans la propre histoire du lecteur du texte : son

¹⁶⁸ Malek Chebel, *Le Coran*, Paris, Librairie générale française, 2012.

contexte historique, politique et social qui façonne sa lecture et nourrit ses attentes, orientant ainsi ses questions et les réponses qu'il tire du texte. J'ai tendance à dire que le musulman marié pourrait avoir une lecture différente du verset 14 de la sourate 64 selon qu'il traverse ou pas des moments de tension au sein de son ménage. Le verset en question est traduit par Hamidullah (version révisée) comme suit : « O vous qui avez cru, vous avez de vos épouses et de vos enfants un ennemi [une tentation]. Prenez-y garde donc. Mais si vous [les] excusez, passez sur [leurs] fautes et [leur] pardonnez, sachez qu'Allah est Pardonneur, Très Miséricordieux ». Pour résumer mon propos, je m'appuie sur une citation attribuée au quatrième calife de l'islam sunnite et premier Imam de l'islam chiite, **'Alî ibn Abî Tâlib** (m. 661), qui, répondant à ses détracteurs kharijites, leur aurait dit : « Le Coran est un Écrit contenu entre deux couvertures : il ne parle pas par lui-même, ce sont les hommes qui le font parler ».

EJ : Pensez-vous que votre projet puisse inciter les musulmans à repenser le statut du Coran et de ses traductions et à mieux contextualiser ce texte sacré ?

MKW : La question est assez délicate, car elle pourrait laisser penser que nous ciblons un public musulman vis-à-vis duquel on postulerait une certaine conception du Coran. Nous ne sommes ni coranologues ni islamologues, mais des chercheurs intéressés par l'histoire des représentations européennes du Coran. Notre objectif premier est de faire connaître ces traductions marquées par leurs propres contextes. En revanche, si par le biais de notre site nos lecteurs parviennent à voir la complexité de l'histoire et le danger de l'essentialisme, nous en serons plus que ravis.

EJ : Que répondriez-vous à une ou un musulman qui ne fait pas confiance aux sciences humaines et sociales pour interpréter scientifiquement le Coran par peur de le désacraliser ?

MKW : Cette question sort un peu de mon domaine de compétences. Mais je suis persuadé qu'un bon nombre de croyants sait aujourd'hui faire la distinction entre lire un texte dans un cadre de croyance et le faire dans le sillage des sciences humaines et sociales. Il est évident que les sciences humaines et sociales ont des

procédés différents de ceux que propose la théologie classique ; d'où des thèses qui peuvent être déroutantes pour un lecteur non-averti. Certains parviennent cependant à concilier les deux sans que cela ne fasse vaciller leur foi. Tandis que d'autres n'y arrivent pas pour différentes raisons, dont le manque d'outils intellectuels ou la méfiance envers tout ce que produisent les sciences humaines et sociales sur la religion. Il faut avouer, à propos de cette problématique, que le contexte de crispations identitaires dans lequel nous vivons ne favorise pas l'établissement d'un climat de confiance entre les universitaires et le grand public. En effet, il est difficile de tenir un débat à tête reposée sur le fait religieux dans une période où une partie de l'humanité a le sentiment que ses traditions religieuses et culturelles, voire civilisationnelles, sont en état de siège par une autre partie qu'elle perçoit comme un élément allogène.

EJ : Comment expliqueriez-vous que le Coran soit un texte si essentialisé, méconnu et mal compris en Europe malgré un intérêt dans les sphères intellectuelles depuis plusieurs siècles ?

TV : J'ai l'impression que cela tient à un « hypercoranocentrisme » dont on trouverait des traces très anciennes. La centralité du Coran en islam ne fait pas de doute : que notre approche de cette religion soit coranocentrée ne pose donc aucun problème. Mais l'islam, pas plus qu'aucune autre religion, ne se réduit à son texte sacré. On peut difficilement saisir ce texte de l'extérieur, si l'on ne regarde que lui : on l'ampute de son contexte. Étudier ses traductions est une manière, parmi d'autres, de le situer dans ce contexte. Cela dit, pour vous donner l'explication que vous me demandez, il faudrait certainement que je vous dise ce que serait *bien connaître* le Coran. Ce n'est pas si facile, vous ne trouvez pas ? C'est aussi ce qui me gêne dans l'expression, souvent employée depuis quelques années, d'islam des Lumières. Car il faut se décrire comme un esprit éclairé pour dire que les autres se trouvent dans les ténèbres. *Coran 12-21* nous aide surtout à comprendre que le texte coranique a été compris de bien des façons différentes à travers l'histoire. Certains progrès ont été accomplis dans cette connaissance, ce n'est pas la question. Mais il est quand même frappant de constater que nombre de traducteurs ont prétendu savoir, sur ce texte, ce que leurs prédécesseurs ou les musulmans eux-mêmes ne savaient pas... Gardons-nous de les imiter ! La leçon de l'histoire est toujours une leçon d'humilité.



Rites et spiritualité

On entend souvent dire que les arts de l'Islam ne seraient pas proprement religieux : l'Islam avec un grand « I » est considéré comme une civilisation, tandis que l'islam avec un petit « i » désigne la religion. L'art ne pourrait-il pas être aussi un support de spiritualité dans le cadre de la religion islamique ? C'est précisément ce qu'**Anne-Sophie Monsinay** nous offre comme réflexion dans ce nouveau numéro à travers l'exemple de la musique qui peut devenir un véritable levier spirituel pour s'élever vers Dieu. On peut également mentionner les études de **Jean During** sur cette même question au sujet du statut de la musique dans la mystique soufie en islam¹⁶⁹.

Il serait bien caricatural de cantonner les arts de l'Islam à la sphère profane et de les exclure de la sphère sacrée et spirituelle. Dans son étude intitulée *L'univers symbolique des arts islamiques*, **Patrick Ringgenberg** analyse le sens herméneutique, symbolique et spirituel des arts de l'Islam à travers l'ensemble de ses disciplines (calligraphie, architecture, peinture, tissage, céramique, musique, etc.). Il choisit d'aborder les arts islamiques à travers le double miroir de la démarche scientifique et des perspectives religieuses et spirituelles de l'Islam. Selon lui, « *il n'est pas nécessaire d'être musulman pour étudier les arts de l'Islam, mais une relative immersion dans le penser et le vécu musulmans paraît indispensable à la saisie de certaines problématiques. [...] Le phénomène religieux ne peut être réduit à une analyse historique ou sociologique. [...] Une étude sur l'Islam doit également tenir compte de la compréhension intérieure des musulmans, de leur pratique et de leur intelligence religieuses*¹⁷⁰. » Il reprend ainsi ce qu'évoquait l'iranologue **Henry Corbin** (1903 - 1978) : on « *ne peut réussir un livre sur Platon, par exemple, qu'à la condition d'être platonicien au moins pendant qu'on l'écrit*¹⁷¹. »

¹⁶⁹ Jean During, *Musique et mystique en Iran, Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*, Paris/Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran, 1989 ; *Id.*, *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie*, Paris, Albin Michel, 1988 ; compte rendu de ce dernier ouvrage : Laurent Aubert, « Jean During, *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie* », *Cahiers d'ethnomusicologie* [Online], 3 | 1990, consulté en ligne le 1^{er} juillet 2021 : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/2400>.

¹⁷⁰ Patrick Ringgenberg, *L'univers symbolique des arts islamiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 11 ; voir aussi : Mujibur Rahman, « The Phenomenological Approach in Islamic Studies : an Overview of a Western Attempt to Understand Islam », *The Muslim World*, XCI, n° 3-4, automne 2001, pp. 425-449.

¹⁷¹ Cit. dans Christian Jambet (dir.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 51.

Pourtant, certains historiens dissocient l'art de toute l'influence religieuse. **Doris Behrens-Abouseif** note que les théologiens et les juristes musulmans se sont désintéressés des arts, car il existait un cloisonnement intellectuel entre les artisans et les savants¹⁷². **Patrick Ringgenberg** précise qu'il s'agit plutôt d'aborder l'Islam dans toute sa complexité : si les juristes musulmans ne se sont guère intéressés au monde artistique voire ont pu émettre des interdictions, le vécu musulman ne peut se limiter au suivi des rites et des normes qui peuvent aussi coexister avec les concepts philosophiques, les idées mystiques et les symboles cosmologiques. Les arts islamiques ne sauraient être ainsi dissociés d'une conception musulmane religieuse du monde¹⁷³. En témoigne notamment le lien qui existait dans les mondes musulmans entre la spiritualité et les confréries ou corporations d'artisans. Elles étaient dominées par des maîtres (*pîr*) qui transmettaient à leurs élèves autant les techniques artistiques propres au métier que des valeurs spirituelles. Entrer dans une corporation artistique s'apparentait à un véritable rite initiatique où l'initié acceptait ses rites et ses codes, ainsi que son intégration dans une chaîne de transmission des savoirs pratiques et spirituels de maître à disciple, sur le même modèle que la *silsila*¹⁷⁴ des confréries soufies. Ces corporations d'artisans étaient non seulement unies par la pratique d'un métier mais aussi par un esprit de fraternité et par un ensemble de conceptions spirituelles de leur travail¹⁷⁵. Ce n'est pas sans rappeler le code moral et éthique de la *Futuwwa*, la chevalerie spirituelle, qui a également inspiré les confréries soufies¹⁷⁶.

Par la pratique de son art, par l'observation minutieuse et subtile de la Création de Dieu, l'artiste voyage vers Dieu et son Origine. L'art est un outil pour l'être humain lui permettant de prendre conscience de la beauté de cette Création et de l'Unicité divine. À l'homme qui questionna le Prophète au sujet de l'amour des beaux vêtements et des belles chaussures, le Prophète répondit « *Dieu est Beau et Il aime la Beauté* ». L'art est le résultat de la pratique spirituelle de la contemplation, si souvent évoquée dans le Coran : « *Dans la Création des cieux et de la terre, dans l'alternance de la nuit et du jour réside un signe pour ceux doués d'intelligence*¹⁷⁷. »

Eva Janadin

¹⁷² Doris Behrens-Abouseif, *Beauty in Arabic Culture*, Princeton, Markus Wiener, 1999, p. 122.

¹⁷³ Patrick Ringgenberg, *L'univers symbolique des arts islamiques*, op. cit., p. 41.

¹⁷⁴ Une chaîne initiatique de transmission spirituelle qui remonte jusqu'au Prophète de l'Islam.

¹⁷⁵ Patrick Ringgenberg, *L'univers symbolique des arts islamiques*, op. cit., p. 42.

¹⁷⁶ Bernard Lewis, « The Islamic Guilds », *The Economic History Review*, VIII, n° 1, 1937, p. 37.

¹⁷⁷ Coran 3 : 190.

La musique est-elle interdite en islam ?

Par Anne-Sophie Monsinay



Convertie à l'islam depuis une dizaine d'années, Anne-Sophie Monsinay s'engage en 2013 sur les réseaux sociaux pour ouvrir des espaces de dialogue libérés des tabous et diffuser des contre-discours afin de déconstruire les lectures obscurantistes de l'islam.

Elle est cofondatrice des « *Voix d'un islam éclairé – Mouvement pour un islam spirituel et progressiste* » et imame de la mosquée Sîmorgh depuis 2019.

Elle est co-auteure de l'étude *Une mosquée mixte pour un islam spirituel et progressiste* (Paris, Fondation pour l'innovation politique, février 2019) et a contribué à l'ouvrage *Islam des Lumières – Illuminisme spirituel du troisième millénaire* (sous la direction de Alessandra Luciano, Edition Mimésis).

Article issu d'une khutba (sermon) donnée par Anne-Sophie Monsinay dans la mosquée Sîmorgh et initialement publié sur le site www.voix-islam-eclaire.fr.



La musique a toujours eu une place importante en islam, tout au long de son histoire. Le caractère universel de l'islam permet à cette religion de se développer partout dans le monde. Lorsqu'une religion s'implante dans un nouveau territoire, elle se mêle aux spécificités culturelles du pays et prend une couleur qui lui sera propre et la distinguera de la pratique de cette même religion dans une autre contrée. Les aspects universels qui se retrouvent dans tous les pays seront les pratiques religieuses ou les enseignements coraniques, en sommes tous les aspects marquant une spécificité religieuse islamique. Or, l'islam ne saurait

être uniquement une spiritualité. Cette religion s'ancre dans notre quotidien et se mêle à nos autres identités comme la culture ou les conventions sociales. La musique et la diversité des formes qu'elle prendra dans le monde religieux est le reflet de cette culture. Il n'y a donc pas de musique islamique par essence c'est-à-dire de spécificités musicales propre à l'islam qui seraient codifiées dans un texte religieux ou qui aurait une fonction spécifiquement islamique. Néanmoins, la musique habille l'islam et est un moyen d'expression indispensable de sa spiritualité.

La musique est-elle interdite en islam ?

Tout musulman a déjà entendu que la musique serait interdite en islam. Nous avons tous déjà vu défiler sur les réseaux sociaux des images avec des logos indiquant qu'écouter la musique serait interdit pendant le mois de Ramadan. D'où vient cette interdiction ? Aucun verset du Coran ne précise cette règle, mais certains théologiens mettent en avant le verset 6 de la sourate 31 pour justifier cette dernière :

« Et parmi les humains, il y a celui qui, dénué de science, colporte des nouvelles distrayantes afin de détourner du chemin de Dieu et de le prendre en se moquant. Pour ceux-là : une correction avilissante ! »

Pourtant, le verset ne parle manifestement pas de musique. En réalité, ce dernier visait des poètes de l'époque de la Révélation coranique et peut être rattaché à d'autres versets critiquant les poètes comme « Ceux qui se fourvoient suivent les poètes¹⁷⁸ ». Serait-ce là une critique de la poésie ou de toute forme d'expression artistique ? Cela paraîtrait étrange compte tenu de la longue tradition de poésie soufie et d'autant plus étrange étant donné que le Coran est un texte poétique ! En effet, le Coran est considéré comme un miracle (*i'jâz*) du fait de son contenu mais aussi de son style considéré comme inimitable. Son esthétique faite de rimes ainsi que la complexité de sa structure – révélée notamment par la rhétorique sémitique¹⁷⁹ – lui donne toutes les caractéristiques d'un texte poétique. Ainsi,

¹⁷⁸ Coran 26 : 224.

¹⁷⁹ La rhétorique sémitique désigne une forme de composition littéraire et un ensemble de procédés rhétoriques qui assurent la cohérence des textes bibliques et coraniques. Ses règles obéissent au principe de la symétrie : parallélisme, composition concentrique et composition spéculaire. Cette méthode dite « synchronique » vise à analyser le Coran dans le cadre de sa cohérence intratextuelle. Pour plus d'informations, voir : Roland Meynet, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989 ; Roland Meynet, L. Pouzet, N. Farouki et A. Sinno, *Rhétorique sémitique : Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998 ; Mary Douglas, *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2007 ; Michel Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Paris, Lethielleux, 2007 ; *Id.*, *La composition du Coran, Nazm al-Qurân*, Pendé-Louvain, Gabalda-Peeters, 2012 ; *Id.*, *Une Apocalypse coranique. Une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*, Pendé-Louvain, Gabalda-Peeters, 2014.

Dieu invite les détracteurs de Muhammad à composer un texte similaire au Coran pour prouver que le Prophète en était l'initiateur et non pas le réceptacle :

« Ils disent : « Il l'a forgé ! » Dis : « Alors, venez avec dix énoncés forgés qui lui soient semblables et appelez celui à qui vous avez obéi à la place de Dieu, si vous êtes véridiques¹⁸⁰ ! »

Comme souvent, le paradoxe apparent se résout par l'explication contextuelle. A l'époque de la Révélation coranique, les joutes verbales poétiques étaient fréquentes et les poètes réalisaient de véritables démonstrations d'éloquence. Ils avaient également pour habitude de faire l'éloge ou au contraire de dénigrer certaines personnes par la poésie. Muhammad a subi de vives critiques de la part des poètes. Ce n'est donc pas la poésie dans son ensemble qui est remise en cause mais bien le comportement de certains poètes qui utilisaient cet art pour se moquer de Muhammad. Si Dieu méprisait l'art et la poésie, le Coran n'aurait simplement pas suivi de canons esthétiques et aurait pu être un simple texte en prose dont la profondeur ne résiderait que – et c'est déjà beaucoup – dans le contenu. L'art est indéniablement utilisé ici à des fins spirituelles tout comme le choix de la langue arabe considérée comme un modèle pour sa beauté poétique. La mesure des rythmes de cette langue correspondait aux canons poétiques de l'époque.

Beaucoup de polythéistes considéraient le Prophète Muhammad comme un poète ou un sorcier (*kâhin*¹⁸¹). Cette confusion discréditait l'authenticité de sa révélation qui aurait été simplement le fruit de son esprit, de son intellect et de sa maîtrise rhétorique. Or, Muhammad n'est pas un artiste mais un Prophète qui ne fait que transmettre une Parole qui ne vient pas de lui. La confusion est d'autant plus logique que la racine SH'R du terme « *shu'arâ'* » utilisé pour désigner les poètes dans le verset 224 de la sourate 26 (« Ceux qui se fourvoient suivent les poètes ») signifie « percevoir, connaître intuitivement, pressentir, ressentir, poète ». Or, un Prophète pourrait répondre à ces qualificatifs puisqu'il « perçoit » un message de manière intuitive. Pour ceux qui considèrent qu'il reçoit la Parole de manière immanente, c'est-à-dire qu'il n'aurait pas vu et entendu physiquement un ange mais une voix intérieure, l'idée d'une « perception intuitive » est d'autant plus pertinente. Et pourtant, Muhammad n'était en rien comparable aux autres poètes mecquois qui utilisaient davantage leur intelligence, leur réflexion pour composer leurs poèmes, que l'intuition spirituelle, d'autant plus lorsqu'il s'agit

¹⁸⁰ Coran 11 : 13.

¹⁸¹ Les *kuhhân* (sing. *kâhin*) désignaient les poètes arabes préislamiques qui se sentaient accompagnés d'esprits familiers, qui avaient des visions et à qui l'on demandait oracles et conseils. Selon Maxime Rodinson, « sans s'en rendre compte, [Muhammad] cherchait à les dépasser » : Maxime Rodinson, *Mahomet*, Paris, Seuil, 1994, pp. 82-83.

de dénigrer des personnes. L'objet et le contenu du texte produit sera donc déterminant pour établir une classification entre les poètes de l'intellect et les poètes inspirés. Il est possible d'avoir la même réflexion avec les textes des saints musulmans dont le caractère inspiré fait l'unanimité parmi les soufis. Pour éviter cette confusion, le Coran insiste à plusieurs reprises sur cette distinction dans les versets suivants :

« Bien plus, ils dirent : "Des mélanges confus de songes ! Plus ! Il a inventé cela ! Plus encore, c'est un poète ! Alors, qu'il nous apporte un Signe semblable à celui avec lequel les Premiers ont été missionnés¹⁸² !" »

« Ils disaient : "Vraiment, allons-nous abandonner les dieux que nous adorons pour un poète sous l'emprise d'un djinn¹⁸³ ?" »

« Ou bien ils disent : "C'est un poète ! Nous allons attendre pour lui les aléas du temps¹⁸⁴." »

« Vraiment, c'est bien le propos d'un noble Messenger et non les propos d'un poète – combien peu vous mettez en œuvre le Dépôt confié ! Ni le propos d'un oracle – combien peu vous vous rappelez¹⁸⁵ ! »

Cette confusion et généralisation de la critique des poètes a eu des conséquences dramatiques sur la perception de l'art en islam. L'influence du wahhabisme n'a fait qu'accentuer le rejet de ce dernier et en particulier de la musique jusqu'à en envisager une interdiction complète alors qu'aucun verset coranique ne l'évoque. Ceux qui défendent cette vision se fondent sur les versets coraniques précédemment cités en élargissant la poésie à la musique et en sortant les versets de leur contexte. Mais ils défendent leur position principalement à l'appui de *hadîth-s* dont l'authenticité est douteuse et qui présentent de nombreuses divergences puisque certains interdisent les instruments de musique, d'autres seulement certains instruments, d'autres encore la musique en général. Nous trouvons également des *hadîth-s* qui autorisent explicitement la musique.

Au-delà de la question de l'authenticité, se pose alors celle de la fonction de ces propos attribués au Prophète qui deviennent ici source de normativité en interdisant quelque chose que le Coran n'évoque même pas. Ainsi, on peut citer

¹⁸² Coran 21 : 5.

¹⁸³ Coran 37 : 36.

¹⁸⁴ Coran 52 : 30.

¹⁸⁵ Coran 69 : 40-42.

par exemple le *hadīth* rapporté par **al-Bukhârî** (m. 870) qui indique que le verset 6 de la sourate 31 ferait référence à « la musique et ce qui lui ressemble¹⁸⁶ » alors que le verset indique explicitement que le propos concerné vise à « se moquer de Dieu ». Ou encore, des *hadīth*-s qui indiquent que les instruments de musique auraient été interdits : « D'après **Abû Malik al-Ash'arî**, le Prophète aurait dit : « *Il y aura des gens dans ma communauté qui vont rendre licite l'adultère, la soie, le vin et les instruments de musique*¹⁸⁷ ». Or, le Coran n'interdit ni la soie, ni les instruments de musique ni même le vin. Plus étonnant encore, des *hadīth*-s considèrent le chant comme l'œuvre du diable : « D'après *Umm Alqama* : '*Â'isha a vu dans la maison de son frère un chanteur qui chantait et bougeait sa tête alors elle a dit : « Ouf ! Un diable ! Faites-le sortir, faites-le sortir*¹⁸⁸ ».

Ces propos n'ont aucun sens compte tenu de l'histoire de l'islam qui, dans toutes les régions du monde, a toujours été accompagnée d'une culture musicale et d'un répertoire de musiques sacrées. La musique est présente dans les pratiques islamiques quotidiennes et orthodoxes ne serait-ce que par l'appel à la prière. Cet appel est un chant donc bien évidemment de la musique ! Il est composé d'une mélodie (parfois complexe et enrichie de nombreux mélismes) et d'un rythme. Un soin particulier est accordé aux choix de l'interprète. L'appel à la prière est avant tout fonctionnel. Il vise à rassembler les croyants pour la prière, ce qui impliquait, avant nos amplificateurs, de choisir un muezzin ayant une voix qui porte. Mais indépendamment de ces considérations pratiques, le chanteur se doit d'avoir une belle voix. Il y a une réelle considération esthétique et artistique. La musique est aussi utilisée dans l'islam traditionnel lors de la cantillation du Coran, communément appelée psalmodie (*tajwīd*), qui consiste à réciter le Coran en chantant notamment lors de la prière. Ici, c'est un chant beaucoup plus simple sur le plan musical, composé de quelques notes répétitives avec un ambitus restreint. Cela n'en est pas moins de la musique. Là encore, il y a une considération pratique qui est de faciliter la mémorisation du texte puisque le fait d'ajouter une mélodie sur des mots aide à retenir les phrases par cœur.

Mais n'y a-t-il pas une autre raison à ces emprunts musicaux ? Le Coran toucherait-il autant de cœur si sa récitation n'était pas accompagnée de la cantillation ? L'islam aurait-il attiré autant de néophytes s'ils n'avaient pas entendu le doux chant d'un muezzin lors d'une promenade en ville ? Nombreux sont les récits de non musulmans ou convertis pour qui le premier contact avec l'islam fut artistique, car en tant que non arabophone, le sens des paroles entendues leur échappait alors complètement. La musique a, comme toute forme d'art, des vertus spirituelles. Elle nous plonge dans une réceptivité altérée, un état spirituel

¹⁸⁶ *Hadīth* rapporté dans al-Bukhârî, *al-Adab al-mufrad*, n° 1265.

¹⁸⁷ *Hadīth* rapporté dans al-Bukhârî, *Sahīh*, n° 5590.

¹⁸⁸ *Hadīth* rapporté dans al-Bukhârî, *al-Adab al-mufrad*, n° 1247.

et facilite l'accès à notre nature divine et à un état modifié de conscience. Bien évidemment les courants qui interdisent la musique ne sont pas les plus spirituels. Ils sont dans une vision exclusivement dogmatique de l'islam, et dans un rapport de soumission et d'obéissance à Dieu, qui est perçu comme un législateur. L'islam n'est dans ce cas absolument pas envisagé comme un cheminement qui vise à élever l'individu et à l'amener à la réalisation spirituelle, c'est-à-dire à transformer le croyant pour qu'il s'approprie les qualités divines.

Concernant les instruments de musique, rappelons d'abord qu'ils ont une place centrale dans les pratiques islamiques principalement soufies mais pas seulement. Le Coran n'a jamais interdit leur utilisation et la Bible en fait l'éloge à de nombreuses reprises notamment les psaumes dont les poèmes sont accompagnés par des instruments mentionnés au début du texte. Par exemple, le Psaume 6 commence ainsi :

« Au chef des chantres. Avec des instruments à cordes. Sur la harpe à huit cordes¹⁸⁹. »

Le Coran reconnaît explicitement les psaumes que « Dieu a offert à David » dans 5 versets comme par exemple :

« C'est vraiment Nous qui t'avons inspiré comme Nous avons inspiré Noé et les prophètes après lui. Et Nous avons inspiré Abraham, et Ismaël, et Isaac, et Jacob, et les douze lignées héréditaires, et Jésus, et Job et Jonas, et Aaron, et Salomon. Et Nous avons donné à David un psautier (recueil d'inscriptions symboliques) (Zabûr)¹⁹⁰. »

David se voit par ailleurs attribué un rang assez élevé parmi les Prophètes par le verset coranique suivant, qui évoque David juste après l'indication de différents degrés spirituels chez ceux-ci. Le Coran indique ainsi implicitement que David fait partie de cette élite prophétique :

« Ton Enseigneur est infiniment Savant quant à ceux qui sont dans les cieux et sur la terre. Nous avons certes accordé la précellence à certains prophètes sur d'autres. Ainsi Nous avons donné à David un recueil d'inscriptions symboliques [i.e. les psaumes]¹⁹¹. »

¹⁸⁹ Psaume de David, Psaume 6 : 1.

¹⁹⁰ Coran 5 : 163.

¹⁹¹ Coran 17 : 55.

Il est par ailleurs intéressant de souligner que les psaumes sont aussi des poèmes. L'usage de la poésie est donc récurrent dans l'esthétique des révélations. Le psaume 150 énumère des instruments de musique accompagnant les louanges divines et valide ainsi tous les instruments de musique comme vecteurs de louange car toutes les familles instrumentales sont citées :

« Louez l'Éternel ! Louez Dieu dans son sanctuaire ! Louez-le dans l'étendue, où éclate sa puissance ! Louez-le pour ses hauts faits ! Louez-le selon l'immensité de sa grandeur ! Louez-le au son de la trompette ! Louez-le avec le luth et la harpe ! Louez-le avec le tambourin et avec des danses ! Louez-le avec les instruments à cordes et le chalumeau ! Louez-le avec les cymbales sonores ! Louez-le avec les cymbales retentissantes ! Que tout ce qui respire loue l'Éternel ! Louez l'Éternel¹⁹² ! »

Nous constatons que la plupart des instruments évoqués sont très sonores. Nous trouvons ainsi des cuivres (trompette), le chalumeau qui est un instrument à vent à anche double, ou encore des percussions (tambourins et cymbales) qualifiées de « sonores » ou « retentissantes ». Il y a une corrélation entre la louange divine et la puissance sonore et musicale. Ces musiques se devaient donc d'être festives. Cette caractéristique se retrouve dans les choix esthétiques des musiques soufies pour leurs vertus spirituelles spécifiques, nous y reviendrons. Peut-être pouvons-nous considérer que les *hadith-s* précédemment cités visent à détourner de la musique exclusivement profane ? Il est alors dommageable de constater l'absence de précision à ce sujet. Cela serait aussi se mettre des œillères que de croire que Dieu n'est présent que dans le sacré et que l'univers profane serait vide de Lui. Cette vision binaire du monde nie la complexité du rapport à l'art et à Dieu. Sort-on de la prière lorsque nous passons de l'instant de notre prière rituelle (moment sacré) à celui du divertissement ou du travail (moment profane) ? Une chanson d'amour profane ne peut-elle pas devenir une chanson d'amour pour Dieu si notre cœur en a cette compréhension ? Une chanson d'amour exprimant des sentiments pour une créature aime-t-elle en dehors de Dieu ? Une chanson qui défend une cause ou dénonce une injustice est-elle si éloignée des enseignements de nos textes sacrés ? Bien évidemment, la subtilité de l'art va au-delà des clivages entre profane et sacré.

¹⁹² Psaume 150.

Islam et instruments de musique : une adaptation à la culture de chaque pays

Les propos du soufi **Jalâl al-Dîn Rûmî** (m. 1273) au sujet de la musique sont plus qu'élogieux : « *Dans les cadences de la musique est caché un secret ; si je le révélais, il bouleverserait le monde*¹⁹³. » En évoquant le rebab, un petit luth ou une vièle selon les régions, il dit : « *Ce n'est que corde sèche, bois sec, peau sèche, mais il en sort la voix du Bien-Aimé*¹⁹⁴. » Selon les régions et les pays, différentes traditions musicales vont se développer. C'est par la musique qu'émergent de réelles différences de pratiques spirituelles en fonction des cultures de chacun de ces pays, ce qui souligne le caractère universel de l'islam, qui est une religion présente partout dans le monde et qui s'est toujours adaptée à la culture des pays où elle s'est développée. Je vais prendre quatre exemples, qui ne sont évidemment pas exhaustifs, mais qui donnent une idée de l'étendue et de la diversité de la musique islamique.

L'insertion du gamelan dans les mosquées indonésiennes

Cet exemple à lui seul suffit à réfuter l'idée que les instruments de musique seraient interdits en islam. En Indonésie, l'islam s'est d'abord diffusé par les marchands dans les villes portuaires. Avant l'arrivée de cette religion, la plupart des Indonésiens étaient hindous et intégraient dans leurs rituels un ensemble de percussions appelé le gamelan. Aujourd'hui encore, alors que la majorité du pays est musulman, cet instrument reste très présent y compris en dehors de son cadre rituel initial ainsi que sur des îles majoritairement musulmanes comme Java. Le meilleur moyen de convaincre les Indonésiens d'adhérer à l'islam était de prendre en considération cet aspect culturel et d'intégrer cet instrument dans la nouvelle religion. C'est ce qu'ont fait les marchands musulmans. Ils ont utilisé le gamelan pour transmettre l'islam. Aujourd'hui, l'Indonésie garde ce lien sacré à son instrument en intégrant dans les appels à la prière islamique des percussions notamment lors des soirées du mois de Ramadan. Ainsi, beaucoup de mosquées traditionnelles indonésiennes possèdent d'énormes tambours à leur entrée.

¹⁹³ Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, Paris, Seuil, 2005.

¹⁹⁴ *Ibid.*

Le *Samâ'*, les derviches tourneurs et le ney turc

Le *Samâ'* signifie « audition spirituelle » et désigne des chants religieux de louange à Dieu ou au Prophète parfois accompagnés d'un ensemble instrumental et de danseurs, notamment en Turquie, appelés les derviches tourneurs en référence à leur danse et leur tenue vestimentaire dont les mouvements rappellent ceux d'une toupie. Cette pratique est issue de la confrérie soufie de Mevlevi, l'ordre musulman fondé à Konya au XIII^e siècle par **Jalâl al-Dîn Rûmî**. Ce dernier indique que c'est au pacte prééternel entre Dieu et Adam, qui représente l'archétype de l'humanité, que les soufis rattachent la signification et le sens du *Samâ'*. Le soufi **Junayd al-Baghdâdî** (m. 909-910) justifie l'agitation parfois jusqu'à l'extase des soufis lors de l'audition de la musique par les propos suivants : « *Quand Dieu a interrogé les germes, lors du pacte primordial, dans les reins d'Adam, en leur disant « Ne suis-je point votre Seigneur ? »*, une douceur s'est implantée dans les âmes. [...] *Quand elles entendent la musique, ce souvenir se réveille et les agite*¹⁹⁵. » Junayd fait ici référence au verset coranique 172 de la sourate 7 dans lequel les descendants d'Adam répondent par l'affirmative à la question : « *Ne suis-je pas votre Seigneur ?* » D'après ce verset, les âmes humaines ont connaissance de leur origine divine et témoignent de leur abandon en Dieu. Seulement, par l'incarnation terrestre, la plupart d'entre nous oublions ce lien primordial. La musique est l'outil qui « réveille » notre âme (*nafs*) pour lui rappeler son origine divine. Ainsi, l'islamologue **Eva de Vitray-Meyerovitch** (m. 1999) ajoute au sujet du *Samâ'* que « *le but doit toujours être, non pas le délice d'écouter de suaves mélodies, mais de saisir une allusion divine, comme le dit si bien Hallâj ; la musique est éveil de l'âme, elle abolit la durée, car elle la fait se souvenir*¹⁹⁶. »

Ainsi, dans le soufisme, la musique est une pratique spirituelle à part entière et elle accompagne le disciple dans son travail spirituel. La musique soufie permet, par son caractère répétitif et dévotionnel de modifier l'état de conscience du pratiquant pour le faire entrer dans une forme de transe, c'est-à-dire un état d'exaltation qui permet d'être transporté hors de lui-même et hors du monde matériel. Cet état est renforcé avec la danse des derviches, dans laquelle on retrouve la même symbolique que le *dhikr*¹⁹⁷ grâce à la répétition. Le danseur tourne d'abord lentement puis de plus en plus rapidement, jusqu'à ce qu'il atteigne une forme de transe, puisque le fait de tourner sur soi-même empêche de penser et produit un oubli de soi-même dont l'aboutissement est l'extinction dans la présence divine. Durant cette pratique, le derviche lève les bras, la paume

¹⁹⁵ Abdelhakim Meziani, « De Hallaj à Jalâl ud-Dîn Rûmî la musique est éveil de l'âme » : <https://www.liberte-algerie.com/culture/de-hallaj-a-jalal-ud-din-rumi-la-musique-est-veil-de-lame-82452/print/1>.

¹⁹⁶ Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Paris, Albin Michel, 1988.

¹⁹⁷ Littéralement « évocation, mention, rappel », le *dhikr* désigne à la fois le souvenir de Dieu et la pratique islamique qui avive ce souvenir par la répétition rythme des Noms de Dieu et qui est au cœur du soufisme.

de la main droite dirigée vers le ciel dans le but de recueillir la grâce de Dieu, celle de la main gauche dirigée vers la terre pour l'y répandre. Le danseur est l'intermédiaire qui permet de réunir le ciel et la terre, qui est le symbole de l'unité. Le ciel représente le Créateur ou le Dieu transcendant ; et la terre, la création ou le Dieu immanent. Les disciples dans son cheminement doivent réunir en eux ces deux aspects, pour fondre la dualité dans l'unité. En même temps qu'ils tournent sur eux-mêmes, ils tournent autour de la salle. Ce double mouvement représente la loi de l'univers : l'homme tourne autour de son centre, de son cœur comme les astres gravitent autour du soleil. Ainsi, toute la création tourne autour d'un centre, symbole suprême de la Divinité. Nous retrouvons cette même symbolique en tournant autour de la Kaaba, qui est le centre intérieur dont les pèlerins sont les astres.

À cela s'ajoute une symbolique vestimentaire : les derviches laissent tomber leur manteau noir, dévoilant leur vêtement blanc. La chute du manteau noir représente celle de l'illusion de l'ego, l'illusion de l'identification à la matière, l'illusion d'être séparé de Dieu. Quand le manteau noir qui représente l'enveloppe charnelle est abandonné, c'est la résurrection, la nouvelle naissance, la réalisation spirituelle. Cette danse est accompagnée soit de formules répétitives, soit de poèmes mystiques chantés qui sont des chants dévotionnels de louange à Dieu ou Prophète Muhammad, ou qui évoquent la séparation de l'amant et de l'aimé, l'ivresse spirituelle, et notre essence divine. Elle est également accompagnée de divers instruments dont des percussions (tambours, tambourins) qui en général marquent les temps ou jouent des formules rythmiques répétitives pour renforcer l'effet obsessionnel.

On y ajoute parfois des instruments à cordes pincés (luth) ainsi que du ney, une flûte oblique en roseau, qui est l'instrument emblématique des derviches tourneurs. C'est un instrument qui a un son fluide, coulant, plaintif, qui permet vraiment de s'évader et de sortir de soi. Dans le *Mathnawî*, Rûmî se compare à un ney : « *Écoute le ney [i.e. la flûte de roseau] raconter une histoire ; il se lamente de la séparation : « Depuis qu'on m'a coupé de la jonchaie, ma plainte fait gémir l'homme et la femme. Je veux un cœur déchiré par la séparation pour y verser la douleur du désir. Quiconque demeure loin de sa source aspire à l'instant où il lui sera à nouveau uni. Moi, je me suis plains en toute compagnie, je me suis associé à ceux qui se réjouissent comme à ceux qui pleurent*¹⁹⁸. » La technique de la respiration continue est fréquemment utilisée pour jouer de cet instrument. Elle permet d'inspirer par le nez et d'expirer par la bouche en même temps. Ainsi, le musicien n'a plus besoin d'interrompre le son pour prendre sa respiration. Il ressort de ce son continu un sentiment d'éternité, d'Unicité absolue, comme une sortie de la temporalité.

¹⁹⁸ Rûmî, *Mathnawî*, Monaco, Éditions du Rocher, 2014, vol. I, p. 53.

Le *qawwalî* pakistanais

Au Pakistan et en Inde, le *qawwalî*, genre musical issu de la confrérie Chishtiyya¹⁹⁹ présente des influences musicales de l'Inde avec l'utilisation de l'harmonium (accordéon couché) et des tablas (percussions indiennes) qui accompagnent des chants dévotionnels. Les temps sont marqués par des claquements de mains. On y conserve la structure des ragas (« couleur, attirance » en sanskrit) qui sont un cadre mélodique modal issu des védas (textes sacrés hindous). Là encore, un élément musical issu d'une autre religion est conservé en islam du fait de sa qualité de marqueur culturel. C'est aussi une musique de transe (*wajad*), plutôt joyeuse qui vise à l'union avec Dieu. Elle a exactement la même fonction que la musique et la danse des derviches tourneurs, seule l'esthétique change et s'adapte à la culture musicale locale.

Le *diwane* algérien

Le *diwane* est une musique soufie originaire d'Algérie ayant des influences d'Afrique noire, notamment guinéenne avec l'utilisation du gumbri, un instrument à cordes pincées, et des karkabous, instruments à percussions (castagnettes en fer). Ce genre musical est pratiqué par des populations d'origine subsaharienne, les Gnaouas (sing. Gnaoui)²⁰⁰. Ce sont en général des musiques assez rythmées et très sonores, accompagnées de danses extatiques auxquelles s'ajoutent des chants de louange à Dieu ou au Prophète Muhammad.

Le *dhikr*, une pratique soufie a cappella

Le *dhikr* qui signifie « rappel » ou « se souvenir » est une pratique islamique présente dans toutes les voies soufies qui consiste à répéter en rythme des Noms divins. Cette pratique s'appuie sur plusieurs versets du Coran, dont :

« *Ô vous qui croyez ! Invoquez souvent le nom de Dieu ! Louez le matin et soir*²⁰¹. »

C'est une pratique chantée, rythmée par le souffle et le balancement du corps. L'objectif est d'accéder à des ouvertures spirituelles pour arriver à la fusion avec

¹⁹⁹ Une confrérie soufie sunnite fondée en Afghanistan au X^e siècle par Abû Ishâd Shâmî (m. 966).

²⁰⁰ Le terme Gnaoua ou Gnawa désigne à la fois ce style musical et les membres d'origine subsaharienne descendants d'esclaves et rassemblés dans des confréries soufies dans lesquelles la transe joue un rôle très important.

²⁰¹ Coran 33 : 41-42.

le divin, à l'unité originelle. Pour cela le *dhikr* met en pratique différentes techniques. L'utilisation du Verbe à travers les noms divins, les noms de Dieu issus du Coran que sont les différents attributs de Dieu, que le disciple doit s'approprier. La Parole étant créatrice, répéter des noms divins entraîne des effets spirituels sur le pratiquant qui, avec le temps, crée cette réalité en lui-même. Elle s'ancre en lui et fait écho à son Esprit divin, elle résonne pour éveiller ou réveiller par le souvenir qu'elle procure ses aptitudes spirituelles.

Par ailleurs, les sons émis sont des vibrations qui vont être chantés selon des rythmiques et des intonations spécifiques qui ont à la fois une portée symbolique et physique puisque ces vibrations entrent en résonance avec les vibrations naturelles du corps et de l'atmosphère. L'harmonie de ces vibrations permet de faire émerger différentes émotions spirituelles en nous. Pour cela, les *dhikr-s* commencent généralement lentement pour préparer le disciple, le réorienter progressivement vers son intériorité. Puis le rythme devient plus rapide avec une intonation plus haute et il est entrecoupé de souffles sonorisés et très marqués. Cette alternance sonore entre inspiration et expiration correspond au rythme du monde manifesté et du point entre le ciel et la terre qui se résorbe dans l'unité. Le *dhikr* se termine par un temps de silence qui représente symboliquement l'union, la réalisation de notre nature divine. Il n'y a plus de dualité donc le son disparaît.

Ces différents états correspondent aux différentes étapes spirituelles du cheminement et sont vécus et ressentis par le pratiquant d'un point de vue émotionnel, physique et spirituel. Cette symbolique rejoint celle de la prière rituelle dont les postures évoquent ce retour de la dualité à l'Unité, l'union de la transcendance à l'immanence. La musique est l'art de l'instant puisqu'elle passe et est dépendante d'une durée. Vous pouvez regarder un tableau et rester devant aussi longtemps que souhaité pour l'observer à votre rythme, mais cela est impossible avec la musique qui défile à son propre rythme. Pour prolonger l'instant, il vous faut réécouter l'œuvre. Art de l'instant par excellence, la musique ne peut que s'unir au « fils de l'instant » qu'est le soufi. Celui qui a atteint la réalisation spirituelle vit dans un état de présence permanent où le passé et le futur n'existent plus. Il n'y a qu'une succession d'instant, de moments présents. En tant que création terrestre, le temps est relatif et illusoire car créé par notre esprit. Dieu est en dehors du temps, Il est le Temps. L'art de l'instant offre l'opportunité perpétuelle de nous plonger dans un état d'être favorisant le retour à notre être primordial.



Parcours spirituel

La mixité interculturelle et interreligieuse fait partie intégrante de notre XXI^e siècle. S'imaginer pouvoir vivre en vase clos, dans sa communauté ethnique ou religieuse, sans côtoyer un Autre que soi est une utopie ou une dystopie, selon les points de vue. Lorsque le refus de la mixité s'accompagne de prescriptions divines et d'interdits sacrés, la coexistence devient un défi d'autant plus difficile à relever. C'est malheureusement le cas des mariages mixtes en islam. De plus en plus de musulmanes et de musulmans rencontrant l'amour avec une personne non-musulmane se retrouvent tiraillés entre la fidélité à leur héritage familial et leur vie quotidienne intrinsèquement fondée sur la rencontre avec d'autres mentalités et d'autres cultures.

Si le cas d'un musulman qui se marie avec une non-musulmane chrétienne ou juive ne pose pas de problème car le texte coranique est explicite²⁰², les femmes musulmanes subissent de nouveau les interprétations patriarcales de ce verset puisqu'il leur serait interdit de se marier avec un non-musulman, sous prétexte que le Coran ne citerait pas explicitement le fait qu'une musulmane puisse se marier avec un non-musulman, alors que le Coran postule une égalité ontologique entre les femmes et les hommes²⁰³. Cette absence d'autorisation explicite est interprétée traditionnellement comme une interdiction, alors que ce qui n'est pas explicitement interdit dans le Coran est autorisé et que rajouter d'autres interdits est même proscrit dans le texte²⁰⁴. Interdire aux femmes ce qui est permis

²⁰² Coran 5 : 5 : « [Vous est permise] l'union avec les femmes croyantes et de bonne condition, et avec les femmes de bonne condition faisant partie du peuple auquel le Livre a été donné avant vous. »

²⁰³ Coran 4 : 1 : « Ô vous les humains ! Prenez garde à votre Seigneur qui vous a créés d'une Âme unique, Il a créé d'elle son aspect conjoint. Et Il a disséminé issu d'eux nombre d'hommes et de femmes. Et prenez garde à Dieu, au sujet duquel vous vous interrogez mutuellement, et aux matrices. Vraiment, Dieu, à votre égard, se révèle Vigilant ! »

²⁰⁴ Coran 16 : 116-117.

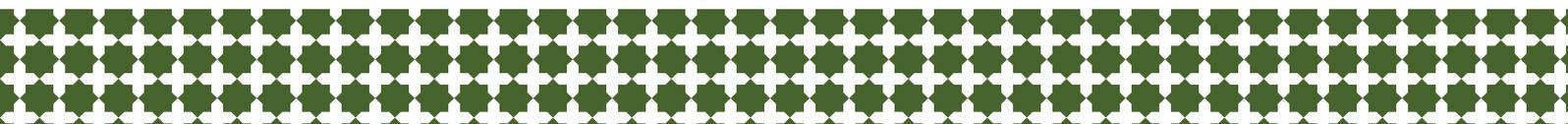
aux hommes revient à estimer que tout ce qui ne s'adresse qu'au genre masculin dans le Coran ne concernerait pas les femmes : ainsi, on pourrait aller jusqu'au bout de cette logique et dire que les femmes n'auraient pas le droit de jeûner ni de prier puisque ces obligations ne sont pas mentionnées au genre féminin dans le texte ! Ce verset permettant d'interdire ces unions mixtes est à replacer dans son contexte : un groupe d'hommes s'adressa au Prophète pour lui demander s'ils pouvaient se marier avec des chrétiennes ou des juives. Ce contexte explique l'usage du masculin dans la réponse donnée. N'oublions pas que les femmes de l'époque de la Révélation s'étaient elles-mêmes révoltées du fait que le Coran n'employait que le genre masculin ; exigence féministe qui fut par ailleurs satisfaite dans plusieurs versets utilisant systématiquement à la fois le genre féminin et masculin²⁰⁵.

En réalité, cette absence de mention explicite pour les femmes musulmanes de se marier avec des non-musulmans est un prétexte pour cacher une interprétation patriarcale fondée sur l'idée qu'une femme serait sous la domination de son mari et que la religion se transmettrait aux enfants par le père et non par la mère.

²⁰⁵ Coran 33 : 35 : « Aux musulmans et aux musulmanes, aux croyants et aux croyantes, à ceux, hommes et femmes, qui sont sincères dans leur foi, pleins d'obéissance et de constance, à ceux et celles qui sont remplis de crainte et d'humilité, qui font la charité et ne cessent de jeûner, aux hommes et aux femmes qui préservent leur chasteté, à ceux et celles qui invoquent souvent Son nom, à tous ceux-là Allah réserve Son pardon et une immense récompense. » ; voir aussi : Coran 9 : 71-72 ; 24 : 12 ; 33 : 58 ; 47 : 19 ; 48 : 5 ; 57 : 12 ; 57 : 18 ; 71 : 28 ; 85 : 10.

Le verset 10 de la sourate 60 est également utilisé pour interdire les unions mixtes : « *Ne retenez pas en les épousant celles [et ceux] qui sont kawâfir [fém.] / kuffâr [masc.].* » Certains traduisent ces deux termes par « mécréants », assimilant ainsi le *kufr* à l'athéisme. De nouveau, nous ne pouvons faire fi du contexte de la Révélation : ce terme désignait précisément les polythéistes arabes de La Mecque qui refusaient d'adopter la foi monothéiste des premiers musulmans et persécutaient ces derniers. Il ne faut pas non plus oublier les circonstances de la descente de ce verset faisant suite à l'arrivée à Médine d'une femme nommée **'Umm Kalthûm Bint 'Uqba** qui avait fui La Mecque pour échapper aux représailles de sa famille qui n'acceptait pas sa conversion à l'islam : « *Ô vous les croyants ! Lorsque les croyantes qui ont émigré, viennent à vous, éprouvez-les. – Dieu connaît parfaitement leur foi – Si vous les considérez comme des croyantes, ne les renvoyez pas vers les incroyables ; elles ne sont plus licites pour eux ; ils ne sont plus licites pour elles*²⁰⁶. » Ce verset ne fait donc que répondre à un contexte particulier du VIIe siècle et n'édicte aucune règle générale : l'union mixte des musulmanes et des musulmans avec les polythéistes de La Mecque a dû être interdite à ce moment-là car ces derniers refusaient les conversions à l'islam. La révélation de ce verset a en réalité permis aux nouvelles converties de ne pas être renvoyées à La Mecque auprès de leur ancien conjoint non-musulman et de rester en sécurité à Médine.

²⁰⁶ Coran 60 : 10.



C'est donc l'intolérance qui a mené à cette interdiction. On peut ainsi légitimement en déduire que si l'intolérance n'est plus là, l'interdiction n'est plus justifiée. La crainte du mélange, de l'hybridité n'est pas spécifiquement religieuse. Elle vient d'un réflexe anthropologique de survie, alimenté par une peur de la dilution de son identité lorsqu'un groupe se retrouve en position de minorité, réelle ou perçue. Aujourd'hui, dans un contexte où la liberté de conscience est garantie par la loi, où la laïcité permet une égalité fondamentale entre toutes les citoyennes et tous les citoyens, de tels mariages mixtes n'ont aucune raison de ne pas pouvoir se faire tant qu'ils permettent de préserver les croyances de chacune et de chacun au sein du couple et pour leurs progénitures.

Dans le cadre de ces réflexions, nous vous livrons ici le témoignage de **Myriam Blal** qui permettra, nous l'espérons, de déculpabiliser les consciences et de créer un espace de dialogue pour les couples mixtes rencontrant ces difficultés.

Eva Janadin

Myriam Blal, l'expérience du mariage mixte face à la tradition islamique



Myriam Blal est née en 1984 à Paris et vit à Nantes.

Dans une ancienne vie, elle était journaliste et communicante.

Elle a notamment collaboré au *Courrier de l'Atlas* et à la revue *XXI*.

En 2017, elle publie son premier livre, « *Le baiser du ramadan. Le jour où je me suis mariée avec un chrétien* » (Bayard), dans lequel elle raconte son combat pour faire accepter son amour avec Maxime.

Plus récemment, elle a commencé à se former à la psychologie jungienne, à la psychologie soufie, et à l'herboristerie traditionnelle.

Depuis décembre 2020, elle organise des cercles de parole et d'écoute destinés aux femmes en couple mixte. Elle accompagne en individuel les femmes vers plus de liberté d'être. En duo avec son mari, le couple accueille et échange avec les couples mixtes dans le cadre de leur préparation au mariage.

Avec sa famille, Myriam Blal s'installera dans les Côtes-d'Armor cet été, pour poursuivre ses projets au côté d'un centre spirituel et culturel engagé dans le dialogue interreligieux.

Retrouvez plus d'informations sur son site internet : www.lebaiserduramadan.com.



Eva Janadin : Pourriez-vous vous présenter et revenir sur votre parcours à travers l'islam ? Comment cette religion vous a été transmise dans votre famille et comment avez-vous repensé cet héritage à l'âge adulte ?

Myriam Blal : Je suis la fille de parents nés en Tunisie et qui ont émigré à Paris au début des années 70. Je suis née à Paris et y ai grandi, comme mes deux grandes sœurs. Aux premières années de leur vie en France, mon père était ouvrier spécialisé dans l'industrie automobile et ma mère s'est occupée de nous, ses filles. Ma mère n'aimait pas mon père, elle n'a pas eu la force de s'opposer au mariage arrangé entre les familles. En parlant d'amour, lorsque j'étais petite, je me souviens de longs moments étendue sur mon lit passés à rêver l'amour. Je pensais souvent à ma rencontre avec mon âme sœur, aux enfants qui naîtraient de notre union. J'étais une grande amoureuse de l'amour ! D'aussi loin que je me souviens, mes parents, surtout ma mère et sa famille, m'ont transmis la foi et leur religion musulmane. Tous les soirs dans mon lit, je me confiais à Dieu, je priais pour les miens. Il ne faisait aucun doute pour mes géniteurs qu'en tant que musulmans, nous étions le peuple élu et préféré de Dieu. L'Enfer, le Paradis, la vision d'un Dieu autoritaire et tout-puissant à craindre, le mal, le bien, etc. Mes parents étaient les héritiers d'un certain nombre de vérités sur l'islam, qui se sont imposées comme naturelles au cours du temps, devenant ainsi un trait de culture que l'islamologue Mohamed Arkoun appelle « l'impensé musulman ». Au fond de moi, j'avais l'intuition que nos parents nous avaient transmis, à mes sœurs et moi, une vision limitée du texte sacré. Je me souviens avoir demandé à ma mère lorsque j'étais jeune si l'Abbé Pierre irait en Enfer. Elle m'avait répondu qu'évidemment, tous les non-musulmans iront en Enfer !

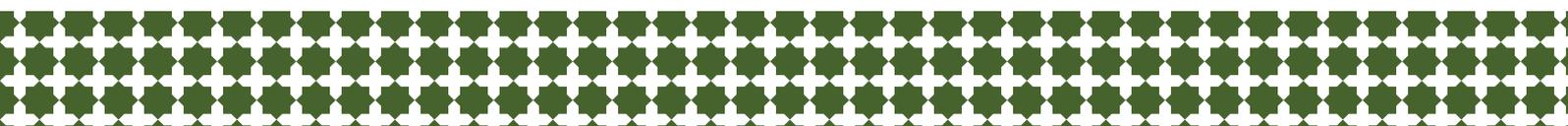
Ces idées dépourvues de nuance ont entravé par la suite ma rencontre avec l'extérieur. Ma mère rappelait souvent à mes grandes sœurs l'importance de conserver sa virginité en vue du mariage, sans avoir à préciser que nos maris seraient musulmans, cela était une évidence pour elle comme pour nous. Même si mon esprit butait face à ces enseignements qui m'étaient inculqués, je constatais qu'une partie de ma psyché, c'est-à-dire l'ensemble des aspects conscients et inconscients du comportement individuel, par opposition à ce qui est purement organique, adhérait à la vision de ma mère. Ces vents intérieurs contraires m'ont amenée à ressentir une culpabilité immense à l'adolescence, pendant mes années étudiantes, au début de l'âge adulte. Toutes mes premières fois, je les ai vécues avec un sentiment de honte diffuse. Je me trouvais mauvaise fille, croyante égarée, au regard des traditions familiales et religieuses dont j'étais l'héritière. C'est à 27 ans

que je fais l'une des rencontres fondatrices de ma vie : Maxime. Un homme issu d'un milieu aisé, qui a reçu la foi catholique en héritage. Cet autre différent de moi, au contact duquel je vais apprendre à grandir en amour et en liberté. C'est précisément cette rencontre qui va m'amener à interroger mes propres héritages et à venir nourrir et approfondir ma recherche de vérité et d'essentiel.

EJ : Vous avez écrit *Le Baiser du Ramadan* sur la question des mariages mixtes à travers votre expérience personnelle, pourriez-vous nous en dire plus sur le contenu et sur ce qui a motivé l'écriture de cet ouvrage ? Comment ce livre a-t-il été perçu par votre famille ?

MB : Quand j'ai rencontré Maxime, l'état de légèreté et d'insouciance amoureuse qui m'animait a vite laissé place au désespoir. Nos différences me paraissaient insurmontables du point de vue de l'éducation que j'avais reçue. Pour tenter de convaincre mes parents, et sans doute aussi pour me conforter dans mon choix amoureux, je me mets en tête de chercher des solutions à mon « problème ». Je découvre que l'interdiction pour les femmes musulmanes de s'unir à un non-musulman n'a aucun fondement religieux, elle est pure tradition culturelle. Cette découverte est une vraie révélation pour moi à cette époque ! J'ai naturellement envie de partager cette bonne nouvelle auprès des personnes concernées. Avec Maxime, nous aurions tant aimé trouver un récit de vie traitant de ce sujet pour nous sentir entourés, et savoir que nous n'étions pas seuls au monde comme nous le pensions à l'époque. Au départ, ce projet prend la forme d'un guide pratique qui a pour titre provisoire « Être un couple islamo-chrétien. Conseils et astuces pour rester zen ! ». Nous l'écrivons à quatre mains. Après avoir rédigé 90 % des textes, nous contactons des éditeurs susceptibles de nous accompagner dans l'aventure éditoriale. Les éditions Bayard trouvent le sujet intéressant mais trop ciblé. Ils me suggèrent de témoigner seule de notre histoire de couple et de mon cheminement personnel. À ce moment-là en 2015, je ne me sens pas prête à m'exposer dans un récit à la première personne du singulier. Un an plus tard, mon désir de témoigner refait surface. En 2017, j'ai l'occasion de publier une version courte de notre histoire dans la revue trimestrielle « XXI ».

Peu de temps après, je suis recontactée par Bayard qui me propose de raconter mon récit personnel dans un livre. Cette fois, je me sens prête à témoigner, nourrie par le désir de transmettre de la confiance et du courage aux couples amoureux. Nombre de femmes et d'hommes découvrent tous les jours à quel point leurs différences religieuse et culturelle avec l'être aimé sont importantes aux yeux de leur entourage. Par amour, par peur ou méconnaissance, des parents n'hésitent pas à afficher leur désapprobation à l'égard du choix de leur enfant. De nombreux couples préfèrent alors mettre fin à leur relation. Dans la première partie du livre, je reviens sur des souvenirs marquants de mon enfance et de mon adolescence pour témoigner de la manière dont mes parents, arrivés en France dans les années 70 ans, ont eu à coeur de nous éduquer avec mes deux sœurs. La deuxième partie du récit s'attarde sur ma rencontre avec Maxime, les tiraillements intérieurs qui s'ensuivent, partagée entre mon amour pour les miens et l'homme que j'aime. Je questionne mon identité, relate les recherches et les rencontres que j'entreprends pour nous unir malgré les voix qui s'y opposent. Au cours de ma quête, je fais la connaissance de couples qui nous ont précédé sur ce chemin, et qui ont fondé des familles. Ce sont ces rencontres que je décris dans la troisième partie du livre. En annexe, je partage notamment avec les lectrices le livret de notre cérémonie de mariage et les coordonnées des structures accompagnatrices des couples interreligieux. Ma famille appréhendait la sortie de mon livre. Je crois l'avoir écrit avec beaucoup d'amour et en m'attachant à resituer dans son contexte, l'histoire et la vie de mes parents. Il est difficile pour mes parents d'exprimer le bon et le positif. Je sais que ma mère a invité ses amies à se procurer mon livre car j'ai reçu de nombreux messages enthousiastes de leur part. J'ai appris par l'une de mes sœurs que mon père lui a confié avoir pleuré en lisant mon livre, exprimant des regrets. Je sais également qu'il a été lu par certain.e.s de mes tantes et oncles en Tunisie. Je me souviens d'un oncle ayant lu mon livre, qui invitait ses amis à l'acheter à travers les réseaux sociaux.



EJ : Comment votre mariage mixte a-t-il été perçu par votre famille ? Et par celle de votre mari ? Vous a-t-on par exemple opposé des arguments théologiques ?

MB : Mon père n'est pas venu à notre mariage. Dans sa vision du monde, il était impératif que Maxime se convertisse à l'islam pour rendre possible notre union. Il était allé voir trois imams, tous lui ont exprimé l'obligation pour mon fiancé de se convertir pour que notre mariage soit valide. La première réaction de ma mère a été de me dire que je commettais un grand péché en me mariant à un Français. Par la suite, elle a exprimé de nombreuses inquiétudes et craintes à l'approche de notre mariage. Notamment lorsque je lui ai appris qu'un prêtre serait présent au côté d'un représentant musulman lors de la cérémonie religieuse. Elle avait très peur qu'il fasse le signe de croix, qu'il dise que Jésus est le fils de Dieu, qu'il porte sa « longue robe », son aube. J'ai essayé de la rassurer tout au long des préparatifs de mariage. Ma sœur s'inquiétait de la réaction de mes parents concernant la présence d'alcool à notre mariage. Les parents de Maxime ont pu s'inquiéter en constatant que j'ai continué à dissimuler l'existence de leur fils auprès de mes parents pendant de longs mois, alors même que nous avons pris la décision de nous marier. Ils réalisent que notre histoire n'est pas simple.

Des deux côtés de nos familles arrivent très vite les questions liées à l'éducation de nos futurs enfants. Seront-ils musulmans ou chrétiens ? Comment ferez-vous ? Si vous avez un garçon, sera-t-il baptisé, circoncis ? Mangeront-ils du porc ? Quels prénoms choisirez-vous ? Nous sommes assaillis d'interrogations, qui ont le mérite de nous amener à discuter longuement ensemble pour définir notre propre cohérence de couple. Nous sommes parfois obligés de fournir des réponses hâtives sur des sujets importants pour nos familles. La question de la circoncision en fait notamment partie. Il s'agit d'un rituel culturel sans caractère religieux, mais qui relève d'une importance particulière pour ma mère. Sur le moment avec Maxime, cela ne nous dérangeait pas d'imaginer que si nous avons un fils, il serait circoncis. Et puis à l'épreuve du temps, ma réflexion évolue. Je me dis que décider de circoncire son fils alors que son père ne l'est pas, marque une rupture de la ligne paternelle. Après l'avoir longuement souhaité, je n'y suis plus favorable à la naissance de notre enfant. Ma mère ne m'en a jamais reparlé par la suite.

EJ : Comment l'écriture de ce livre et vos interrogations sur l'héritage patriarcal ou encore la mixité dans le couple ont-elles marqué votre cheminement spirituel et votre lien à Dieu ces dernières années ?

MB : Les rapports de domination masculine et le patriarcat ont entravé pendant de longues années mon rapport à la spiritualité, et par-là même mon épanouissement amoureux. J'ai mis du temps avant de ne plus éprouver la moindre culpabilité vis-à-vis de mon choix amoureux, à faire le tri entre la loi des hommes visant à contrôler le corps des femmes et le texte sacré. Empêcher les femmes et les hommes de goûter à l'amour humain revient en réalité à les empêcher d'accéder au divin. C'est exactement ce qu'il m'est arrivé. Durant les deux années qui ont suivi la publication de mon livre, je n'arrivais plus à prononcer le nom de Dieu. Je ne me considérais plus comme musulmane, je ne croyais plus. Je me suis contentée de vivre une existence purement terrestre, avec le sentiment d'être seule maîtresse à bord de ma vie. Cette existence coupée du Réel, de ma source, m'a asséchée. Après avoir passé plusieurs examens de santé, on m'a diagnostiqué un début de maladie auto-immune en 2019. Peu de temps après en début d'année 2020, je marche vite dans mon appartement et tombe. J'ai la cheville fracturée. Je passe des journées entières allongées sur le canapé du salon. Six semaines en tout.

Les premiers jours, je m'en veux d'être tombée, j'ai énormément de mal à accepter ma situation de dépendance aux autres. En plus de devoir gérer la maison et nos enfants, mon mari doit également supporter mes humeurs. Un soir, nous discutons longuement. De nous deux, je dois avouer que je suis bien contente d'être à ma place. Cette immobilisation m'empêche d'être dans mes rôles professionnel, parental, domestique. Je peux laisser mes masques au placard. Je suis vulnérable au grand jour et je l'accepte. À partir de ce moment, je m'abandonne totalement. J'accepte toutes les aides de nos familles et de nos ami.e.s. Livraison de repas réguliers, de fleurs, d'un goûter, garde des enfants. Mots et appels de soutiens. Je suis entourée d'amour. C'est grâce à cet amour humain que je guéris peu à peu, que je me relève doucement, que je retrouve ma verticalité.

Le reste du temps, j'observe le blanc du plafond. Je pourrais en profiter pour lire, regarder une série pour me divertir, écouter un podcast, mais je n'en n'éprouve pas l'envie. Je fais silence et me contente simplement de me laisser traverser par le vide. Je me sens bien. C'est dans ce silence que je ressens un espace subtil s'ouvrir en moi. Je me reconnecte à la Myriam enfant, la Myriam adolescente, la

Myriam jeune femme, la Myriam adulte, la Myriam d'aujourd'hui. Je reprends contact avec mon âme que j'avais laissé de côté ces dernières années au profit d'une existence tournée vers l'extérieur. Mes deux expériences de la maternité vécues dans une société française régie par les rapports de domination masculine, où rien n'est mis en place pour que les pères s'investissent de manière égalitaire au côté de la mère dans la parentalité, y ont largement contribué.

Le 5 mars 2020, je quitte mon plâtre et mes béquilles, je peux marcher à nouveau. Douze jours plus tard, la France est confinée. Stoppée dans mon nouvel élan, j'enrage. En réalité, ce confinement est un deuxième pas vers ma renaissance. Par des lectures, ma conscience s'ouvre à de nouvelles réalités. La physique quantique, le pouvoir de l'intention, la co-création de l'homme avec l'univers. De cette période particulière, je garde le souvenir d'une soirée passée seule dans ma chambre. J'écoutais une méditation guidée dans laquelle je devais répéter une phrase avec le nom de Dieu. À cette époque, je n'arrive plus à dire son nom, je préfère parler de l'Univers. Je n'ai pas pu retenir ma colère. Agenouillée face à mon lit, je me suis mise à parler à haute voix. J'ai parlé à Dieu. Je lui ai confié que je n'arrivais plus à dire Son nom depuis longtemps, que ce Dieu de l'islam dans lequel j'avais été élevée ne voulait plus rien dire pour moi. J'ai beaucoup pleuré. Toute cette dureté, cette domination, ces interdits, je n'en voulais plus dans ma vie. Les jours qui ont suivi, j'ai senti mon cœur s'ouvrir, littéralement. J'ai commencé à ressentir un amour débordant et un sentiment profond d'unité avec toute forme de vie humaine et non-humaine : une personne croisée dans la rue, la fourmi sur mon balcon, une plante. Je me mets à aimer les chiens, à poser un regard d'amour sur eux lorsque j'en croise. J'ai toujours eu peur des chiens, j'étais capable de rebrousser chemin et faire de longs détours pour les éviter ! Dieu, l'Univers, la Source, la Conscience supérieure, la Lumière, etc.

J'en arrive à la conclusion que ces mots utilisés par les humains désignent la même chose. Quel que soit le nom que l'on utilise pour nommer le divin, pendant plusieurs mois, je ressens Son appel dans mon corps, dans mon âme et dans mon esprit. De cette période, je ressors profondément transformée et édifiée de l'intérieur. Après avoir goûté à l'Amour pendant plusieurs mois, je ressens ensuite une envie importante de savoir, pour tenter d'approcher et de comprendre avec ma raison l'illumination vécue.

Cette recherche de connaissance s'est ouverte sur une session d'enseignement sur la tradition de l'islam animée par **Éric Geoffroy** et **Néfissa Roty-Geoffroy**. Je connaissais Éric Geoffroy par certains de ses livres. Les enseignements de l'islamologue spécialiste du soufisme me permettent d'accéder à des clés immenses

de compréhension sur les transformations intérieures vécues. La découverte du dhikr, récitation pour se souvenir et exprimer sa nostalgie du divin, au côté de Néfissa Roty-Geoffroy, a été un éblouissement que je continue de pratiquer depuis.

Quelques temps après, je décide de re-jeûner à nouveau à l'occasion du mois de Ramadan, après dix ans passés sans l'accomplir. Ce retour sur moi, à ma nature véritable, est récent, et m'amène irrésistiblement vers le désir de mieux connaître la profondeur et la portée spirituelle de la religion musulmane héritée par mes parents. Je peux dire que j'ai re-choisi l'islam depuis peu, que j'assume désormais totalement cette filiation spirituelle. Pour autant, je garde l'esprit et le cœur ouvert aux autres grandes traditions spirituelles du monde, ainsi qu'aux savoirs oubliés qui ont précédé les religions révélées.

EJ : Comment accompagnez-vous aujourd'hui/ou souhaitez-vous accompagner les femmes et les hommes dans la situation de mixité pour se réconcilier avec leur héritage religieux et vivre sereinement leur vie de famille ?

MB : Depuis la fin de l'année 2020, j'ai commencé à organiser des cercles de parole et d'écoute en ligne, destinés aux femmes en couple mixte. Dans un cadre sécurisé, anonyme et bienveillant, j'offre la possibilité aux femmes de venir se confier en vérité et d'être entendues par l'ensemble du groupe. Le témoignage intime déposé par chacune des femmes au sein du groupe entre en résonance avec l'histoire de chaque participante. Je suis systématiquement touchée par le caractère à la fois doux et puissant des moments de partages de vécus intimes entre nous toutes. La qualité de présence et d'écoute de chaque femme et son témoignage sincère offre la possibilité à chacune de trouver la voie vers soi, pour oser vivre un amour serein. Lorsqu'une femme parle en vérité et avec son cœur, elle offre aux autres sa vision du monde et nous aide à y voir plus clair dans la compréhension et le fonctionnement de notre propre monde intérieur.

« J'ai eu la chance de participer à deux de tes cercles. Les deux m'ont été d'une aide incroyable : libérer mon cœur du secret de mon couple et faire retomber la pression, me déculpabiliser sur le caractère supposé illicite de ma relation, m'apprendre des aspects de ma propre religion que je ne connaissais pas, et surtout parler à des femmes dans la même situation que moi. Qu'est-ce que c'est libérateur et apaisant ! »

Je reçois régulièrement des retours d'expérience de participantes similaires à celui de **Kenza** que je reproduis ici. Ce n'est pas pour m'envoyer des fleurs que je cite ce témoignage, simplement pour soutenir l'idée que la création d'espaces de liberté en groupe est nécessaire pour accompagner les femmes à la conquête de leur souveraineté, lourdement entravé par des siècles de patriarcat. Pendant les cercles des amoureuses, des femmes s'autorisent à questionner leur rapport à leurs parents et notamment leur mère, mettent des mots sur l'immense culpabilité ressentie vis-à-vis de leur famille, ré-interrogent leur foi et leurs héritages familiaux.

Partant de ce constat, j'ai commencé à faciliter un nouveau cercle, YALLAH!, depuis le mois de mars 2021. Ce cercle est une invitation à parler entre femmes de nos héritages religieux depuis notre jeune âge, et de l'évolution de notre rapport à la spiritualité. Le sujet du couple mixte est un point d'entrée qui charrie avec lui d'autres sujets importants qu'il me semble nécessaires d'être investis par la voix des femmes. Les femmes ont un besoin important de se ré-approprier leur propre histoire, de remettre leur petite histoire dans la grande.

En parallèle des accompagnements en groupe que je propose, je propose aux femmes des consultations individuelles. Je leur offre une écoute active qui leur permet de prendre du recul sur leur histoire. Je les questionne, partage avec elle mon expérience, réponds à leurs inquiétudes et interrogations sur la possibilité de construire un couple mixte apaisé, et de fonder une famille équilibrée. Du fait de notre histoire de couple, il nous est arrivé d'être sollicités à plusieurs reprises, Maxime et moi, par l'association Groupe des Foyers Islamo-Chrétiens ou encore par le Secrétariat national des relations avec les musulmans de l'Église catholique, pour échanger avec des couples ou des parents de couples mixtes qui avaient besoin d'être rassurés et entendus. Nous n'avions pas la disponibilité pour accueillir ces demandes extérieures ces dernières années en tant que jeunes parents. Nos enfants sont un peu plus grands aujourd'hui ; nous avons désormais l'énergie et l'envie de laisser plus de place dans notre vie pour accompagner les couples interreligieux et interconvictionnels, notamment dans le cadre de la préparation au mariage. À terme, nous aimerions organiser des week-ends de rencontres et d'échanges entre couples mixtes.

Ce projet naissant se matérialisera dans les murs d'une ancienne abbaye, au sein d'un centre spirituel et culturel situé dans les Côtes-d'Armor (22) engagé dans le dialogue interreligieux. C'est dans ce territoire que nous nous installerons en famille à la rentrée pour poursuivre notre œuvre d'amour au service du dialogue.

L'accompagnement conjoint prêtre et imam.e ou référent.e religieux.se des couples interreligieux qui en font la demande, doit faire l'objet de réflexions collectives. Si l'Église catholique a pris en compte cette réalité depuis des décennies, il n'en va pas de même au sein des institutions religieuses musulmanes. Il me tient à cœur de contribuer et prendre part à ces réflexions du côté musulman. À terme, j'ai très envie de célébrer et bénir les mariages interreligieux en tant que « référente musulmane », comme l'a été **Miloud Miraoui** pour notre mariage. Je me sens prête à assumer la symbolique forte de ce rôle d'ouvreuse des portes de l'amour et du dialogue entre les femmes et les hommes issus de cultures et de croyances différentes.

Je pensais que ma mission s'arrêterait à témoigner par écrit de mon histoire pour aider les couples amoureux. Après la publication de mon livre, je voulais passer à autre chose, laisser derrière moi toutes les inquiétudes, questionnements, « prises de tête » des débuts. J'ai fini par ne plus répondre aux messages des femmes et d'hommes qui m'écrivaient, je devenais sourde et insensible à celles et ceux qui se reconnaissaient dans mon histoire et qui me demandait assistance. Je me souviens être allée chez mon ami **Omero Marongiu-Perria** et sa femme **Halima** après la sortie de mon livre. Omero est l'un des rares hommes intellectuels musulmans à m'avoir soutenue lorsque mon livre est paru. Il m'avait dit, « *tu as écrit ce livre c'est très bien, maintenant, il va falloir que tu penses au message à faire passer à travers ce livre. Et à la suite de ce livre.* ». Mais je n'avais pas de message ! Je n'avais pas imaginé les choses comme cela, je souhaitais simplement témoigner, et que mon histoire puisse aider les autres à gagner du temps dans l'épreuve. Puis en 2020 surgissent les révolutions intérieures que j'ai la chance de vivre. Bien que ma conscience individuelle ait dépassé cette difficulté, que cette impossibilité à aimer sereinement pour les femmes musulmanes me paraisse absurde, je constate que le patriarcat continue de s'immiscer chaque jour dans l'intime de nos vies, fermant les voies d'accès à un amour libre et serein. Les filles et les garçons, les femmes et les hommes n'ont pas appris à penser l'amour comme un sentiment important. Seul le pouvoir compte dans la pensée patriarcale. La révolution de l'islam ne pourra advenir sans une révolution de l'intime. À mon niveau, j'ai envie d'aider ces femmes et ces hommes qui s'aiment malgré leurs différences, à grandir en amour et en liberté.

**EJ : Êtes-vous beaucoup sollicitée par ces personnes, quel est leur profil ?
À quelles difficultés familiales, sociales et spirituelles sont-elles confrontées ?**

MB : Depuis que mon livre est paru en octobre 2017, je suis contactée en moyenne par une à deux personnes chaque mois. Il s'agit majoritairement de femmes nées au sein de familles musulmanes dans la plupart des cas, mais également de femmes converties à l'islam. Il arrive également que des hommes en couple avec des femmes musulmanes m'écrivent pour me demander des conseils. Les amoureuses et amoureux qui m'écrivent ont entre 20 ans et 40 ans et vivent en France. Elles et ils sont pour la plupart né.e.s en France ; les autres sont majoritairement originaires d'Afrique du Nord et viennent étudier en France à la suite de bourse d'études supérieures obtenues. Elles et ils finissent par s'y établir du fait de la rencontre avec l'être aimé.

Ces personnes ont pour la plupart fait des études supérieures et sont en activité, certain.e.s sont étudiant.e.s. Pour les femmes, l'histoire est presque toujours la même. Des femmes amoureuses, qui souhaitent s'unir par le mariage à leur compagnon. Après de longs mois ou d'années de relation, elles osent enfin confier leur histoire à leur entourage familial. Lorsque la vérité éclate au grand jour, les parents sont effondrés, tristes et profondément affligés par la nouvelle. Souvent, les frères et sœurs se rangent du côté des parents et tentent de dissuader leur sœur de mettre un terme à son union. Violences verbales et harcèlement psychologique de la famille pour faire revenir la femme dans le droit chemin. Menaces de reniement, obligation de choisir entre la famille et l'être aimé. Choix impossible. Les parents passent alors au stade suprême de la stratégie de dissuasion : la mère ou le père, ou parfois les deux, décide de ne plus adresser la parole à leur fille. Lorsque la femme s'entretient au téléphone et donne des nouvelles, qu'elle réaffirme son désir de se marier, elle a systématiquement droit à des phrases culpabilisantes, comme : « *ton père est fragile du coeur, s'il apprend cela, il peut en mourir* », « *je ne vais pas dire cela à ta mère, cela pourrait faire monter son niveau de diabète, tu auras sa mort sur la conscience* ». Malgré l'adversité, ces femmes sont décidées à tenir tête à leur parent. Elles sont très fragilisées par leur environnement et sont perdues, se sentent très isolées. Elles ont un grand besoin d'être rassurées sur leur choix, d'entendre qu'elles ne font rien de mal. Souvent l'entourage insiste sur l'impossibilité de fonder une famille et d'éduquer des enfants dans ces conditions. Elles se posent beaucoup de questions concrètes sur la manière dont les couples qui les ont précédés ont transmis leur héritage religieux à leurs enfants.

EJ : Les femmes musulmanes, ainsi que les hommes, se sentent souvent coupables de trahir leur héritage familial, leurs valeurs, qu'en est-il pour vous et pour les personnes que vous suivez et qui connaissent une situation semblable ? Comment leur permettre de se sentir légitimes de se réapproprier leur héritage sans éprouver cette culpabilité ?

MB : Au tout début de ma rencontre avec Maxime, j'ai eu le sentiment d'être confrontée à l'une des pires épreuves de mon existence, d'être tiraillée entre ma famille et l'homme que j'aime, qui ne correspondait pas aux attentes de mes parents et de mon éducation. Il m'est arrivé plus d'une fois de regretter d'avoir rencontré cet homme qui venait perturber mes certitudes et mes croyances. Je réalise avec le temps que cette épreuve, vécue douloureusement sur le moment, a été une occasion de me relier à ma vérité intérieure, et m'a amené à m'interroger sur l'essentiel et le superflu de mon existence, m'amenant ainsi à reconsidérer l'importance accordée aux choses. Souvent, ces femmes et ces hommes sont terrorisés comme je l'ai été et pensent, à tort, que la révélation coranique interdit les unions interreligieuses et interconvictionnelles. Dans un premier temps, il est important que ces âmes amoureuses effectuent des recherches pour découvrir que rien n'interdit aux femmes et aux hommes musulmans de s'unir à des personnes non-musulmanes d'un point de vue théologique. Une fois que l'on sait cela, le cœur s'apaise, même si la culpabilité perdure.

La deuxième partie de cette épreuve, qui est peut-être la plus difficile et la plus longue à mener, s'apparente au travail intérieur que chaque individu en quête de sens est amené à vivre à différents moments de sa vie, pour se relier à sa nature véritable. Lorsque nous sommes enfants, nos parents, enseignant.e.s, éducateur.rice.s nous ont transmis une certaine vision du monde, avec laquelle nous ne sommes plus forcément en accord lorsque nous grandissons. Cet écart peut s'avérer douloureux à vivre, c'est précisément ce manque de cohérence avec notre voix intérieure qui laisse la peur et la culpabilité dominer nos actions. Certain.e.s continueront à se soumettre à une vérité extérieure à eux, sans arriver à quitter le stade de l'enfance. Il est important pour les femmes et hommes de prendre conscience que l'amour qu'ils ont pour leurs parents ne doit pas les empêcher de vivre une existence libre et joyeuse ! Poser des choix contraires à l'avis des siens, lorsque ces derniers portent atteinte à notre liberté de conscience, est vivement encouragé dans la révélation coranique qui accorde une grande importance à la liberté individuelle de conscience.

EJ : L'interprétation conservatrice de ces normes religieuses au sujet du mariage mixte incite de nombreux imams à demander une conversion de la part du conjoint non-musulman, sans que celle-ci soit nécessairement voulue. Beaucoup de personnes se plient à cette exigence, « par amour » et « acheter la paix sociale » avec la belle famille. Que pensez-vous de cette manière d'aborder la conversion ?

MB : Vous avez raison, bien souvent l'exigence de la conversion à l'islam n'est pas posée par le couple mais par la famille qui exige que le/la non-musulman.e le devienne. Maxime et moi avons été confrontés à cette injonction de la conversion. La veille de la rencontre de mon fiancé avec mon père, j'ai le souvenir d'un appel de ma sœur, demandant à Maxime d'envisager sérieusement la conversion comme une solution rendant acceptable notre union aux yeux de notre père et de sa famille. Sous l'influence des miens, je me suis moi-même retrouvée à demander à mon fiancé à se convertir. Mais il était impossible pour Maxime d'envisager de bâtir notre mariage sur un mensonge, avec ses conséquences sur la durée. Je lui en ai voulu sur le moment. Avec du recul, je lui suis reconnaissante d'avoir refusé de se plier à cette mascarade de la conversion, par souci de cohérence et respect à l'égard de notre foi. Mais j'ai rencontré des couples soumis à une telle pression familiale qui n'ont pas eu d'autre solution que de s'y soumettre pour continuer à pouvoir s'aimer.

EJ : Ces besoins au sujet du mariage mixte concernent beaucoup les pays occidentaux comme la France, en raison d'une grande mixité interculturelle et interreligieuse. Mais qu'en est-il des pays musulmans, sont-ils concernés par les mêmes questions et quelles seraient les solutions pour répondre à ces nouveaux besoins spirituels et sociaux dans des pays non laïcs ?

MB : À ce jour, la Tunisie est le seul pays du monde arabo-musulman à avoir annulé une circulaire de 1973, interdisant aux femmes musulmanes d'épouser un non-musulman. Dans les pays musulmans, les femmes sont malheureusement encore plus touchées qu'ailleurs par le consensus des savants musulmans qui pèsent lourdement sur leur vie d'adulte. La pensée patriarcale continue de dominer la

vie amoureuse des femmes, qui n'ont même pas la possibilité de se cacher pour aimer, le mariage étant un préalable nécessaire pour pouvoir quitter le domicile familial. Cet accord obsolète doit s'annuler, il est nécessaire que les lois des pays légifèrent pour permettre aux femmes d'accéder à un amour libre et ouvert.

Je me souviens d'une jeune femme bahreïnie qui m'avait écrit peu après la sortie de mon livre. C'est lors d'un séjour d'études en France qu'elle fait la rencontre d'un homme. Le jeune couple s'aime et envisage de se marier. De retour chez elle pendant les vacances, elle met sa mère dans la confiance. Cette dernière décide de l'enfermer à la maison et lui confisque son passeport. Si cet homme veut se marier avec elle, lui dit-elle, il doit venir jusqu'à Bahreïn avec ses parents et se convertir à l'islam. Son copain refuse. En sous-main, la jeune femme entame une procédure de renouvellement de son passeport. Quelques mois après, elle obtient son visa pour venir en France. Elle prévoit de s'enfuir sans prévenir sa famille. À sa grande surprise, sa mère lui redonne son ancien passeport, sans ménager son jugement à l'égard de sa fille : elle est sa plus grande déception, elle ne vaut rien, elle s'est transformée en femme occidentale, et elle sera toujours maudite par Dieu si elle ne change pas. Dans son message, la jeune femme m'écrit ceci :

« Dans le monde entier et le monde arabe plus précisément, la femme souffre. Elle est dans une bulle, enfermée, elle crie mais on ne l'entend pas. Notre monde ne lui donne pas l'amour comme un sentiment libre, mais comme un élément entouré par des limites et des restrictions ! ».

EJ : Beaucoup de couples mixtes éprouvent au quotidien des difficultés à concilier leur pratique, comment faire des compromis ? Peut-on vivre sereinement cette mixité sans faire de compromis ?

MB : Les compromis sont indissociables de la vie en couple, d'autant plus lorsque l'on vit en couple mixte. À partir du moment où deux partenaires acceptent de ne plus être seul à la source de leur vie, ils vont nécessairement trouver des accords, dans le respect de soi et de l'autre. Cette année, j'ai décidé de jeûner à l'occasion du mois de Ramadan, après dix années passées sans accomplir le jeûne. J'en ai parlé à Maxime. Nous avons discuté pour trouver une organisation parentale qui facilite ma pratique. Du fait de ma vie de famille, j'ai décidé de rompre mon

jeûne tous les soirs à 18h, bien avant l'horaire de la rupture du jeûne affiché sur le calendrier du mois de Ramadan. En tant que femme d'un conjoint qui ne jeûne pas et mère de jeunes enfants qui demandent de l'attention, c'est le compromis familial qu'il nous a fallu trouver pour continuer à entretenir un lien vivant et joyeux auprès des miens, et ne pas m'épuiser sur la durée. Le plus important pour moi était de vivre le sens intérieur du jeûne sans nécessairement me conformer aux modalités pratiques édictées par les théologiens. Malgré cela, cela ne m'a pas empêchée de ressentir parfois de la tristesse à être la seule à vivre au sein de mon foyer cette connexion au divin, même si je respecte totalement le choix de mon mari. Le compromis est tout le temps renouvelé dans la vie d'un couple. La mixité au sein d'un couple est porteuse de richesses infinies. Elle est une invitation à un dialogue de couple permanent. Comme dans tout couple finalement, il est nécessaire de se parler régulièrement pour ne pas se perdre de vue et continuer à réajuster ensemble sa propre cohérence de couple. Maxime m'a dit récemment qu'il avait bien envie de jeûner avec moi l'année prochaine pour vivre à deux cette aventure spirituelle. Affaire à suivre !

EJ : Le rejet d'un couple mixte dans les familles musulmanes vient souvent de la peur de voir les enfants de ce couple abandonner l'islam et ne pas vivre selon les normes religieuses ; en raison notamment de l'avis patriarcal consistant à dire que l'islam se transmettrait par le père. Cela interroge quant à la question de la transmission de l'islam aux enfants, qu'en pensez-vous ? Comment transmettre son héritage spirituel à son enfant dans le cadre d'un couple mixte ? Quelle est la part de liberté de conscience offerte à l'enfant pour qu'il puisse faire son choix plus tard ?

MB : L'idée selon laquelle l'islam se transmettrait par le père est au cœur de la pensée patriarcale musulmane. Les femmes continuent d'être considérées comme d'éternelles mineures à protéger d'éventuelles menaces dans l'inconscient collectif musulman. Le cliché de l'homme fort, capable de protéger sa religion et de la transmettre à ses enfants, continue de perdurer, face à une femme considérée comme un être faible incapable d'assurer cette transmission. Toutes ces anciennes vérités sorties de l'esprit de cerveaux de mâles dominants, dans un contexte de conquêtes religieuses, méritent d'être repensées et renouvelées au regard de la complexité de nos sociétés, où les rôles des un.e.s et des autres ne s'arrêtent plus seulement au seul critère du sexe. Avant même d'avoir des enfants, nous

avons commencé à réfléchir aux valeurs structurantes que nous souhaitions leur transmettre. À l'épreuve du temps et de notre vie de famille, ces valeurs ont été enrichies, ajustées. Le respect de soi, des humains et des non-humains est un socle fondamental pour nous. Le respect inconditionnel de l'égalité des droits l'est également. Nous avons, ou plutôt, j'avais, une idée précise de l'éducation religieuse que je souhaitais transmettre à mes enfants. Je voulais qu'ils soient musulmans pour ne pas trahir mon héritage familial. Sauf que j'ignorais que j'allais rejeter ma propre tradition et les croyances qui m'avaient été inculquées au cours de mon cheminement.

Aujourd'hui, j'observe que la croyance au divin ne se transmet pas mais se vit. Concrètement, nous nous efforçons de faire vivre notre spiritualité dans nos actes conscients du quotidien, et nos enfants vivent cela avec nous. **Abel** a 5 ans, **Noé** a 2 ans. Le soir, nous prenons un temps en famille pour nous souvenir des bonnes choses vécues pendant la journée. Abel a conscience que notre alimentation est respectueuse et soucieuse de la préservation du vivant, que les fruits et légumes que nous mangeons sont produits par des producteurs et productrices qui partagent l'amour de la terre et de la vie. Nous sommes sensibles à la qualité de l'eau que nous buvons et la filtrons. Depuis deux ans, je me forme à l'herboristerie traditionnelle. Cette connexion avec le règne végétal, mes enfants ont l'occasion de la vivre avec moi lors de ballades en forêts ou dans un parc. Avec mon mari, nous aimons contempler le monde physique, écouter le langage des oiseaux et s'essayer à les comprendre, observer avec attention les couleurs d'un ciel couchant, s'approcher des rochers à marée basse pour observer la vie infinie sous nos pieds. Chaque soir, nous prenons un temps pour prier avec nos enfants pour nos proches, dire bonsoir à Dieu qui nous aime.

Auparavant, je préférais parler d'Univers à nos enfants. Depuis que je me suis réconciliée avec Dieu, et avec moi-même d'une certaine manière, je préfère ce terme qui m'est plus familier. Nous sommes sensibles aux livres que nous lisons à nos enfants. Il m'arrive parfois de changer des phrases lorsque je juge le contenu d'un livre trop sexiste ! Au moment du jeûne du mois de Ramadan que je faisais pour la première fois en famille cette année, j'ai pris le temps d'expliquer à mes enfants pourquoi j'avais décidé de jeûner. Mon fils aîné a découvert l'existence du prophète Muhammad à cette occasion. Lorsque je lui ai dit que je m'abstenais de manger et de boire pour me rapprocher de Dieu, il m'a répondu cette phrase que j'ai notée et qui m'a fait sourire :

« Mais non maman, Dieu il mange aussi puisqu'il est dans le cœur des humains ».

Jusqu'à présent, nos enfants ont toujours eu plus d'occasions de vivre les grandes fêtes religieuses chrétiennes au sein de ma belle-famille. Abel connaît bien la vie de Jésus et de Marie. Cette année, nous avons célébré pour la première fois la fête de l'Aïd-el-Fitr. J'étais touchée de ressentir l'entrain de notre fils aîné dans la célébration de ce moment important pour moi. Avant d'avoir des enfants, j'avais une vision descendante des liens de transmission, pensant, comme cela avait été le cas lorsque j'étais jeune, que c'était aux adultes de faire passer aux enfants des messages importants. Au contact de mes enfants, je réalise qu'ils sont également mes guides. Leur manière d'être au monde est une source d'inspiration pour moi. Ils ont cette capacité à ramener mon attention sur le minuscule moment présent, et à venir aussi mettre le doigt là où ça coince et ça grince à l'intérieur de moi. Ils ne se lassent jamais de s'émerveiller devant les signes de la création.

Je suis incapable de prédire de quelle manière nos enfants vivront leur spiritualité à l'âge adulte. La recherche du divin est une démarche personnelle. Je sais seulement que dans notre vie individuelle et de couple, à travers nos actions et nos questionnements, nous sommes l'un et l'autre animés par l'envie de mener une existence alignée à notre nature véritable, avec et pour les autres. Recevoir la lumière, faire vibrer la lumière, et la laisser se déployer autour de nous. C'est l'image qui me vient pour décrire le chemin que nous nous sentons appelés à vivre.

EJ : Pourriez-vous nous éclairer sur le fait qu'il existe souvent moins de réticences à l'idée qu'un homme musulman se marie avec une femme non-musulmane, et beaucoup plus dans le cas inverse (femme musulmane avec non-musulman ; ou bien avec un athée) ?

MB : Dans la plupart des cas, la décision d'un homme musulman de s'unir à une femme non-musulmane est plutôt tolérée, car cette possibilité est rendue possible de manière explicite dans le verset 5 de la sourate 5 du Coran.

« En ce jour, les choses délectables ont été rendues licites pour vous. Et la nourriture de ceux qui ont reçu l'Écriture est licite pour vous et votre nourriture licite pour eux. Et licites sont les femmes de condition libre parmi celles qui mettent en œuvre le Dépôt confié, et les femmes de condition libre parmi ceux qui ont reçu l'Écriture avant que vous leur ayez donné leur dot en homme de condition libre, non licencieux, et, ne prenant pas de

compagnes. Or, les agissements de qui dénierait la mise en œuvre du Dépôt confié échoueraient, et dans l'Ultimité il serait parmi ceux qui s'abîment »

Ce même verset ne donne pas d'indications sur les possibilités de mariage permises aux femmes. C'est précisément à partir de cette absence d'information que trouve sa source le consensus musulman qui interdit le mariage d'une femme musulmane avec un non-musulman. Cette interprétation patriarcale du texte semble oublier que ce qui n'est pas explicitement interdit dans le Coran est autorisé, à partir du moment où les principes coraniques sont respectés, et notamment l'égalité entre les êtres, femmes et hommes. L'idée selon laquelle l'islam doit entretenir un rapport de domination ou de d'influence avec le monde est totalement dépassée au regard de la complexité du monde dans lequel nous évoluons. Notre monde est en mutation, les consciences individuelles s'éveillent, le principe féminin présent en chaque individu est en train de se déployer.

Pour les besoins de mon livre, j'avais contacté des imams et des intellectuels musulmans reconnus pour leurs idées progressistes sur l'islam, afin qu'ils s'expriment sur l'interdiction à aimer qui pèse sur les femmes musulmanes. Aucun des hommes contactés ne s'est senti prêt à s'exposer dans un écrit pour témoigner d'une vérité allant à l'encontre d'une pensée dominante. J'ai envoyé mon livre à plusieurs d'entre eux au moment de sa parution. Je n'ai jamais obtenu de réponses de leur part, exceptée celle du sociologue Omero Marongiu-Perria. Sur le moment, ce silence m'a glacé. Je me suis mise à douter de l'importance de mon témoignage, étant donné que des personnes reconnues et familières du sujet sont restées sourdes à mes appels. Je suis même allée jusqu'à penser qu'il n'aurait peut-être pas fallu étaler au grand jour cette réalité interne au monde musulman, déjà suffisamment malmené par les médias français et l'opinion publique. Si je devais écrire ce livre aujourd'hui, je me réjouirais de pouvoir désormais compter sur la voix de femmes imams françaises !

EJ : Enfin, dernière question, comment s'est concrètement déroulé votre mariage : était-il interreligieux, mélangeant les deux traditions ? Avez-vous fait votre mariage en deux parties ? Les familles étaient-elles présentes ? Après le mariage civil, la bénédiction religieuse a-t-elle été réalisée par un imam ?

MB : Nous nous sommes mariés civilement un vendredi. Puis le samedi, nous avons réuni nos familles et amis dans le jardin d'une maison de famille, pour célébrer notre mariage religieux. C'est un prêtre formé à la tradition de l'islam qui a célébré notre mariage, au côté d'un représentant musulman, Miloud, qui est également l'un des couples fondateurs de l'association Groupe des Foyers Islamo-Chrétiens (GFIC) avec sa femme Jacqueline. Des textes issus de nos deux traditions religieuses ont été lus par nos sœurs. Jacqueline et Miloud ont ensuite témoigné, sous la forme d'un dialogue à deux voix, de leur vie de couple mixte et de famille islamo-chrétienne. Quatre ami.e.s nous ont ensuite rejoints pour signifier le sens d'être témoin de notre engagement. Nous avons beaucoup chanté. Le prêtre a introduit la sourate al-Fatiha, que Miloud s'est levé pour psalmodier. Puis le Notre Père du Burkina Faso a été chanté. Ensuite, le Père **Gérard Épiard** et **Miloud** ont levé ensemble leur main droite devant nous pendant plusieurs secondes. C'était leur manière à eux de bénir notre union. Mon père n'est finalement pas venu. Il a rencontré son premier petit-fils lorsqu'il a eu deux ans. Récemment, nous sommes allés lui rendre visite en famille car il est très malade. Lui habituellement si peu démonstratif, je l'ai vu sourire, échanger avec son gendre, câliner ses petits-enfants. J'ai été touchée par la grâce de ce doux moment passé ensemble.

www.IslamXXI.com



www.facebook.com/islamauXXIesiecte



[@XxIslam](https://twitter.com/XxIslam)



L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century