

# Les cahiers de l'Islam

Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman

La Revue numérique - N°1 - Août 2013



## Sommaire

**Éditorial, p.2**

**Rencontre, p.3**

**Des féminismes islamiques, p.5**

*par Zahra ALI*

**Le Prophète de l'Islam, p.15**

*par Mobyddin Yahia*

**La Foi, la Loi et la Voie, p.21**

*par Tareq OUBROU*

**Livre : Le soufisme, p.27**

*par Éric Geoffroy*

### Éditorial

*D*ès son lancement, début octobre 2012, la revue numérique « Les Cahiers de l'Islam » s'est donnée pour objectif la « diffusion de contributions sur l'Islam émanant de scientifiques ou d'auteurs spécialistes, à destination d'un public d'horizons divers, spécialisé ou non, en proposant une approche pluridisciplinaire, rigoureuse et renouvelée de l'Islam, à vocation culturelle, scientifique et pédagogique ».

*C'est dans la lignée de cet objectif que s'inscrit ce premier numéro, dans lequel Tareq OUBROU nous présente le lien primordial entre trois notions fondamentales de la croyance islamique : la Foi, la Loi et La Voie. La réflexion développée par l'auteur constitue un élément essentiel pour comprendre son action en faveur d'une « Sharia de minorité ».*

*La contribution originale de Zahra ALI sur les Féminismes islamiques, constitue une enquête historique rigoureuse sur l'émergence des idées féministes en climat islamique et sur les défis qu'elles posent à la fois aux sociétés et à la pensée islamiques.*

*Ces deux contributions originales sont accompagnées de deux autres articles : notre « Rencontre » avec Tabar MAHDI sur les finalités du Ramadhân et de l'article de Mohyiddin YAHIA sur le Prophète (pbsl) de l'Islam et sa présence constante dans la conscience des fidèles.*

*Sur la Rencontre avec T. MAHDI, il est possible de se demander : pourquoi publier un article sur les finalités du jeûne après le mois du jeûne ? La question est pertinente. Mais T. MAHDI nous rappelle, à juste titre, que les finalités du jeûne ne se limitent pas à la piété durant un mois mais doivent être actualisées tout au long de l'année. Que devient le Ramadhân après le Ramadhân ?*

*La Rédaction des Cahiers de l'Islam*

Une revue éditée par l'association de loi 1901 « Les cahiers de l'Islam © ».

La marque « Les cahiers de l'Islam » est une marque déposée auprès de l'Institut National de la Propriété Industrielle, sous le numéro national n° 13 4 001 552. (Classe 16, 38, 41, 42).

Membres fondateurs & rédacteurs, Messieurs :

- Djebbar Amine
- Lemmel Pascal
- Sangaré Youssouf T.

Nous contacter :  
redaction@lescahiersdelislam.fr

## Rencontre avec le Dr. Tabar MAHDI sur les finalités du jeûne du Ramadhân

### Pouvez-vous nous parler des finalités du jeûne ?

**T**out d'abord commençons par les finalités relatives au niveau individuel :

Les finalités de l'institution de ce mois de jeûne, à travers l'histoire, visent à l'éducation, à la maîtrise de soi.

En effet, arriver à nous priver de nos besoins les plus primaires, concernant l'alimentation et la sexualité, c'est commencer à maîtriser ses instincts primaires et in fine « s'éduquer » en vue de se maîtriser à tous les niveaux. Cette dimension qui consiste à cultiver la maîtrise de soi durant le Ramadhân est appuyée par un hadîth prophétique dans lequel il est dit : **[Si on t'injurie ou on t'agresse alors que tu jeûnes, dis : Je jeûne!]**.

Ici le jeûne devient un comportement noble qui pousse à la maîtrise de soi. Dans une autre version de ce hadîth, celui qui jeûne est invité à dire, dans le cas d'une agression violente : **[Ô mon Seigneur, certes je jeûne!, certes je jeûne!, certes je jeûne!]**.

L'objectif recherché ici vise à ce que le jeûne transforme le croyant de façon à ce qu'il puisse atteindre une paix intérieure,

évitant ainsi de répondre au mal par le mal.

**Mais ce n'est pas tout. Le jeûne porte en lui une finalité sociale :**

En effet, le croyant étant un être social, vivant dans une société à l'intérieur de laquelle il est aussi membre d'une communauté (umma), il est invité au partage. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est fortement déconseillé, durant le Ramadhân, de déjeuner ou de rompre le jeûne seul, le mieux étant de toujours partager ses repas avec d'autres, qu'ils soient musulmans ou non-musulmans. Ainsi, la dimension sociale vise à cultiver des liens entre les individus qui constituent la société et promouvoir la fraternité.

**Enfin le jeûne a pour finalité de renforcer la dimension altruiste de chacun d'entre nous :**

Par cette dimension, qu'il est difficile d'atteindre, il s'agit de dépasser le partage et de préférer l'autre à soi-même. A l'époque prophétique, il n'était pas rare de voir une personne donner tout ce

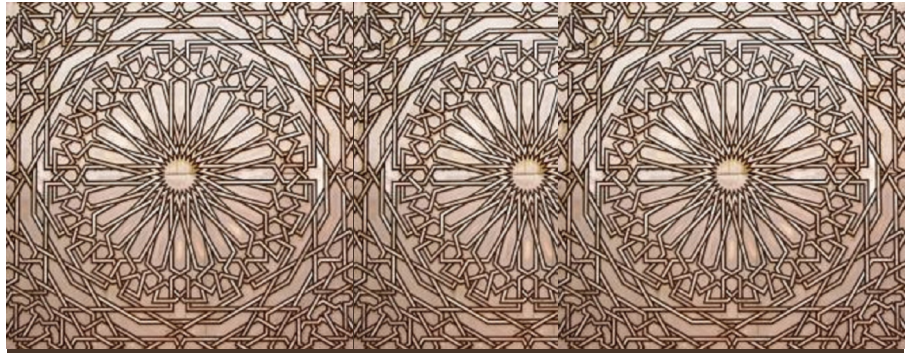
qu'elle possède, comme nourriture, à quelqu'un venant frapper à sa porte. A notre époque, nous préférons emmagasiner la nourriture, parfois, pour tout le mois, sans penser à cette autre dimension du jeûne qui est l'altruisme.

En résumé, la finalité première du Ramadhân reste avant tout l'élévation de l'individu. Cela se trouve confirmé par le verset coranique qui dit « **Ô vous qui avez cru! Préservez vos personnes et vos familles, d'un Feu dont le combustible sera les gens et les pierres** » (66, 6). L'homme doit ainsi commencer par se préserver, par se « retirer », afin de pouvoir agir en faveur de ceux qui l'entourent et d'être capable de préserver ces derniers de ses agissements.





## Comment concilier la modération voulue durant le Ramadhân et la sur-consommation ou l'hyper-consommation devenue la norme à notre époque ?



A vrai dire, il s'agit là d'un problème réel qui touche l'ensemble des communautés religieuses. De nos jours, le plus souvent, les fidèles transforment les occasions religieuses en période de sur-consommation, voire parfois de boulimie.

Malheureusement, nous constatons le même phénomène chez les musulmans durant le Ramadhân. Ces derniers ont même tendance, parfois, à dévaliser totalement les magasins dans le seul but de faire des stocks. Ceux qui agissent comme cela montrent clairement qu'ils ont fini par oublier les finalités premières de ce mois que nous avons évoqué précédemment. En effet, si durant le Ramadhân nous ne ressentons pas la faim, il manquera quelque chose à notre jeûne. De même, si notre rapport à la nourriture n'évolue pas, durant ce mois, vers la modération et la pondération, alors notre compréhension du Ramadhân est défailante.

Dans un hadîth, le Prophète (ﷺ) dit que certains jeûneurs « **n'auront de leur jeûne que la soif et la faim** ». Or de nos jours, notre sur-consommation vise à ce que nous ne ressentons ni soif, ni faim, alors que dans le hadîth on comprend que la soif

et la faim sont des « compagnons » pour le jeûneur. Mais, nous ne voulons même plus de ces « compagnons », d'où la course à une consommation disproportionnée.

Cette course à la sur-consommation reste incompréhensible, puisque, comme nous l'avons dit, le Ramadhân est l'occasion de « faire le vide », de se débarrasser de ses mauvaises habitudes pour aller vers une conduite meilleure pour soi et pour la société. Autrement dit, le Ramadhân obéit au dicton « **al-takhallî qabla al-tahllî** » (dans le sens de se « **débarrasser de ce qui est mauvais pour aller vers ce qui est meilleur** ». Il est donc nécessaire de revenir à cette éducation personnelle que constitue le Ramadhân. Se pose alors la question de savoir comment arriver à ne pas faire du Ramadhân un mois de sur-consommation ? A minima, , dans le cas où la personne voit qu'elle ne peut pas diminuer sa consommation, il convient qu'elle fasse au moins l'effort de ne pas l'accroître. Nous n'avons pas à consommer plus durant le Ramadhân. Ce sont les actes d'adoration, de bonté et de piété qu'il faut accroître durant le Ramadhân et non la

consommation de nourriture.



**Tahar Mahdi**

docteur en droit musulman comparé, titulaire d'un DEA en anthropologie et histoire des religions, membre du conseil européen de la recherche et de la fatwa de l'union internationale des savants musulmans et recteur de la Mosquée de Cergy (95).

Auteur de plusieurs ouvrages spécialisés sur le droit musulman et la théologie, dont *Methodologie de la pensée juridique en islam*, édition Dar al-Kalema, 2008.

## Des féminismes islamiques

Par Zahra ALI,



### Zahra ALI

doctorante à l'EHESS de Paris, associée à l'IFPO-Iraq et Visiting Research Student à SOAS (Londres).

Elle est auteure de *Féminismes islamiques*, éd. La Fabrique, 2012.

L'association des termes *féminisme* et *islam*, et en France plus généralement associer féminisme et religion est problématique, on ne pose cette réalité qu'à l'interrogatif : « est-ce que cela existe ? », « est-ce que c'est possible ? ».

Le féminisme islamique est controversé, et contesté d'un côté par celles et ceux parmi les féministes qui considèrent la religion, tout particulièrement l'islam, comme antinomique à l'émancipation des femmes. Toutes les religions seraient patriarcales, la religion musulmane par-dessus tout, et la lutte pour l'égalité des sexes passerait nécessairement par une mise à distance du religieux. De l'autre, un certain nombre de musulmans considère qu'il s'agirait d'une occidentalisation de l'islam et appréhende la pensée musulmane comme un cadre fini, hostile à toute dynamique de renouvellement et de relecture. C'est donc face à un même essentialisme que se trouve le féminisme musulman : celui qui définirait l'islam comme une réalité statique, fondamentalement dogmatique, intrinsèquement sexiste, et le féminisme comme un modèle unique, avatar d'une modernité occidentale normative.

Les femmes qui sont désignées aujourd'hui sous le vocable « féministes musulmanes » ont toutes en commun de défendre l'islam et l'islamité de leur engagement pour les droits des femmes. Elles considèrent que l'égalité est au fondement de la religion musulmane et que le message de la Révélation coranique est garant des droits des femmes. Ainsi, c'est par et pour l'islam qu'elles conçoivent leur engagement féministe, et à travers cette posture elles redéfinissent, réinventent et se réapproprient le féminisme en commençant par le décoloniser et le poser comme universel.

### *Au croisement entre féminisme et islam*

En ne limitant pas le sens du féminisme islamique à ses expressions académiques récentes telles qu'elles ont émergé ces vingt dernières années, on peut considérer que des revendications à caractère féministe, c'est-à-dire de contestation de la domination masculine dans un cadre musulman existe depuis bien longtemps. On peut faire remonter à l'époque de la Révélation coranique les protestations et les remises en question de femmes quant à leur rôle et leur place dans la société musulmane naissante. 'Aïcha fille

d'Abou Bakr as-Siddiq –premier Calife- et épouse du Prophète de l'islam, ainsi que bien d'autres femmes de l'époque prophétique ont clairement contesté l'attitude machiste de certains hommes et les injustices subies par les femmes. L'un des exemples les plus parlants a été la question posée par Um Salama, épouse du Prophète, quant au fait que le Coran s'adresse explicitement aux hommes et sa demande à ce que la Révélation s'adresse aussi directement aux femmes, notamment en ce qui concerne la récompense et la reconnaissance de leurs œuvres pieuses.

La réponse de la Révélation à travers deux versets[1] rendra légitime et confirmera la demande d'Um Salama, ainsi que toutes celles qui ont exprimé leur souci que l'égalité entre les sexes soit clairement explicitée dans le Coran[2]. Plus tard, après la mort du Prophète, elles seront nombreuses à remettre en question les traditions sexistes attribuées à celui-ci et à dénoncer la volonté des hommes de remettre en question les acquis de la Révélation concernant les droits des femmes[3].

Pour ce qui est de sa formulation moderne, on peut considérer qu'il y a bien eu un féminisme endogène aux sociétés musulmanes tout d'abord en tant que mouvement intellectuel réformiste musulman qui a émergé à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, puis sous la forme de mouvements sociaux dans le contexte des luttes nationalistes et anti-coloniales du début du

20<sup>ème</sup> siècle. La question des droits des femmes en islam a été posée par les penseurs réformistes musulmans au premier rang desquels Muhammed 'Abduh, disciple de Jamal al-din al-Afghani. Ce dernier, ainsi qu'un peu plus tard Muhammed Iqbal ont introduit une réflexion fondamentale en ce qui concerne l'appréhension dynamique de la pensée musulmane notamment à travers l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad*[4] qui permettrait de (re)penser l'islam dans son contexte.

Ainsi, à la faveur du réformisme musulman et bien qu'il fut influencé par les idées occidentales, le féminisme tel qu'il s'est exprimé dans les sociétés musulmanes n'a pas succédé, encore moins suivi le féminisme européen, mais il est né au même moment, et s'est exprimé à travers une posture anti-coloniale et nationaliste [5]. Le cas de l'Égypte est bien connu[6], les travaux de Margot Badran notamment ont mis en évidence la porosité des frontières entre militance laïque et religieuse dans un contexte où le religieux constitue un référent fondamental dans la société[7].

Des figures nationalistes et féministes souvent identifiées comme « laïques » ont d'ailleurs accordé beaucoup d'importance au référent islamique dans leur défense des droits des femmes. Déjà à cette époque, l'idée que l'islam n'est pas une religion patriarcale, mais au contraire promeut l'égalité entre les sexes était défendue par les féministes arabes

qui faisaient usage de la réflexion développée par les réformistes musulmans.

Plus tard, dans le courant des années 1970 on voit apparaître dans les sociétés majoritairement musulmanes de nouvelles figures féminines, souvent proches de la militance islamiste, celles-ci vont développer de nouvelles pratiques et un discours sur les femmes, en plaçant le référent religieux au premier plan dans leur défense d'une identité féminine musulmane[8].

A mesure que le discours de l'islam politique prend de l'ampleur, on voit apparaître des discours cherchant à faire la promotion d'une modernité islamique incluant un certain nombre de revendications à caractère féministe chez les femmes islamistes. Deux phénomènes vont ainsi marquer l'évolution du discours sur les femmes en islam et les pratiques militantes musulmanes : d'une part l'élévation du niveau d'instruction des femmes à l'échelle du Moyen-Orient, de plus en plus d'entre elles ont accès à l'université, d'autre part la nature du discours islamiste dans sa remise en question de l'islam de pouvoir, sa capacité à démocratiser le discours religieux et à rendre légitime un savoir alternatif développé par des penseurs dont le profil diffère de la trajectoire classique des écoles islamiques. La vulgarisation du savoir religieux et son expression dans d'autres termes que ceux des écoles islamiques traditionnelles à travers les discours des islamistes a rendu

possible une forme de réappropriation du savoir religieux par les femmes.

Ceci ne fera que s'accroître dans les années 1980 et 1990 dans les sociétés majoritairement musulmanes, en Turquie par exemple, les travaux de Nilüfer Göle ont montré l'émergence de ce qu'elle nomme *modern mahram*, à savoir des figures musulmanes alliant pratique orthodoxe de l'islam et modernité affichée[9]. Il se produira le passage d'un discours féminin de défense de l'islam à un discours féministe à l'intérieur de l'islam, c'est-à-dire qu'à mesure que les femmes deviennent plus éduquées, qu'elles s'approprient le savoir religieux, et que des discours islamiques alternatifs à la faveur des courants islamistes se démocratisent, le féminisme islamique se développe en tant que discours intellectuel et sous la forme de pratiques militantes chez des femmes islamisées. Ainsi, au Maghreb, notamment au Maroc[10], de l'Égypte[11], à la Syrie[12], à l'Arabie Saoudite[13], à la Turquie [14], à l'Iran, notamment à travers le magazine *Zanan* à qui on attribue l'origine du concept de féminisme islamique[15], ainsi qu'à la Malaisie[16], en passant par le Pakistan et l'Inde[17], de nouvelles dynamiques émergent allant des revendications féminines musulmanes aux discours et pratiques les plus féministes. En Europe [18] et aux États-Unis[19], on peut observer chez des femmes réislamisées, souvent engagées dans des dynamiques musulmanes l'émergence d'une conscience féministe islamique, dans un contexte où l'islam est fortement

stigmatisé et racialisé, celle-ci varie aussi d'une défense de l'identité féminine musulmane aux revendications les plus féministes.

Dans le contexte récent des « révolutions arabes », certains observateurs ont considéré que ces mouvements de protestation populaire, dans leur remise en question de l'autoritarisme, ont aussi impulsé un questionnement quant à l'islam de pouvoir et à l'orthodoxie musulmane[20].



La présence massive des femmes dans les rangs des manifestants, et la centralité de leur implication dans les processus révolutionnaires replacent les questions de genre au cœur des mouvements sociaux et populaires. Il faudra suivre les répercussions réelles de l'activisme et de l'engagement massif des femmes dans les révoltes arabes, que ce soit sur le plan des mentalités, de la pensée musulmane et dans le domaine législatif. Pour le moment, il semblerait que cette implication des femmes n'a pas été suivie de conséquences sur le plan de la représentativité politique[21].

### Le féminisme islamique contemporain

Il est vrai que les espaces où l'association des termes *féminisme* et *islam* et l'élaboration théorique

de ce qui est communément appelé le *féminisme islamique/musulman* ont été abordées, sont avant tout des milieux intellectuels et universitaires, au demeurant élitistes et réservés à un public averti.

Ce sont tout d'abord des intellectuelles, des chercheuses en sciences sociales souvent de culture musulmane, ainsi que des militantes féministes musulmanes qui ont commencé à désigner les mouvements de revendications des femmes musulmanes pour l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman comme l'expression d'un *féminisme islamique*. Les intéressées elles-mêmes ne se sont pas toujours désignées de la sorte, nombre d'entre elles ne se reconnaissent dans cette appellation que depuis une période très récente et toujours de manière assez critique. Toutefois, les femmes qui ont contribué à la démocratisation du concept de féminisme islamique tel qu'il est apparu depuis le début des années 1990, sont pour la plupart des femmes engagées dans des réseaux intellectuels et militants, cherchant à lier la réflexion sur les questions de genre en islam à un engagement social pour l'amélioration de leur statut, et plus largement contre les discriminations que subissent les femmes musulmanes.

Le féminisme islamique tel qu'il a pris forme ces vingt dernières années désigne ce mouvement transnational, s'inscrivant dans la

continuité de la pensée réformiste musulmane qui a émergé à la fin du 19<sup>ième</sup> siècle, qui appelle à un retour aux Sources de l'islam (Coran et Sunna) afin de le débarrasser des lectures et interprétations sexistes trahissant l'essence libératrice du message de la Révélation coranique et à l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad* permettant d'appréhender l'islam en rapport avec l'évolution du contexte.

Les féministes musulmanes considèrent que l'islam originel ne fait pas la promotion d'un quelconque patriarcat, mais au contraire promeut l'égalité des sexes. Elles appellent à une lecture, ainsi qu'à une relecture des Sources de l'islam, en faisant appel aux sciences sociales, pour en extraire les principes d'égalité et de justice, et en distancier les interprétations qui ont été élaborées à travers le temps à partir d'une grille de lecture machiste et patriarcale, et dont notamment le *fiqh* -jurisprudence islamique- a hérité. Il s'agit pour elles d'une réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse *par* et *pour* les femmes, et nombreuses d'entre elles s'arment d'une double formation, celle de la maîtrise des sciences islamiques et des outils des sciences sociales pour faire émerger une pensée et une conception nouvelle des femmes en islam.

Ainsi, à travers ce croisement entre *champ féministe* et *champ islamique*, le féminisme musulman introduit des remises en question

fondamentales à l'intérieur des deux champs : du champ féministe il remet en question la domination du modèle occidental colonial et néocolonial qui se serait imposé comme l'unique voie de libération et d'émancipation, ainsi que l'idée que le féminisme serait antinomique au religieux et imposerait une mise à distance de celui-ci. Du champ islamique il questionne tout un pan de la jurisprudence musulmane élaborée à partir d'un point de vue masculin et sexiste, dénonce la marginalisation du rôle et de la place des femmes dans l'historiographie musulmane classique, ainsi que dans l'appropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les hommes au détriment des femmes. La connotation occidentale et coloniale du terme féminisme conduit d'ailleurs souvent à déprécier cette appellation et à privilégier un vocable qui semble plus proche de la culture musulmane comme le vocable *réformisme au féminin*. Sur le plan intellectuel, la dynamique féministe musulmane contemporaine a été à l'origine d'un grand nombre de productions académiques[22], et d'un certain nombre de congrès et de colloques internationaux[23] qui ont permis de réunir ses penseur.s.es et de coordonner les initiatives relevant d'une vision commune. Ainsi, sa langue de travail est avant tout la langue anglaise et ses productions écrites restent encore peu accessibles à un large public. Globalement le

féminisme islamique a concentré son travail sur le plan intellectuel sur ces trois domaines :

1) Une révision du *fiqh* -jurisprudence islamique-, ainsi qu'une relecture du *tafsir* -exégèse et commentaire coranique-, afin d'en extraire les lectures et les interprétations masculines et sexistes[24] et d'en révéler, à partir d'une lecture des Sources, les principes fondamentaux de justice et d'égalité[25].

2) La production d'un savoir nouveau à travers la (ré)écriture de l'histoire des femmes musulmanes, et la réhabilitation de leur place et de leur rôle dans l'historiographie musulmane, ainsi qu'un travail de révision de l'histoire islamique d'un point de vue féminin et féministe. Il s'agit de faire émerger les voix et les subjectivités féminines à travers les récits historiques musulmans pour mettre l'accent sur leur marginalisation ainsi que sur la nécessité de leur intégration à l'Histoire passée et présente et à l'élaboration de la pensée et de la production juridique musulmane. Il s'agit aussi de faire émerger des intellectuelles, penseuses, savantes et historiennes de l'islam et de constituer un savoir religieux et scientifique produit *sur* les femmes *par* elles-mêmes[26].

3) L'élaboration d'une pensée féminine et féministe musulmane globale qui serait axée sur le principe du *Tawhid* -monothéisme musulman- comme fondateur de l'égalité entre les êtres humains, et sur une réflexion sur le sens profond de



la *shari'a* perçue en tant que voie et non en tant que loi. Le féminisme islamique a impulsé une réflexion sur la question de l'égalité sociale et spirituelle interrogeant la pensée islamique dans son ensemble quant à sa fidélité au principe de justice et d'égalité en islam. Une réflexion autour des *maqasid as-shari'a* -principes au fondement de la spiritualité et de la jurisprudence islamique- ainsi que sur les *usul al-fiqh*, dans la droite ligne de la pensée réformatrice musulmane contemporaine, a été impulsée par la dynamique féministe musulmane. Ainsi en prenant comme grille de lecture l'égalité des sexes, et de manière plus générale les principes de justice et d'égalité des penseur.s.es introduisent une vision nouvelle à l'intérieur de la pensée musulmane orthodoxe en proposant une réforme radicale[27].

Sur le plan de ce qu'on pourrait appeler un activisme national et transnational, le mouvement féministe musulman a concentré son travail à la question de la révision des statuts personnels inspirés par la « Loi islamique » dans de nombreux pays musulmans, et l'information et la formation des femmes musulmanes quant à leurs droits en islam. Dans le cas des sociétés majoritairement musulmanes, cet engagement a pris la forme d'un travail de réflexion sur les Sources de l'islam allié à une action d'information des femmes musulmanes quant aux droits qui leur sont octroyés en islam comme c'est le cas par exemple de

l'organisation malaisienne Sisters in Islam. Les réseaux Femmes Sous Lois Musulmanes[28], ainsi que le réseau *Musawab* faisant la promotion de l'égalité et de la justice dans la famille musulmane lancée en 2009, travaillent à une réforme des lois des statuts personnels dans les pays musulmans. Dans les sociétés occidentales il s'agit d'une militance musulmane engagée à la fois dans la défense des femmes musulmanes contre les discriminations dont elles sont victimes et d'un travail d'information et de formation sur les droits des femmes en islam comme c'est le cas pour l'organisation basée aux Etats-Unis *Karamah* -Muslim Women Lawyers for Human Rights[29].

La dynamique féministe musulmane a aussi travaillé à la constitution d'une élite féminine savante maîtrisant les sciences islamiques et pouvant participer à l'élaboration juridique musulmane, ainsi que sur la consolidation des organisations et groupes de femmes musulmanes actives à l'intérieur des réseaux musulmans et islamistes ou de manière indépendante. On peut dire que des personnalités telles que la défunte Konca Kuris en Turquie [30], Nadia Yassine [31] figure du mouvement Justice et Spiritualité au Maroc, ainsi que les égyptiennes Suhayla Zayn al Abidin Hammad ou encore Heba Raouf Ezzat [32], ainsi que la saoudienne Manal ash-Sharif qui a lancé le mouvement pour lever l'interdiction de la conduite des femmes dans son pays, sont

des figures de cette activisme féminin et féministe musulman à l'échelle nationale et transnationale. Ces femmes parmi beaucoup d'autres, par leur activisme social et politique, ainsi que par leur discours ouvertement critique quant à la vision traditionnelle des femmes en islam participent à la redéfinition de l'identité féminine musulmane et au questionnement de l'orthodoxie sur les questions de genre. Bien que ces productions écrites académiques demeurent réservées à un public restreint, la pensée féministe musulmane s'est largement démocratisée et de nombreuses dynamiques musulmanes et groupes féminins et féministes se sont appropriés ses idées. Le terme féministe lui-même est de moins en moins rejeté dans les sphères musulmanes et de plus en plus redéfini et resignifié. Le féminisme musulman a aussi montré une porosité des frontières entre militances « laïques » et islamistes, dans la mesure où son élaboration ne repose pas sur des recherches et des travaux strictement religieux, mais se nourrit au contraire des sciences sociales pour formuler sa pensée et ses idées. On peut dire que ce mouvement amorce une dynamique nouvelle qui fait le pont entre une réflexion et des écrits produits à l'intérieur du champ islamique et des travaux élaborés en dehors de ce champ par des intellectuel.s.les et penseur.s.es « laïques », et introduit ainsi une troisième voie qui réunie désormais des

réflexions et des acteurs.rices qui s'ignoraient ou se critiquaient jadis radicalement.

### Des féminismes islamiques : la centralité du rapport aux Textes

La question du statut des Sources de l'islam, le Coran et la Sunna et plus généralement du rapport aux Textes sacrés sont au cœur des divergences qui opposent entre eux les féminismes islamiques. Ces divergences séparent ces protagonistes, en trois différentes postures de la plus *traditionnelle* à la plus *libérale* : La première posture que nous qualifierons de *réformiste traditionnelle* est la plus répandue dans les milieux islamistes et majoritaires parmi les *uléma* [33] musulmans *aux vues les plus égalitaristes*.



Elle consiste à dire que le statut des femmes est clairement exprimé par les Sources religieuses qui affirment qu'hommes et femmes sont égaux *spirituellement*, mais que leurs particularités biologiques les poussent à assumer des rôles différents, et à avoir *des droits et des devoirs* non pas égaux, mais *équivalents*. Cette posture exprime le plus souvent les rapports sociaux de sexe à l'intérieur du

cadre familial, et en termes de *fonctions* et de *rôles sexuels*, tout en réaffirmant le caractère dynamique et évolutif de la jurisprudence musulmane et en faisant la promotion de l'*ijtihad*. Elle a produit un discours et des écrits qui constituent un premier pas en avant dans la volonté de promouvoir l'égalité des sexes en islam. On peut retenir de cette génération de penseurs une œuvre pionnière, parue dans les années 1990 : *Tabrir al-mar'a fi 'asr al-rissala -La libération de la femme au temps de la révélation-* de 'Abdel-Halim Abou Chouqqa[34]. De cet ouvrage majeur, ainsi que des écrits de nombreux penseurs contemporains, on peut clairement identifier le souci, à travers le retour aux sources originelles de l'islam, de faire émerger des principes fondamentalement égalitaristes.

La seconde posture que nous qualifierons de *réformiste radicale* se considère héritière de la pensée *réformiste*, appelle à une réforme de fond intégrant les sciences sociales à l'élaboration de la jurisprudence islamique concernant les questions de genre.

Cette posture est tout autant attachée aux sources religieuses et à leur sacralité que la première, mais elle pousse la réflexion jusqu'aux questionnements des sources du *fiqh*, les *usul al-fiqh* et non plus seulement sur le droit lui-même, cherchant à donner une définition plus complexe des principes supérieurs qui orientent l'élaboration de la jurisprudence

*maqasid ash-shari'a*. Ici, la question du statut des femmes est appréhendée de manière radicalement différente de la pensée religieuse classique : il n'est plus question de *droits et devoirs*, ni de *rôles* ou *fonctions* sociales de sexe, mais d'*être*, de *sujet* de sexe féminin et masculin fondamentalement égaux au-delà des contextes culturels et sociaux. Ici est formulée une remise en question de l'imprégnation patriarcale et sexiste de la constitution même de la jurisprudence musulmane, une critique en amont des grilles de lectures culturelles et contextuelles à travers lesquelles se sont pensées la conception et la jurisprudence islamique relatives aux rapports sociaux de sexe.

Nous qualifierons la troisième de *réformiste libérale*, c'est plus fréquemment la posture des féministes de culture musulmane, c'est-à-dire de femmes musulmanes féministes socialisées dans un cadre religieux musulman sans en revendiquer nécessairement une pratique telle que définie par l'orthodoxie, mais se considérant de culture et/ou de religion musulmane.

Cette posture est plus ou moins attachée aux Textes religieux, beaucoup plus au Coran qu'à la Sunna, elle appréhende l'islam comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques ne nécessitant pas obligatoirement une jurisprudence, se vivant et se formulant de manière subjective au-delà des prescriptions légales

et formelles. Les tenants de cette posture appréhendent les rapports sociaux de sexe comme des construits sociaux, et la conception musulmane traditionnelle comme une déformation patriarcale du fondement égalitariste des sexes. Ici, à travers l'usage de l'anthropologie notamment, est remise en cause la genèse de la différence et de la hiérarchisation des sexes, relayée par le système religieux patriarcal.

## *Critique politique et religieuse de la doxa féministe*

Le féminisme islamique dans sa remise en cause de la doxa féministe en revendiquant une reconnaissance de la pluralité des modalités d'émancipation féminine se situe dans la lignée de la critique féministe postcoloniale et du Black feminism[35].

La critique féministe postcoloniale guidée par le lien conceptuel racisme-impérialisme-colonialisme, a vigoureusement critiqué la prétention du féminisme colonial à déterminer pour les femmes du Sud les modalités de leur émancipation. La figure de proue de la critique féministe postcoloniale Chandra Mohanty a remis en question l'universalité supposée de la catégorie « femme » comme caractérisée par une conscience commune, au-delà des réalités de condition sociale et de culture[36]. A partir de cette critique, elle remet en cause les modalités de lutte suggérées par

les féministes occidentales, et insiste sur le fait que les priorités fixées par le féminisme dominant ne sont pas transposables à toutes les luttes des femmes. De la même manière, pour des féministes noires comme Valérie Amos et Pratibha Parmar *the power of sisterhood*[37] s'arrête là où le mouvement féministe lui-même est porteur de racisme, et où les conditions de vie différentes des femmes imposent des revendications divergentes[38].

Ainsi, l'imbrication de l'anti-racisme à l'anti-sexisme est une posture majeure qui réunit le féminisme africain-américain, anti-colonial et musulman. A sa critique politique du féminisme dominant, s'ajoute une critique religieuse qui remet en question le présupposé selon lequel toute démarche de libération et d'émancipation des femmes passerait par une mise à distance du religieux. Elles revendiquent une militance prenant sa source dans la spiritualité musulmane et faisant de l'islam une grille de lecture pour promouvoir l'égalité. En s'appuyant notamment sur la notion fondamentale de *Tawhid* (unicité Divine) en islam, elles affirment l'égalité de toutes et tous face au Créateur et insistent sur la gravité de la domination en tant qu'appropriation d'une autorité et d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. Ainsi, si la lutte pour l'émancipation des femmes en Occident s'est caractérisée par une désacralisation des normes

religieuses, une libéralisation sexuelle qui est passée par un dévoilement du corps, les féministes musulmanes proposent une libération qui pose un tout autre rapport au corps et à la sexualité marqué par des normes et une sacralisation de l'intime.



Légende : "Nos droits maintenant"



## Notes

[1] Rapporté dans les tafsirs (commentaires du Coran) d'at-Tabari et Ibn Kathir, il s'agit du Verset 195 de la Sourate 3 (Al-'Imran) : « Leur Seigneur a exaucé leurs prières: "je ne ferai jamais perdre à aucun d'entre vous, homme ou femme, le bénéfice de ses oeuvres. N'êtes-vous pas issus les uns des autres? Ceux qui seront expatriés, qui auront été chassés de leurs foyers, qui auront souffert pour Ma Cause, qui auront combattu ou auront été tués à mon service, à ceux-là je pardonnerai toutes leurs fautes et je les recevrai dans des jardins baignés de ruisseaux, à titre de récompense de la part de leur Seigneur, car c'est Dieu qui distribue les meilleures récompenses. » ; Traduction des versets tirées de *Le Noble Coran*. Nouvelle traduction française du sens des versets de Mohammed Chiadmi publié aux éditions Tawhid, 2007.

[2] En ce qui concerne les récits et traditions concernant les femmes à l'époque prophétique, ainsi que les versets et commentaires du Coran relatifs aux femmes lire : Abdel Halim Abou Chouqqa, *L'encyclopédie de la femme en islam*, ed. Al Qalam, 1998.

[3] Voir à ce sujet l'ouvrage de Muhammed Akram al-Nadwi, *Al-Mubaddithat: The Women Scholars in Islam*, ed., Interface Publications, 2007.

[4] Effort rationnel effectué par le

juriste musulman pour extraire une prescription en l'absence de sources religieuses ou à leur lumière lorsqu'elles ne sont pas explicites. De manière plus générique, c'est l'effort réflexif et intellectuel visant à penser l'islam dans son contexte.

[5] Lire à ce propos l'ouvrage pionnier de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* paru pour la première fois en Inde en 1986 aux éditions Kali for Women, puis aux éditions Zed Books ; Dayan-Herzbrun S., *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005 ; ainsi que pour une problématisation de la question et sa mise en rapport avec la question du féminisme au Moyen-Orient aujourd'hui lire l'ouvrage majeur dirigé par Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.

[6] Voir entres autres Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, Yale University Press, 1992 ; Badran M., *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, ed. Princeton University Press, 1995, Baron, B., *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, 2005.

[7] Badran M., *Feminists, Islam, and Nation*, loc. cit.

[8] Leila Ahmed montre comment l'utilisation du référent religieux et la réapparition du port du voile dans les années 1970 et 1980 en Egypte a pu signifier une revendication de

justice sociale et tout à la fois de rejet du modèle occidentale dans son ouvrage *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, ed. Yale University Press, 2011.

[9] Göle N., *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, ed. La Découverte, 1993.

[10] A l'intérieur du mouvement islamiste Justice et Spiritualité par exemple à travers notamment la figure de Nadia Yassine, mais aussi à travers celle d'Asma Lamrabet qui est une figure de proue du féminisme islamique.

[11] A travers un certain nombre de personnalités militantes et intellectuelles comme Omaima Abou-Bakr dont nous présentons un article en partie II de cet ouvrage, Heba Raouf Ezzat, et Suhayla Zayn al Abidin Hammad. Voir aussi les travaux sur l'Egypte de Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998; Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, ed Princeton University Press, 2005 ; Ahmed L., *A Quiet Revolution*, op.cit.

[12] Voir à titre d'exemple l'entretien avec la penseuse et militante syrienne Hanane al-Laham « Droits des femmes, renouveau de la pensée islamique et mouvement pacifiste en Syrie », dans notre ouvrage Zahra Ali (dir.) *Féminismes Islamiques*, ed. La Fabrique, 2012.

[13] Manal al-Sharif qui a lancé la campagne pour le droit à la conduite des femmes en est un bon exemple. Voir aussi Le Renard, A. « 'Droit de la femme' et



développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite », *Critique internationale* no 46 - janvier-mars 2010, pp67-86.

[14] La défunte Konca Kuris qui était une figure féministe musulmane turque, elle a été assassinée en 1999, après avoir été kidnappée et torturée, voir l'article suivant : Burcak Keskin-Kozat, « Entangled in Secular Nationalism, Feminism and islamism. The life of Konca Kuris », *Cultural Dynamics*, 15(2): 183–211, 2003 ; ainsi que Göle N., *Musulmanes et Modernes*, loc. cit.

[15] Voir à ce sujet, l'ouvrage majeur de Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The religious Debate in Contemporary Iran*, ed. Princeton University Press, 1999; ainsi que Moghadam, V., « Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate », *Signs : Journal of Women in Culture and Society* 2002, vol. 27, n° 4, pp1126-1171.

[16] Voir l'article de Zainah Anwar: « Négocier les droits des femmes en Malaisie » dans *Féminismes Islamiques*, op. cit.

[17] Schneider, N.C., « Islamic feminism and Muslim women's rights activism in India: from transnational discourse to local movement - or vice versa? », *Journal of International Women's Studies* Vol. 11 #1 novembre 2009, pp56-71.

[18] Pour l'Europe voir l'article de Malika Hamidi « Le féminisme musulman en Europe » dans *Féminismes*

*Islamiques*, op.cit. Pour la France, voir l'entretien avec une militante musulmane française, Saida Kada, « Anti-racisme et anti-sexisme : itinéraire d'une femme musulmane engagée en France », dans *Féminismes Islamiques*, op.cit., ainsi que Ali Z. et Tersignif S, « Feminism and Islam: a post-colonial and transnational reading », avec S. Tersigni, in *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, dir. C. Fillard et F. Orazi, ed. Cambridge Scholars Publishing, oct. 2009 ; « Féminisme et islam : entretien avec Zahra Ali », in *Féminisme au pluriel*, coll. Cahiers de l'Emancipation, ed. Syllepse, sept. 2010, et ALI Z., « Musulmanes et Féministes : l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France », *Carnet Religioscope*, avril 2012.

[19] Voir Leila Ahmed, *A Quiet Revolution*, op. cit.

[20] Husam Tammam et Patrick Haënni, « Egypte : les islamistes face à l'insurrection », *Religioscope*, 10 fev 2011.

[21] Pour le cas de l'Egypte, voir l'article d'Omaïma Abou-Bakr « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Egypte post-révolutionnaire », dans *Féminismes Islamiques*, op.cit.

[22] Parmi les premiers ouvrages qui ont introduit la pensée féministe musulmane on peut évoquer entre autres, Yamani M. (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press, 1996; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999; Amīna

Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999, *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, ed. Oneworld, 2006; Webb G. (ed.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Ed. Syracuse, 2001, Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, ed. University of Texas, 2002 ; les travaux de Margot Badran dont l'article que nous publions dans cet ouvrage « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » et son ouvrage, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, ed. Oneworld, Oxford, 2009 ; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, ed. Sterling Publishers, 1992.

[23] Nous pensons notamment au Congrès International du Féminisme Islamique organisée par la Junta islamica à Barcelone en 2005, 2006, 2008 et 2010, ainsi qu'au colloque sur le féminisme islamique organisée à l'UNESCO par la Commission Islam&Laïcité en 2006, ainsi que le colloque « Feminism and Islamic Perspectives : New Horizon of Knowledge and Reform » organisé au Caire par le *Woman and Memory Forum* au mois de mars 2012.

[24] Les travaux de Fatima Mernissi ont été pionnier dans ce domaine, voir Fatima Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, ed. Complexe, 1987.

[25] Les travaux pionniers dans ce domaine de Ziba Mir-Hosseini, de Azizah al-Hibri, ainsi que ceux d'Asma Lamrabet au sein du GIERFI

[2] et en partenariat avec la Rabita Mohammadia des Ulémas du Maroc illustre une réappropriation du savoir religieux par les femmes, notamment à travers le travail en partenariat avec des savants musulmans.

[26] En ce qui concerne ce travail sur les textes historiques et sur la mémoire des femmes à travers l'histoire musulmane, il faut citer entre autres les travaux d'Omaïma Abou-Bakr.

[27] En ce qui concerne le champ islamique de manière plus générale on peut citer les travaux de Khaled Abou El Fadl notamment son ouvrage *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* ed. Oneworld, Oxford, 2001, Muhammad Hashim Kamali, "Sources, Nature, and Objectives of Shari'ah," *Islamic Quarterly* 33, no. 4 (1989), Ibrahim Moosa et Fazlur Rahman, *Revival and Reform Islam : A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. Oneworld, 1999 ; Tariq Ramadan, *Islam, la réforme radicale : Éthique et libération*, ed. Presses du Chatelet, 2008.

[28] *Women Living Under Muslim Laws*.

[29] *Avocates Musulmanes pour les Droits Humains*.

[30] Voir Burcak Keskin-Kozat, « Entangled in Secular Nationalism, Feminism and islamism. The life of Konca Kuris », op. cit.

[31] Auteure de *Toutes voiles dehors*, ed. Alter Edition, 2003.

[32] Voir son ouvrage avec Nawal al-sa'dawi, *Al-maraa wa l-din wa l-akhlaq* (La femme, la religion et l'Éthique), ed. Dar el Fikr, 2000, « Women and the interpretation of islamic sources », en ligne sur <http://www.heba-ezzat.com>, « Al-maraa wa l-ijtihâd », (La femme et l'ijtihad), *Alif: The Journal of Comparative Poetics*, 1999.

[33] « savant religieux » ou « spécialiste de le jurisprudence islamique ».

[34] Préfacée par Yousouf Al-Qardhawi et Muhammed Al-Ghazali, traduit en français par Claude Dabbak sous le titre *L'encyclopédie de la femme en islam*, ed. Al Qalam, 1998.

[35] Le Black feminism ou féminisme noir est né aux Etats-Unis dans les années 1960-1970. Il exprime le point de vue spécifique des femmes noires au sein du mouvement féministe aux Etats-unis, en cherchant à articuler luttes contre le sexisme et contre le racisme.

[36] Mohanty C. T., *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003 et l'article pionier «Under Wester Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Feminist Review*, n°30, autumn 1988.

[37] « We have to look at the crucial question of how we organize in order that we address ourselves to the totality of our oppression. For us there is no choice. We cannot simply prioritize one aspect of our oppression to the exclusion of others

, as the realities of our day to day lives make it imperative for us to consider the simultaneous nature of our oppression and exploitation. Only a synthesis of class, race, gender and sexuality can lead us forward, as this form the matrix of Black women's lives.», « Challenging Imperial Feminism », *Feminist Review*, n°17, 1984. [38] Des thèmes récurrents abordés par les féministes occidentales concernant l'oppression des « Autres » femmes comme les « mariages arrangés » et le voile sont déconstruits par ces féministes critiques qui affirment leur modalité propre de lutte : « Many white feminists have argued that as feminists they find it very difficult to accept arranged marriages which they see as reactionary. Our argument is that it is not up to them to accept or reject arranged marriages but up to us to challenge, accept or reform, depending on our various perspectives, on our own terms and on our own culturally specific ways. », « Challenging Imperial Feminism », *Feminist Review*, n°17, 1984. Voir aussi : bell hooks, « Sisterhood : Political Solidarity between Women », *Feminist Review*, n°23, 1986, p212-235, une version de cet article est disponible en français dans Dorlin E. (dir.) *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain*, 1975-2000, ed. L'Harmattan, 2008.

## Qui est Muhammad (pbsl) pour le commun des fidèles ?

par Mohyddin Yahia

*J'ai beaucoup de mal avec cette idée de réaffirmation identitaire dans la mesure où il s'agit de vivre un héritage religieux selon les codes culturels dominants. Les musulmans de France ne s'affirment pas contre mais dans la continuité de la société française*

Pour un public peu ou mal informé des choses de l'islam, le monothéisme intransigeant enseigné par Muhammad (pbsl) apparaît comme une religion légaliste et désincarnée, étrangère à la relation d'amour qui lie les croyants à Dieu dans le judéo-christianisme. Cette vision déformée méconnaît grandement la place cardinale qu'occupe la personne du Prophète dans la conscience des musulmans et le poids immense qu'elle exerce dans leur vie sociale. Pour les dévots et les mystiques, Muhammad (pbsl) représente une médiation vivante et personnelle entre eux et la transcendance, il est l'objet d'une vénération qui rappelle le culte de la Vierge dans le christianisme. Pour les autres, il est le porteur d'un message grandiose et toujours actuel de progrès dans tous les domaines.

La dévotion amoureuse envers Muhammad (pbsl) trouve ses racines dans le Coran. Quoique la Révélation n'évoque jamais quelque divinité du Prophète, elle lui confère un rang unique et n'en fait pas le simple porte-parole d'un discours céleste : il est

l'homme digne d'être obéi à l'instar de Dieu (Coran, IV, 80 ; XXXIII, 30), un modèle parfait pour les fidèles (XXXIII, 21). C'est ce qui s'observa rapidement dans la communauté, qui l'imita jusque dans ses actes anodins. Mais la Révélation n'est guère explicite quant à son modèle ; c'est donc vers la mémoire du Prophète, les hadith, que les fidèles se tournèrent pour connaître le détail de leurs règles de vie. On conçoit mal que cette attitude ne se soit pas accompagnée très tôt d'un culte de sa personne. De fait, une vaste littérature religieuse, fort prisée des dévots, exalte ses qualités exceptionnelles et les différents aspects de sa spiritualité. Les prédicateurs et les conteurs populaires d'histoires édifiantes y ont toujours puisé une mine d'*exempla*.

### Mohyddin Yahia

docteur de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), Mohyddin Yahia enseigne, entre autres, l'islamologie à la Dâr al-Hadîth de Rabat et à l'Université Ouverte de Catalogne (UOC).

Ses recherches portent sur l'histoire du shâfi'isme et la logique légale de l'islam.

Il collabore, au sein du Ministère des Affaires religieuses du Maroc, à une édition critique du Muwatta' et contribue régulièrement aux publications du Laboratoire d'étude des monothéismes (UMR 8584).

Il est auteur du livre : « Shafii et les deux sources de la loi islamique », Ed. Brepols-EPHE (2010).

## Perfection physique et morale du Prophète

Ces ouvrages, le fait peut surprendre, donnent un portrait physique du Prophète. Ils en décrivent l'harmonieuse conformation et le fameux signe de la prophétie entre les épaules. Mais cette beauté n'est magnifiée qu'en tant que miroir de sa beauté spirituelle. En effet, Dieu a créé Muhammad (pbsl) parfait dans sa constitution comme dans ses qualités intérieures. D'après 'Â'isha, celles-ci s'identifiaient au Coran. Ce hadith remontant à l'une de ses épouses est à la base de la doctrine mystique d'Ibn 'Arabî (1165-1240) sur l'essence du Prophète. Au Maghreb, un de ces écrits très populaires est le Kitâb al-Shifâ', composé par Qâdî 'Iyâd (mort en 1149). Parfait quant au physique, le Prophète est aussi un modèle de vertu. Voici son portrait moral d'après un ouvrage célèbre d'al-Ghazâlî (mort en 1111) :

*« Le Prophète était le plus patient, le plus courageux, le plus continent, le plus généreux, le plus stoïque des hommes ; il s'adonnait à d'humbles travaux, s'habillait simplement, aidait ses femmes, jamais il ne les battit. Il fréquentait les pauvres, visitait les malades, priait pour tout solliciteur, croyant comme incroyant, allait seul au milieu de ses ennemis, sans gardes. Il n'était injuste envers personne, ne maudissait point, reprenait avec douceur les auteurs d'actes désapprouvés. Toutes ses œuvres étaient dirigées vers Dieu. Personne ne le surpassait en longanimité, ni dans son désir de pardonner à autrui, même à ses pires ennemis. Il ne frappait jamais,*

*sauf dans la voie de Dieu [c'est-à-dire le djihad], mais il ne se vengeait pas. Il parlait peu, d'une voix sonore et toujours bienveillante, ne s'exprimait jamais gratuitement, ne médissait point, disait toujours la vérité, demandait que Dieu l'éclairât dans toute affaire à régler. »*

Tous ces traits, magnifiés et idéalisés par la littérature pieuse dans des anecdotes à caractère merveilleux, mettent en lumière la morale pratique qui imprègne toute la vie sociale en islam. Le musulman sincère est celui qui non seulement accomplit ponctuellement les prescriptions de la charia, mais règle étroitement son mode de vie sur celui du Prophète. Ce portrait a par ailleurs inspiré une poésie dithyrambique en son honneur, chantée lors des cérémonies religieuses ou dans l'intimité des foyers.

## Présence de Muhammad (pbsl) dans la vie quotidienne musulmane

Le rang insigne qu'occupe Muhammad (pbsl) dans les consciences et dans la société s'exprime et se donne à voir de mille manières. En voici quelques-unes. Appartenir à la descendance du Prophète a toujours été un titre de noblesse, quoique, dans son principe, elle soit purement spirituelle, et toutes les conséquences en ont été tirées par le chiïsme. Il est possible, d'ailleurs, de nommer un individu en relation avec le Prophète lui-même, comme pour les noms théophores : c'est le cas du prénom 'Abd al-Nabî («

adorateur du Prophète »), encore que le procédé soit décrié par certains théologiens puisque l'adoration ne peut porter sur aucune créature.

Dans la conversation ordinaire, même hors des cercles religieux, la simple mention du nom du Prophète fait l'objet d'un témoignage de respect : elle doit s'accompagner d'une courte oraison, *sallâ llâh 'alayhi wa sallam* (« que Dieu prie pour lui et lui donne la paix »), appelée *tasliya*. Il en va de même, depuis fort longtemps, dans les livres. La *tasliya* est réservée au Prophète. Il s'agit d'une prière en sa faveur, qui appelle en retour les bénédictions de l'Envoyé sur celui qui la prononce. Par ce *Gloria musulman*, le croyant participe aux salutations angéliques et divines qu'évoque le Coran (XXXIII, 56). On justifie son efficacité par le fait que Muhammad (pbsl) est vivant en esprit et qu'il écoute l'humanité. Aux yeux des fidèles en effet, il ne cesse de les assister, et prononcer la *tasliya* est une œuvre pie qui rapproche du Seigneur.

D'autre part, Muhammad (pbsl) est qualifié dans le Coran de « *rahma* [bonté, miséricorde] pour les mondes » (XXI, 107). Cet amour, il le porte donc à la création tout entière, à tous les peuples, même ceux qu'il n'a pas connus. Par conséquent, il n'exige rien de telle ou telle communauté, contrairement aux autres envoyés. De là vient l'élan de reconnaissance qui est dû au dernier prophète, cet élu de Dieu



tout entier dévoué à une cause désintéressée : ramener l'humanité dans la « Voie droite ».

On lui adresse des bénédictions spéciales, distinctes de la prière rituelle (salât), mais aussi importantes qu'elle. Des recueils spéciaux en contiennent les formules les plus usitées. Le plus fameux du genre est sans doute les *Dalâ'il al-Khayrât* du soufi marocain al-Jazûlî (mort en 1476).

Dans la vie festive, il est significatif que les temps forts soient Muhammadiens autant qu'islamiques, puisqu'ils commémorent l'ascension céleste du Prophète, la nuit où il reçut les premières révélations, le pèlerinage victorieux qu'il accomplit en l'an IX de l'hégire et, bien entendu, sa naissance (*mawlid*).

Cette dernière commémoration donne lieu à des festivités considérables, avec musique, processions et danses, qui en font la deuxième fête dans les pays musulmans, après celle qui célèbre la fin du ramadan. De nos jours, des institutions sociales y associent des causes nationales, comme la volonté de faire cohabiter harmonieusement religion et modernité. Quant au thème, central en islam, de la *'ubûdiyya* (l'essence de l'homme est d'être un *'abd*, un adorateur de Dieu), il s'enracine dans le voyage céleste du Prophète (*mi'râj*), lui aussi abondamment célébré. Le *mi'râj* est d'ailleurs devenu le paradigme de toute expérience gnostique : l'extase soufie est ainsi décrite en termes

de *mi'râj*, car elle est le pendant en esprit de ce que le Prophète a vécu par son corps.

### *Les visions oniriques*

La piété envers le Prophète se manifeste aussi, de manière surprenante, par la valeur attachée aux visions de Muhammad (pbsl) en rêve. Considérées comme le témoignage d'une faveur divine exceptionnelle, elles hissent leur bénéficiaire au rang d'un Compagnon, puisque l'Envoyé de Dieu lui parle directement et que Satan, dit-on, ne peut prendre les traits du Prophète. Par elles, le rêveur entre dans l'élite des fidèles. C'est d'ailleurs sur une injonction prophétique reçue en rêve qu'al-Jazûlî, l'auteur des *Dalâ'il al-Khayrât*, aurait rédigé son fameux recueil.

### *Les noms du Prophète*

Autre manifestation éclatante du culte voué à Muhammad (pbsl) : la doctrine de ses noms, tirée d'un hadith célèbre où le Prophète affirme qu'il possède devant Dieu « dix noms ». La tradition en a trouvé bien davantage, puisés dans le texte du Coran, les titres de certaines sourates ou les hadith. Les plus caractéristiques correspondent aux vertus qui sont attribuées à Muhammad (pbsl) et, fait révélateur, plusieurs sont identiques à des noms divins, comme *al-Hâdî* (« Celui qui guide »), *al-Nâsir* (« Celui qui vient en aide »), *al-Rabîm* (« Le Très Miséricordieux »). Cette liste est

au fond une autre manière de dire que le Prophète est un modèle de vertu proposé aux hommes. Elle implique également qu'il possède une nature suréminente qu'il partage avec Dieu. L'inventaire classique de ses noms en compte d'ailleurs quatre-vingt-dix-neuf, comme le nombre des « plus beaux » noms divins.

On retrouve l'écho de ces conceptions dans la mentalité populaire comme dans les arts islamiques. Bien des éditions modernes du Coran contiennent, en tête d'ouvrage, la liste des noms de Dieu et celle des noms du Prophète. Certains ouvrages soufis développent le thème des vertus mystiques attachées aux noms du Prophète et précisent leur usage talismanique. Réciter les noms du Prophète est en outre réputé apporter au récitant toutes sortes de bienfaits, dans ce monde et dans l'autre. Les cadres accrochés aux murs des maisons, en pays musulman, contiennent la liste des noms divins, mais aussi celle des qualités du Prophète. Enfin, le nom de Muhammad (pbsl) est évidemment exploité dans toutes sortes de compositions calligraphiques qui ornent les lieux publics ou privés.

### *Muhammad (pbsl), Dieu et les hommes*

À partir des données prophético-scripturaires contenues dans le Coran ou les hadith et citées plus haut, la réflexion doctrinale s'est développée dans deux directions

foncièrement différentes, mais non contradictoires. L'une a tendu, sinon à diviniser Muhammad (pbsl), du moins à l'hypostasier ; l'autre a cherché, après avoir défini le prophétisme, à caractériser la supériorité du prophète de l'islam sur les autres envoyés de Dieu.

## *Muhammad (pbsl), porteur de la lumière divine*

En ce qui concerne la première tendance, le soufisme s'appuie sur des hadith qui évoquent une intimité essentielle entre Dieu et Muhammad (pbsl). Dans l'un d'eux, Dieu dit notamment : « Je suis Ahmad sans le m » (en effet, supprimer le m dans Muhammad (pbsl) donne graphiquement ahad, [l']Un). Ahmad serait donc le nom céleste du Prophète, et Muhammad (pbsl) son nom terrestre.

Cette tradition, d'un très grand retentissement dans la réflexion mystique, s'est vu greffer des aspects numérologiques de type kabbalistique, mais aussi des spéculations métaphysiques qui s'appuient sur des hadith fameux comme : « J'étais un prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile [c'est-à-dire non encore créé] » ; « La première chose que Dieu créa fut mon intellect » ; « *Qui m'a vu a vu la Vérité (al-Haqq, l'un des noms divins)* ». Le Prophète est alors identifié au symbole coranique de la Lumière divine, et Ibn 'Arabî parachève cette doctrine en parlant d'une préexistence de l'essence prophétique de

Muhammad (pbsl). Celle-ci, apparue chez Adam, s'est manifestée de prophète en prophète jusqu'à Muhammad (pbsl), le dernier d'entre eux : homme parfait, Muhammad (pbsl) est l'isthme entre le monde divin et le monde humain, et le lieu de manifestation de tous les noms-attributs divins. Le mysticisme populaire en retient l'idée que le prophète arabe est le principe moteur de l'univers. On mesure le degré de sublimité auquel est portée la figure prophétique dans les confréries soufies.

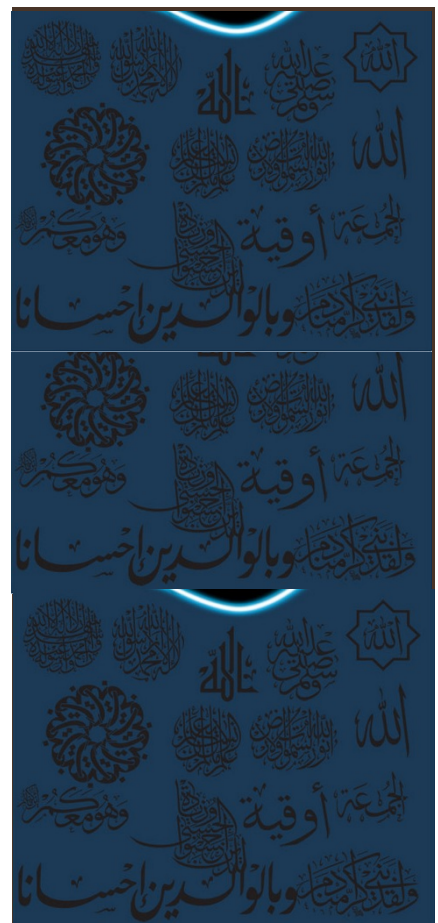
## *Muhammad (pbsl) : première des créatures*

Du côté de la théologie rationnelle, on considère que Muhammad (pbsl), bien qu'humainement parfait, est néanmoins parfaitement humain, jusque dans sa capacité à faire des fautes, puisque seul Dieu est infallible. Le Prophète est simplement au sommet d'une hiérarchie des êtres, la créature la plus proche du Très-Haut.

Ce qui définit la condition prophétique n'est pas tant la capacité à produire des miracles qu'un ensemble de qualités indispensables et de vertus : intelligence supérieure, impeccabilité, retrait du moi devant la voix de Dieu, etc. Du reste, les saints sont eux aussi capables de prodiges. Mais Muhammad (pbsl) se distingue des autres envoyés par certains privilèges, et notamment par le fait qu'il sera, au jour du

Jugement dernier, l'intercesseur devant Dieu de toute l'humanité depuis sa création. Cette prérogative sera le témoignage éclatant de ce que, « miséricorde pour les mondes », il incarne l'amour divin pour tous les hommes.

L'orthodoxie reconnaît cependant l'existence de prodiges ayant accompagné l'apostolat Muhammadien, puisqu'ils figurent dans des hadith autorisés : scission de la lune, multiplication de la nourriture, jaillissement d'eau désaltérante d'entre ses doigts, etc. Ainsi, quelle que soit sa religiosité, le musulman fait-il de son Prophète une figure historique extraordinaire parce qu'elle unit la grandeur du prophète et la perfection du saint.



Bibliographie

Andrae Tor, *Die Person Mubammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, P. A. Norstedt & Söner, 1917.

Lory Pierre, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003.

Nasr Seyyed Hossein, *Mubammad (pbsl), Man of Allah*, Londres, Muhammadi Trust, 1982.

Padwick Constance E., *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1961.

Schimmel Annemarie, *And Mubammad Is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1985.

Zolondek Leon, *Book XX of al-Ghazâlî's Ihyâ' 'Ulûm al-dîn*, Leyde, E.J. Brill, 1963.



## Chronologie

Vers 570 : Naissance du Prophète (pbsl) de l'islam.

610 : Première révélation à la Mecque -dans la grotte du mont Hirâ.

613 : Début de la proclamation publique de la révélation coranique.

619 : Année de la tristesse (mort de l'oncle, Abû Tâlib, et de l'épouse du Prophète (pbsl), Khadîdja.

622 : L'année de l'Hégire vers Yathrib (Médine).

624 : Bataille de Badr, victoire de l'armée musulmane.

625 : Bataille d'Uhud, défaite de l'armée musulmane.

628 : trêve de dix ans conclue avec les mecquois (connue sous le nom de Traité d'al-Hudhaybiya).

630 : Conquête de la Mecque par les musulmans.

632 : Dernières révélations. Pèlerinage d'adieu et mort du Prophète (pbsl).



## L'Islam dans son unité tridimensionnelle : La Foi, la Loi, et la Voie par Tareq OUBROU



### Tareq OUBROU

imam de la Mosquée de Bordeaux. Il est auteur, entre autres, de *L'Unicité de Dieu. Des Noms et Attributs divins*, Bayane, 2006; *Profession imâm*, Albin Michel, 2009.

#### Contexte

Ce texte est extrait d'une communication écrite de Tareq OUBROU ayant pour titre : « SHARIA DE MINORITÉ » : RÉFLÉXION POUR UNE INTÉGRATION CANONIQUE DE L'ISLAM EN « TERRE LAÏQUE »

Notre théorie [de Sharia de minorité] repose sur une typologie tripartite : la doctrine (la foi), la sharia (la loi), et le soufisme (la voie), trois dimensions dont les fondements émanent du Coran et de la Sunna, qui renvoient à trois aspects de la réalité islamique. Le premier domaine est d'ordre théorique ; le deuxième, pratique ; et le troisième sensible et intérieur[1].

Cette catégorie représente le premier niveau de la relativité de notre concept de la sharia. Celle-ci n'est donc à ce titre que le tiers de l'islam et vient après la doctrine (qui définit la foi et la croyance) par ordre d'importance.

#### La doctrine (el-'aqîda)

La doctrine ou la dogmatique (el-'aqîda) est la dimension prééminente, prioritaire de l'islam. L'islam est d'abord un ensemble de croyances. On devient musulman par l'adhésion idéale, sensible, voire par conviction intuitive ou instinctive, par l'assentiment du cœur à un ensemble de vérités métaphysiques révélées, touchant principalement les champs de l'Unicité de Dieu, des Prophètes, des Anges, de la Résurrection et du Jugement Dernier...

La science qui s'occupe de cette dimension est la dogmatique ou la théologie musulmane (ilm al-kalâm), appelée fondements de la religion (usûl a-dîn) ou encore, science de l'Unicité (ilm at-tawhîd). Abu-Hanîfa l'a appelée « science suprême » (al-fiqh el-akbar) pour la distinguer de la science des lois (fiqhu el-furû'ê). Tout le message de l'islam repose sur ce domaine de la connaissance théologique fondamentale. Il en découle deux dimensions majeures : 1) la connaissance de la voie qui mène à Dieu, c'est la sharia et, 2) la béatitude éternelle à laquelle mène ce cheminement spirituel et donc les promesses divines eschatologiques, domaine sotériologique[2].

Cette connaissance n'est pas de l'ordre de la situation mais d'un doctrinal absolu. Par conséquent, aucune adaptation de fond ni dérogation substantielle en fonction d'un quelconque contexte culturel ou sociologique ne sont en principe admises, car il s'agit de vérités irréductibles à la société ou à la culture.



Toutefois, l'interprétation spéculative des Textes, usant de la raison comme moyen d'approche offre une étendue d'interprétations théologiques. C'est à ce titre que le contexte moderne pourra orienter notre rapport avec les diverses lectures théologiques. En ce domaine, nous devons aussi nous orienter vers une « orthodoxie minimaliste ».

S'il y a donc une adaptation à effectuer au niveau de la doctrine c'est uniquement dans la forme de son exposé didactique, son style et sa formulation par le renouvellement sémantique de sa signification. Pour cette raison, la doctrine du khalaf, qui adopte une théologie spéculative, sera prise comme une « dérogation théologique ».

Il faut parler aux différentes générations le langage théologique qu'elles sont susceptibles de comprendre[3].

La fatwa touche également au domaine théologique, par exemple les choix que nous pouvons avoir sur les questions de la théologie de la différence, de l'altérité, de la diversité et de la tolérance.

Une réflexion sur les fondements théologiques pour une bioéthique musulmane touchant aux notions de la vie, de la mort, de la personne humaine, de la liberté...

Et contrairement à une idée répandue, la doctrine musulmane (*al-'aqlida*), comme le domaine de la sharia et même celui de la mystique, fait aussi l'objet d'un *ijtihad* continué par le biais de fatwas, et l'erreur en ce domaine

n'est pas systématiquement synonyme de déviance ou d'hétérodoxie[4], encore moins d'excommunication!

## La sharia

Elle ne signifie pas autre chose que la forme dynamique que pourrait prendre l'ensemble des pratiques extérieures de l'islam. C'est donc la somme des lois (*abkâm-s*) invariables et des fatwas variables (culturelles, juridiques et morales) avec leur classification selon les sept degrés canoniques : l'obligation, la recommandation, la permission, l'indésirable, la prohibition, et pour les contrats (commerce, mariage..) : la validité (*sahîb*) et la nullité (*el-bâtîl*). La sharia reste la dimension horizontale et visible de l'islam, la seule qui se pose en terme problématique non seulement dans les pays où les musulmans sont minoritaires, en Europe et notamment en France, mais aussi dans le monde musulman entier, devenu minoritaire dans la cité planétaire.

Le terme sharia peut avoir également d'autres significations que nous aborderons dans le corps du texte. Il faut souligner ici que la sharia n'est pas coupée de la théologie, contrairement à ce qui est répondu. Elle n'est qu'une branche du dogme de l'Unité, lequel domaine est justement traité par la théologie des Noms et des Attributs divins (d'essence et d'actes). La connaissance du Législateur précède à ce titre celle de Sa Loi. Car cette dernière n'en

est qu'une de Ses traces. Cette connaissance a priori de la dogmatique ou de la théologie a une incidence sur notre perception globale de la sharia. Donnons ici un simple exemple qui va nous intéresser par la suite, celui de la fatwa. Dieu est Législateur certes, mais l'Homme doit également suivre son exemple. À l'instar de Dieu qui vient répondre aux hommes en leur donnant des fatwas à travers le Coran[5], le Prophète donne aussi des fatwas. Le mufti en imitant un Attribut d'acte de Dieu (*sifatu fi'le*) et en suivant le modèle prophétique doit répondre aux questions que les croyants de son époque et de son contexte posent concernant leur religion. Le mufti dans la communauté fait fonction de vicaire du Prophète[6]. Il est même vicaire de Dieu, à cet égard. Cependant la fatwa de Dieu et de son Prophète sont infaillibles alors que celle du mufti canoniste est sujette à l'erreur. Celle de Dieu et de son Prophète oblige le croyant, celle du mufti n'est qu'un avis. Néanmoins le mufti signe au nom de Dieu et de Son Prophète[7]. Par conséquent, même si son avis n'oblige personne, le fait de se prononcer sur une question religieuse reste un acte d'une lourde responsabilité.

Aussi, ne peut-on pas s'élancer dans l'élaboration des lois et des fatwas sans connaissance des questions théologiques fondamentales, comme par exemple, la différence entre la Parole ontologique de Dieu (*al-kaâm an-nafsi*), ou ce que Juwaynî appelle l'Ordre ou le

Commandement divin (*al-'amr*) et son expression (*al-'ibâra*) en langue arabe, pour ne reprendre que cette catégorie théologique ach'arite. Il y a donc une théologie du langage qui précède l'interprétation normative des Textes Autrement dit : y a-t-il une isomorphie entre ces deux notions : l'Ordre ontologique divin et son expression en langue humaine. Par conséquent, faudrait-il faire une distinction entre l'intention du Texte et celle de Son Auteur ? Et quelle incidence pourrait avoir tout cela sur notre herméneutique de la Loi ?

Il existe aussi d'autres approches en lien avec les questions précédentes, comme celle de « la théologie de l'acculturation » qui passe par l'étude de « la théologie de la Communication de Dieu » pour savoir comment la Parole divine a pénétré notre monde et intégré la culture et les traditions du peuple Arabe du « moment coranique » dans la transmission du Message, en l'occurrence la formulation d'un ensemble de lois en rapport avec la culture de cette époque. Autrement dit comment faire la distinction entre la prise en considération par la Révélation d'un modèle anthropologique Arabe d'alors et sa canonisation, avec le risque d'une erreur théologico-canonique que pourrait induire leur confusion.

Je ne pourrais aborder ici tous ces aspects théologiques pourtant importants. Malheureusement ils sont méprisés ou ignorés par ceux qui aujourd'hui parlent plus de la

Loi en ignorant son Auteur Lui-même. Je me contenterai ici d'évoquer leur existence. Et c'est déjà beaucoup pour des musulmans qui sont gênés, à tort, par la théologie.

## La mystique

C'est la dimension intérieure de la pratique musulmane (*al-bâtin*). On l'appelle al-haqîqa qui, étymologiquement, signifie la Vérité. Dans le langage des soufis, elle est la voie spirituelle et morale qui mène à la vérité de Dieu par la perception gnostique intérieure (*al-ma'rifa*) qui transforme les éléments de la doctrine de l'Unicité des Noms et Attributs divins (*tanbîdu al-'asma' wa es-sifât*) en vécu intérieur, en évidence existentielle. On peut appeler « théologie mystique » la science qui s'en occupe. Sa première démarche consiste à élaborer des méthodes spirituelles et des techniques comportementales qui aident le novice (*el-murîd*) [8] à se conformer aux normes culturelles et morales de la sharia. C'est ce qu'on appelle at-takhalluq. C'est un préalable au deuxième degré initiatique qui vise à atteindre intérieurement l'union mystique, toujours à travers la sharia (les adorations culturelles et les exigences morales) pour parvenir à la certitude (*al-yaqîn*) ou à l'accomplissement (*al-ihcân*), pour employer le terme d'un hadîth [9]. Le but ultime de cette expérience intime de l'Incommensurable est de parvenir à la réalisation intérieure des Noms et Attributs divins selon une démarche pratique orientée par la sharia,

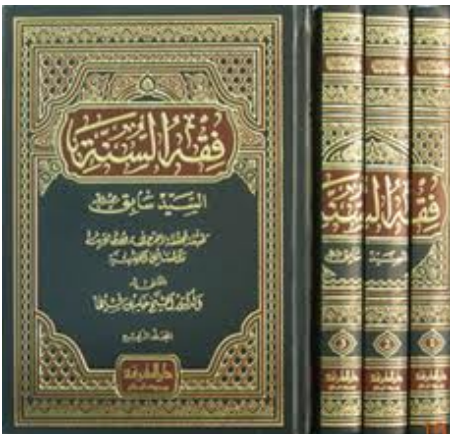
définie par la doctrine (*al-'aqîda*), par le dogme de l'Unicité (at-tawhîd) notamment. Contrairement à la théologie spéculative on raisonne ici en terme de connaissance sensible, par la saveur, grâce à une approche « gustative » (*al-ma'rifa edh-dhawqiyya*), contemplative, sans dialectique ni discours.

L'expérience mystique est donc un complément de la raison ; plus encore, la raison à cet égard n'est qu'un moyen de fortune, nécessaire mais pas suffisant, pour un long chemin dont sont dispensés les élus (*al-awliyâ*), qui peuvent accéder aux raccourcis royaux de la sainteté. Néanmoins la connaissance mystique est inexorablement individuelle, subjective.

Elle ne concerne ni ne convainc que ceux qui en sont sujets, et se vit en société. En effet on a tendance à désigner le gnostique (*al-'arif*) par « l'homme présent absent », c'est-à-dire l'homme qui, tout en vivant au cœur de la cité, conserve continuellement ses pensées attachées à Dieu, c'est donc un existant distant (*al-'arifu kâ'inun ba'in*). Le souci constant du mystique est d'éviter de transformer les multiples expériences de la vie spirituelle en habitude, en mécanismes réflexes ou en a priori. Si nous acceptons d'avoir une pratique cyclique (les cinq prières par exemple), ce n'est pas par automatisme, ni par routine, ni uniquement par obéissance dogmatique inconsciente, mais parce qu'on a conscience que c'est le geste le plus approprié, tenant compte des circonstances. Ainsi même s'il



existe des normes et des règles de la sharia, le domaine de la créativité et du renouvellement doit rester ouvert. Cette pratique reste comme les autres domaines de l'islam exposée à un certain mimétisme (*taqlid*). Comme le canonisme elle demande une redéfinition d'un ensemble de comportements soufis adaptés à notre époque et à notre condition.



De la même manière que nous essayons de définir la sharia et la théologie au-delà de la scolastique canonique et théologique (*al-madh-habiyya*), nous pensons que le soufisme existe aussi au-delà du confrérisme (*at-turuqiyya*). À cet égard, avoir un maître (*cheïkh*) ne signifie pas forcément être dans une *tarîqa*. Rappelons que contrairement à ce que pense grand nombre de musulmans, la connaissance du soufisme appartient aux sciences musulmanes légales (*shar'iyya*) et dont les bases ont vu le jour à l'époque des Compagnons du Prophète et de leurs disciples[10].

Il faut noter qu'il y a un rapport entre la sharia et la mystique. Un de ces aspect ce que les principologues appellent « la preuve –canonique– par

inspiration » (*dalâlatu al-ilhâm*) [11] comme prolongement de la Révélation et de la prophétie. Ici la connaissance est foi. Et la foi est amour, une passion juste, un désir moteur de la connaissance qui, même si on s'efforce de l'obtenir, ne saurait être totalement acquise par les seules forces naturelles de notre esprit, notre raison. Elle appelle une aide divine, une grâce surnaturelle, supra-naturelle, supra-rationnelle. D'où la place centrale donnée à la prière (*salât*), l'invocation (*du'â*), la méditation et d'autres pratiques spirituelles comme entrée en relation intérieure, sensible, mais aussi pratique et effective avec Dieu. Car la Révélation et ses enseignements sont pour qu'ils soient d'abord entendue et obéie. Cette démarche que l'on peut qualifier de gnoséologie, même si le terme effraie d'aucuns, n'a rien avoir avec un quelconque occultisme obscur et délirant.

Elle repose sur un rapport à la Révélation comme Parole enseignante de Dieu, par une profonde écoute et dont découle une pratique exigeante exotérique (celle du corps) et ésotérique (celle du cœur et de l'âme), dans la confiance et l'intelligence. C'est-à-dire une confiance qui n'exclue pas les interrogations sans lesquelles la foi elle-même ne peut évoluer. Certes, la raison humaine est nécessaire, mais parce que insuffisante, la Révélation vient proposer à l'Homme d'autres sources et d'autres modes de connaissance expérientielle et fruitive de Dieu issu d'un désir qui anime tout son labeur, qui ne

divorce pas avec le rationnel, et qui exige la sainteté de la vie, la rectitude...

En effet, la pratique authentique des commandements produit une intelligence du cœur qui pourrait être source de connaissance en général[12] et de la connaissance canonique en particulier. Elle peut provoquer une Grâce secourable, une connaissance inattendue. Ce que les épistémologues appellent la sérendipité.





## Notes

[1] Ce sont les trois niveaux cités par le hadith dit de Gabriel : *el-îmân, el-islâm, el-ihçen*. ( Voir Muslim via Omar d'après Muslim bi charhi en-nawawi- de l'Imam NAWAWI, t. 1, partie 1, K.1, B.1, n°1 (8), Beyrouth, Edition Dâr el-koutoub el-îlmyya, non daté, p. 157-160 ; c'est une édition en 9 volumes avec index.

[2] Ali ibn abou EL-EZZE *Charb el-'aqîda et-tabhawiyya*, t.1, p.6. Mou'assassatou er-risâla, première édition de 1987 en deux volumes, commenté et authentifié par Abdoullah et-Turky et Chou'aïb El-Arna'ûte.

[3] NAWAWI, *El-majmou'*, t.1, Beyrouth, Edition Dar el-fikr, non datée, p.25 ; édition en 20 volumes.

[4] Il faut savoir qu'en dogmatique (théologie) musulmane, l'hétérodoxie n'est pas systématiquement synonyme d'excommunication.

[5] Coran ( 4, 127 et 176)

[6] Châtiby in "el mouwafaqâte" : Tome 4 ; p.244.

[7] Ibn-Qayyem Al-Juzia a écrit un ouvrage qui traite des règles de la fatwa en quatre volumes, dont le titre est évocateur à cet égard : « Avertir ceux qui signent au nom du Seigneur des mondes ».

[8] Ce terme dans la terminologie soufie signifie celui qui manifeste la volonté d'entamer la voie mystique. Il tire sa légitimité des versets du Coran, 6, 52 et 18, 28.

[9] Omar rapporte : « Alors que nous étions avec l'Envoyé de Dieu qu'un homme nous est apparu (...) puis a demandé au Prophète : « informe moi au sujet de la perfection (el-ihçân) ? » (...) c'est répondu le Prophète, le fait que tu adores Allah comme si tu Le vois, et si tu ne Le vois pas, saches que Lui Il te voit... ». L'homme dont il s'agit est Gabriel venu sous forme humaine pour enseigner les Compagnons sur leur religion en posant des questions au Prophète tout en confirmant ses réponses. (Voir Mouslim via Omar d'après Muslim bi charhi en-nawawy de l'Imam NAWAWY, t.1, partie 1, K.1, B.1, n°1 (8), Beyrouth, Edition Dâr el-koutoub el-îlmyya, non datée, p.157-160 ; c'est une édition en neuf volumes avec un index.

[10] IBN-KHALÛN, *Kitâbu el-'ibar wa dîwânu el-moubtada'i wa el-kebabar*, t.1, p.516.

[11] ZARKACHÎ Mohammed, *al-babr al-mubît*, authentifié par Omar Al-Achqar, édition non datée t.6, p.103-106.

[12] Coran (8, 29) et (41, 53).



## Vient de paraître ou à paraître : Le Soufisme

par Eric GEOFFROY,



**A**pparu dès l'aube de l'islam, le soufisme est la dimension spirituelle et ésotérique de la révélation coranique. Il se fonde sur la contemplation des réalités intérieures du monde, de la religion, de l'âme humaine...

Conçu par un spécialiste reconnu du sujet, ce guide propose une introduction à l'histoire, aux fondements et aux pratiques du soufisme. Vivant et pédagogique, il commence par faire la chasse aux idées reçues, pour présenter ensuite le soufisme dans ses divers aspects.

Le soufisme d'hier à aujourd'hui  
Le soufisme comme expérience  
Le soufisme au quotidien

### Sommaire

Editeur(s) : Eyrolles  
Auteur(s) : Eric Geoffroy  
Collection : Eyrolles Pratique  
Diffusion : Geodif  
Parution : 06/06/2013  
Nb de pages : 188 pages  
Format : 15 x 22

#### **Le soufisme d'hier à aujourd'hui,**

Ce que le soufisme n'est pas  
Expériences pionnières (VIIIe-Xe siècles) et intégration dans l'espace sunnite (Xe-XIIe siècles)  
Epanouissement doctrinal et structuration sociale (XIIIe siècle)  
Le soufisme dans la modernité : la critique

#### **L'expérience**

Les fondements de l'expérience : le Coran et le Prophète  
"Se connaître soi-même, c'est connaître son Seigneur"  
Cheminer sur la voie de l'Unicité

#### **Le soufisme au quotidien**

Maître et disciple : l'affiliation à une confrérie  
Les méthodes initiatiques  
La vie d'une confrérie

L'auteur : **Eric GEOFFROY** enseigne la langue arabe et l'islamologie à l'université de Strasbourg, notamment. Spécialiste de renom du soufisme et de la sainteté dans l'islam, il est l'auteur de plusieurs ouvrages, d'une vingtaine d'entrées de l'Encyclopédie de l'Islam, de contributions dans des ouvrages collectifs de référence que de nombreux articles dans des revues d'islamologie.

APPEL A CONTRIBUTION POUR REVUE  
ACADÉMIQUE

Qu'est ce que la philosophie arabe ?



Qu'est-ce que la philosophie arabe ?

**L**e débat sur la philosophie arabe classique et le rapport que la philosophie européenne moderne entretient à son égard fait ces dernières années l'objet de « débats » voire de polémiques ayant parfois débordé du cadre stricte des spécialistes.

Un des aspects de ces débats prend racine dans la désignation de cette philosophie. Elle semble être problématique. Faut-il continuer de l'appeler philosophie arabe en raison de la langue dans laquelle elle s'est souvent exprimée, y compris chez des penseurs qui ont pu être chrétiens ou juifs ; ou bien philosophie islamique, à savoir réflexion issue de l'hellénisme poursuivie dans un cadre religieux d'imprégnation musulmane ; ou encore philosophie de l'islam, à savoir effort d'élucidation des questions posées en propre par le message coranique et le hadith ? Il ne s'agit pas simplement d'une question terminologique. Il s'agit bien entendu de ce que le concept même de philosophie arabe ou de philosophie islamique peut recouvrir et des auteurs auxquels il peut renvoyer.

Une approche encore plus large de cette thématique pourrait être d'interroger la pertinence même des expressions « philosophie arabe » et « philosophie islamique », au sens où nous pourrions considérer que la philosophie en climat islamique n'est que la « poursuite du dialogue exigeant dans lequel, continûment et, en droit, partout, la philosophie se crée » [1].

Finalement, comment peut-on définir cette philosophie et quelle actualité philosophique peut-elle avoir ?

Pour en savoir plus : visitez notre site internet ou contactez à l'adresse [lescahiersdelislam@gmail.com](mailto:lescahiersdelislam@gmail.com)