

À quoi sert un islamologue ?

Guillaume DYE
Professeur à l'ULB

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ *Hadith* rapporté par Abū Dāwūd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

– Que faire ? J'avancerai trois propositions.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

