



HAL
open science

Entre devoir religieux et repère d'identité – quelques observations autour du jeûne dans l'islam moderne

Rainer Brunner

► **To cite this version:**

Rainer Brunner. Entre devoir religieux et repère d'identité – quelques observations autour du jeûne dans l'islam moderne. Sylvio Hermann de Franceschi; Daniel-Odon Hurel; Brigitte Tambrun. Af-famés volontaires. Les monothéismes et le jeûne, Presses universitaires de Limoges, pp.425-441, 2020, Histoire, 9782842878009. hal-03073878v2

HAL Id: hal-03073878

<https://hal.science/hal-03073878v2>

Submitted on 11 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

this is a pre-publication version; for the published version, please check here:
Sylvio de Franceschi et al. (eds.): *Affamés volontaires. Les monothéismes et le jeûne: austérités religieuses et privations alimentaires dans une perspective comparative*, Limoges (Presses universitaires de Limoges) 2020, 425-41.

**DO NOT QUOTE THIS PRE-PUBLICATION VERSION WITHOUT THE
AUTHOR'S PRIOR CONSENT**

Entre devoir religieux et repère d'identité – quelques observations autour du jeûne dans l'islam moderne

Rainer Brunner

CNRS, PSL Research University Paris, LEM (UMR 8584)

Quand Muḥammad Rashīd Riḍā se rendit en Syrie en automne 1919, au milieu de l'effondrement de l'Empire Ottoman après la fin de la Première Guerre Mondiale, il était carrément choqué. Alors que la ville de Damas était "une île dans un vaste océan de jardins et paradis", la situation dans d'autres régions du pays était désespérée, voire hors de l'imaginable. Telle était la famine générale que les gens se trouvaient astreints à manger tout ce qu'ils trouvaient dans les rues, voire des cadavres, et quelques femmes même la chair de leurs enfants morts. Les conséquences sociales de cette détresse étaient manifestes pour Rashīd Riḍā: La guerre et ses répercussions avaient endurci les cœurs des hommes et les a rendus plus corrompus, plus injustes et plus sacrilèges; les riches devenaient encore plus avarés, plus prodigues et plus infidèles, et les pauvres se permettaient toute abomination et s'abstenaient même du devoir du jeûne au mois de Ramadan, en avalant tout goûter dont ils pouvaient s'emparer immédiatement et même peu avant le coucher du soleil, donc le temps juste de rompre le carême. Et tout cela, souligne Rashīd Riḍā, n'était pas causé par le fait qu'ils ne pouvaient pas supporter la faim, mais plutôt par leur entêtement et leur révolte contre Dieu, surtout parmi les femmes qui étaient donc normalement par nature si dociles en matière de religion – tandis que maintenant, elles criaient "je ne prie pas et je ne jeûne pas pour Lui, qu'Il me rende d'abord mon enfant de la tombe!" Ce ne sont pas, conclut-il, des croyants reconnaissants et résolus qui sont purifiés par le malheur qui leur arrive, mais des infidèles envers Dieu et Sa grâce, et le malheur renforce encore leur saleté et les détruit

eux-mêmes et leurs communautés.¹

Muḥammad Rashīd Riḍā n'est pas n'importe qui. Né près de Tripoli au Liban en 1865, il émigra en Egypte en 1897 afin d'y fonder son journal célèbre *al-Manār* ("le phare") et devenir, au cours des plus de trois décennies jusqu'à sa mort en 1935, un des penseurs modernistes et réformateurs les plus importants et influents du monde musulman.² Protagoniste de la première vague du courant salafiste, son empreinte intellectuelle se fait sentir même dans les débats du monde musulman d'aujourd'hui. Initialement héritier de la pensée réformiste libérale de Muḥammad 'Abduh³ avec lequel il commença à collaborer après son arrivée en Egypte jusqu'à la mort de celui-ci en 1905, Rashīd Riḍā apparaissait, après la Guerre, de plus en plus comme partisan résolu de 'Abd al-'Azīz Ibn Sa'ūd qui était en train d'établir le royaume wahhabite dans la péninsule arabe.⁴ Le fait qu'un tel penseur s'offusquait du non-respect du jeûne en temps de famine ne peut donc pas simplement être qualifié comme bizarre. Plutôt, son attitude nous révèle l'importance que la pensée moderniste sunnite accorde aux devoirs religieux dans une société qui se considère musulmane. Et elle nous révèle quelques traits significatifs de l'islam en général, parce que, dans un certain sens, le devoir du jeûne peut être considéré comme un prisme idéal qui permet d'examiner de près la religiosité (tant ordonnée que vécue) musulmane.

L'islam est souvent caractérisé comme une religion déterminée par la loi religieuse, la *sharī'a* qui régleme les relations entre l'homme et Dieu (*'ibādāt*), ainsi que celles entre les hommes eux-mêmes (*mu'āmalāt*).⁵ C'est dans les *'ibādāt*, les pratiques cultuelles, que se manifestent quelques points communs très importants dans notre contexte. Comme il est bien connu, il y en a cinq que l'on appelle "les piliers de la foi" (*arkān ad-dīn*): la profession de la foi (*shahāda*), la prière cinq fois par jour (*ṣalāt*), le

¹ Muḥammad Rashīd Riḍā: *Riḥalāt al-Imām Muḥammad Rashīd Riḍā*, ed. Yūsuf Ibish, Beirut 1971, 227-29.

² Si important que Muḥammad Rashīd Riḍā soit en tant que réformateur musulman, il n'existe pas de biographie sur lui dans une langue européenne; pour un bref résumé biographique, cf. *Encyclopaedia of Islam*, Second edition, Leyde et al. 1954-2004, VIII/446-48; en général: Albert Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Oxford 1962 (réimp. Cambridge 1983), 222-44; Umar Ryad: *Islamic Reformism and Christianity. A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898-1935)*, Leyde, Boston 2009.

³ Hourani: *Arabic Thought*, 130-60; Mark Sedgwick: *Muhammad Abduh*, Oxford 2010.

⁴ Dirk Boberg: *Ägypten, Nagd und der Higāz. Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhabiten, 1923-1936, anhand von in Kairo veröffentlichten pro- und antiwahhabitischen Streitschriften und Presseberichten*, Bern et al. 1991, 290-314.

pèlerinage à La Mecque (*ḥajj*), l'aumône légale (*zakāt*), et le jeûne (*ṣaum*) annuel pendant le mois entier de Ramadan.⁶ Le caractère rituel de ces directives est manifeste et s'applique même au pilier plutôt individuel (la profession de la foi, qui est en même temps un élément constitutif de l'appel à la prière) et bureaucratique (l'aumône légale qui est souvent liée au Ramadan en tant que mois de la générosité et de la charité). Ces piliers de la foi étendent ce que l'orientaliste Johann Christoph Bürgel a avec pertinence appelé "le grand réseau de vigueur" (*das große Kraftnetz*) de la religiosité musulmane.⁷ Ce sont précisément trois aspects qui donnent de la vigueur à ce réseau d'identité et de spiritualité: premièrement, il s'agit des *instructions légales*, ordonnées par le Coran, qui en outre entraînent des règles exactes et détaillées: la tenue exacte pour la prière, les cérémonies de plusieurs jours du pèlerinage, et les détails quotidiens du jeûne. Deuxièmement, l'importance de *l'action commune*: bien que ces devoirs soient imposés à chaque musulman en tant qu'individu, ce n'est que dans la communauté et par le fait qu'ils sont accomplis par les croyants en même temps, qu'ils deviennent rituellement valables et procurent à l'individu la certitude du salut. Des prières hors du temps stipulé par la loi, un pèlerinage à La Mecque hors des cinq jours précis réservés au *ḥajj* pendant le mois Dhū l-ḥijja, le jeûne hors du mois de Ramadan – tout cela est certainement considéré comme méritoire, mais il ne dispense le croyant nullement du rite des cinq piliers. Et troisièmement: pour que la communauté prenne conscience de ce sentiment de solidarité, il est indispensable que les rites s'effectuent *en public*. Le fait que l'exercice pieux est exécuté à la vue de tous sert à la fois de stimulant individuel aussi bien que de contrôle social prononcé auquel le croyant ne peut guère échapper sans s'exclure consciemment et visiblement de la communauté. C'est certainement avant tout par cet aspect que le devoir le plus dur et le plus long, c'est à dire le jeûne pendant le Ramadan, a gardé, jusqu'à nos jours, son importance et son observation – surtout quand le Ramadan se situe en plein été et devient d'autant plus pénible.

Voilà la théorie. Mais comme toujours, la vie pratique s'avère plus ambiguë. L'instruction légale en tant que telle n'est jamais mise en doute, et le caractère public en

⁵ *Encyclopaedia of Islam*, Second edition, III/647sq. (*ʿibādāt*), VII/255-57 (*muʿāmalāt*).

⁶ Andrew Rippin: *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, Third Edition, Londres, New York 2005, 103-17.

résulte automatiquement. Mais quant à l'action commune, le cas est considérablement moins clair, du moins en ce qui concerne le début "correct" du mois, et sa fin (ou plutôt le début du mois prochain), qui marque le *'īd al-fiṭr*, la fête de rompre le carême.⁸ Le problème se pose pour le fait que le calendrier musulman est basé sur la phase lunaire, c'est à dire l'orbite de la lune autour de la terre, ce qui signifie que le mois commence au moment où le premier croissant de la nouvelle lune est visible. Mais c'est plus facile à dire qu'à faire, car le cycle lunaire n'est pas régulier: un mois lunaire peut avoir 29 ou 30 jours.⁹ Que faire donc, si, après 29 jours, on ne peut pas observer la nouvelle lune, parce qu'il est nuageux? Commencer à jeûner par précaution, ou compléter le mois précédent de Sha'bān en comptant 30 jours? Est-il nécessaire de voir la lune de ses propres yeux, ou peut-on se fier de témoins fiables, et de combien de témoins a-t-on besoin? Que faire, dans la ville / la région X où personne n'a vu la lune, si, en même temps, dans la ville / la région Y, soit dans le même pays, soit à l'étranger, les autorités soutiennent qu'ils l'ont observée? Il serait bien sûr un moyen convenable de s'en sortir si on s'aidait des calculs astronomiques sans ambiguïté, mais du point de vue religieux, est-il permis de le faire? Après tout, le Coran dit très clairement (verset 2:185): "Quiconque d'entre vous, verra la nouvelle lune, jeûnera le mois entier."¹⁰ A toutes ces questions, ni la jurisprudence ni l'érudition religieuse musulmane ont jamais réussi à trouver des réponses unanimes. Le problème n'a pas échappé à l'attention des premiers voyageurs occidentaux dans l'Orient: Engelbert Kaempfer qui a séjourné à Ispahan en 1684/85, a déjà remarqué que les Persans, en arrêtant le début du mois, en général avaient plus confiance aux yeux qu'aux calculs astronomiques.¹¹ Mais il faut souligner que cette dispute est loin d'être de nature confessionnelle, il n'a rien à voir avec le clivage entre sunnites et chiites. Abū l-Qāsim al-Khū'ī (m. 1992) qui était l'autorité suprême de la plupart des chiites duodécimains pendant les années 1970 et 80

⁷ Johann Christoph Bürgel: *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, Munich 1991, 43-63.

⁸ L'exposé le plus détaillé du devoir du jeûne en islam est toujours Klaus Lech: *Geschichte des islamischen Kultus: rechtshistorische und ḥadīṭ-kritische Untersuchungen zur Entwicklung und Systematik der 'Ibādāt. Band 1: das ramadān Fasten*, Wiesbaden 1979.

⁹ *Encyclopaedia of Islam*, Second edition, s.v. "Ta'riḫ", X/258sq.; *ibid.*, s.v. "Ru'yat al-hilāl", VIII/649sq.; Bertold Spuler: "Con amore oder: Einige Bemerkungen zur islamischen Zeitrechnung", *Der Islam* 38 (1963), 154-60.

¹⁰ *Le Coran. Traduction de D. Masson*, Paris 1967, I/34.

¹¹ Engelbert Kaempfer: *Am Hofe des persischen Großkönigs 1684-1685*, herausgeg. von Walther Hinz, Stuttgart 1984, 185sq.

refusait catégoriquement l'usage de calculs astronomiques et insistait sur l'observation à l'œil nu.¹² Par contre, son disciple Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (m. 2010), l'éminence grise du Ḥizbollāh au Liban, les a plus ou moins inconditionnellement acceptées.¹³ Le résultat d'une telle divergence d'opinions est aisément prévisible: les différents pays musulmans suivent des critères différents, de sorte que, par exemple, en 2008, on a eu trois dates du *ʿīd al-fiṭr* à la fin du Ramadan: l'Arabie Saoudite (strictement sunnite) l'a annoncé pour le 30 septembre, l'Iran (strictement chiite) pour le 1^{er} octobre, et l'Irak (mixte) pour le 2^e octobre.¹⁴ Aussi en occident, comme nous allons voir plus loin, il peut arriver que des communautés musulmanes diverses, même dans un seul et même pays ou ville, ne sont pas d'accord sur la date du début ou de la fin du carême.

Le devoir de jeûner est inscrit dans les versets 183-87 de la deuxième sourate du Coran. On pourrait donc en conclure que la manière la plus pertinente pour apprendre des interprétations actuelles du carême serait de consulter des commentaires modernes du Coran. Aussi naturelle que soit une telle idée, on réalise bientôt que le genre du *taf-sīr al-qurʿān* n'est pas l'endroit juste pour faire des trouvailles. Certes, Sayyid Quṭb y caractérise l'islam une fois de plus comme un système intégral et indivisible, ce qui est un leitmotiv de sa pensée par lequel il transformait la religion musulmane en idéologie politique.¹⁵ Même s'il souligne le caractère collectif de la communauté musulmane qui aurait le devoir de mener le jihad, on cherche en vain une mode d'emploi du jeûne pour des buts politiques. Au lieu de cela, Sayyid Quṭb nous offre une exégèse franche et conventionnelle ce qui est étonnant pour une telle figure de proue de l'islamisme contemporain qui fut exécuté en 1966 par le régime nassérien en Egypte. Il nous prend même à l'improviste en disant qu'il faut être prudent si l'on veut imposer des réformes, car la réforme ne s'achèvera pas par une application simplement plus sévère des règles religieuses – au contraire, la rigueur dans les actes du culte religieux et la tendance à

¹² Mohammad Samiei: "Crescent Sighting in the Shi'a Community: Roots and Ramifications of Controversy", *Journal of Shi'a Islamic Studies* 1 (2008), 48, 49.

¹³ Saiyad Nizamuddin Ahmad: "Twelver Sī'ī Ḥadīṭ: From Tradition to Contemporary Evaluations", *Oriente Moderno Nuova Serie* 21 / 82 (2002), 143-45.

¹⁴ Samiei: "Crescent Sighting", 45.

¹⁵ Pour la biographie et l'influence de Sayyid Quṭb en général, cf. Sabine Damir-Geilsdorf: *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption*, Würzburg 2003; Olivier Carré: *Mystique et politique. Lecture du Coran par Sayyid Quṭb, Frère musulman radical*, Paris 1984 (réimp. 2001).

restreindre des exemptions pourraient même s'avérer contre-productives.¹⁶ Quant à des exégètes éminents chiites, on constate un traditionalisme pareil: aucune indication aux temps modernes avec leurs exigences économiques et sociales, aucun débat de la compatibilité d'un rite du septième siècle avec le monde mondialisé d'aujourd'hui – ou vice versa. Muḥammad Jawād Mughniyya, par exemple, un savant libanais éminent (m. en 1979), qui s'est fermement prononcé pendant toute sa vie active pour un rapprochement entre sunnites et chiites, se présente comme exégète tout à fait conservateur, voire réactionnaire en expliquant les versets en question: il va même jusqu'à dire que celui qui nie le devoir du carême est un apostat qui doit être tué; celui qui le néglige par indifférence ou mépris serait réprimandé deux fois, mais également tué en cas de négligence continuelle.¹⁷ Et en ce qui concerne Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (m. en 1981), dont le commentaire *al-Mīzān fī tafsīr al-qur'ān* en vingt volumes est peut-être le commentaire chiite le plus important du 20^e siècle,¹⁸ il se permet quelques pointes contre les sunnites. Il soutient que la dispense du carême pour les malades et les voyageurs n'est pas un choix (comme le disent les sunnites), mais un devoir: ils n'ont pas la permission de jeûner, mais doivent sans équivoque le rompre afin de le rattraper ultérieurement. De même, il reproche aux Umayyades d'avoir inventé les traditions qui autorisent le jeûne pendant le jour de 'āshūrā', le 10 Muḥarram, l'anniversaire de la mort du troisième imam Ḥusayn dans la bataille de Kerbela en 680: après avoir anéanti les descendants du prophète et emprisonné leurs femmes et enfants, ils l'auraient déclaré un jour béni et heureux, et ils auraient même soutenu que c'était un jour de fête commun pour les païens pré-islamiques, les Juifs et les Chrétiens. Outre cela, Ṭabāṭabā'ī consacre beaucoup d'espace à exposer les modalités de la révélation du Coran pendant le mois de Ramadan (ce qui est explicitement mentionné dans le verset 185) pour montrer que "la vérité du livre" (*ḥaqīqat al-kitāb*) et "le livre clair" (*al-kitāb*

¹⁶ Sayyid Quṭb: *Fī zilāl al-qur'ān*, Le Caire, Beyrouth, 25^e édition 1417/1996, I/163-77.

¹⁷ Muḥammad Jawād Mughniyya: *al-Tafsīr al-kāshif*, Beyrouth 1968-70, I/281-85, 288-91; pour la biographie de Mughniyya et son rôle dans le mouvement œcuménique en islam, cf. Rainer Brunner: *Islamic Ecumenism in the Twentieth Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leyde 2004, 200-04 et index, s.v.

¹⁸ Sur la biographie de Ṭabāṭabā'ī cf. Louis Medoff, "Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad-Ḥosayn", *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2016 <<http://www.iranicaonline.org/articles/tabatabai-mohammad-hosayn>> et la littérature y citée; pour son commentaire du Coran en général cf. Louis Medoff, "Ijtihad and Renewal in Qur'anic Hermeneutics: An Analysis of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī's *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*", Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 2007.

al-mubīn, dont le Coran parle ailleurs¹⁹) étaient en fait révélés à Muḥammad d'un seul coup, et que le prophète ensuite les transmettait graduellement à la communauté. L'auteur nous offre une longue discussion qui explique en détail les modes et les traditions de la révélation. Mais le raisonnement est tel qu'il pourrait tout aussi bien faire partie d'un *tafsīr* classique, car rien n'y laisse entendre que l'auteur qui se range parmi les grands savants du 20^e siècle prend note des problèmes qui pourraient résulter de l'application du devoir coranique dans un contexte moderne.²⁰ Cela est dû en partie à la manière de travailler de Ṭabāṭabā'ī, c'est à dire sa méthode dénommée *tafsīr al-qur'ān bi-l-qur'ān*, "l'explication du Coran par le Coran". En bref, il s'agit d'une méthode visant à éclaircir des passages ambigus ou incertains par des références à d'autres versets où se trouve le même mot ou un sujet analogue.²¹ Un tel procédé peut être utile pour faire comprendre des expressions obscures ou des contextes énigmatiques, mais il s'avère plus ou moins inapproprié pour introduire au débat des idées ou des problèmes qui sont nés considérablement après la composition du texte coranique.

Celui qui va le plus loin à cet égard c'est Muḥammad Rashīd Riḍā que nous avons déjà rencontré au début. Son *Tafsīr al-Manār* (nommé d'après son journal *al-Manār*) – qu'il avait commencé en collaboration avec Muḥammad 'Abduh et continué après la mort de celui-ci – est un commentaire fragmentaire, car il ne traite que les onze et demi premières sourates de l'ensemble des 114. Néanmoins, il est considéré, encore aujourd'hui, comme l'exégèse moderniste par excellence dont les auteurs ont mainte fois saisi l'occasion de fournir des interprétations retentissantes afin de se débarrasser des traditions qu'ils considéraient comme obsolètes.²² L'exemple le plus spectaculaire dans ce contexte est certainement l'identification des *jinn*s (les démons ou génies dont

¹⁹ P.ex. dans le verset 5:15.

²⁰ Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī: *al-Mīzān fī tafsīr al-qur'ān*, Beyrouth 1417/1997, II/5-31 et 45-52.

²¹ Bien que cette méthode en tant que telle ne soit pas nouvelle, elle a considérablement gagné de l'influence depuis la deuxième moitié du 20^e siècle; cf. Johanna Pink: *Muslim Qur'anic Interpretation Today. Media, Genealogies and Interpretive Communities*, Sheffield 2019, 154sq.

²² Cf. en général Jacques Jomier: *Le commentaire coranique du Manar*, Paris 1954; Johanna Pink, "Riḍā, Rashīd", in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. First published online: 2016 <http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_050503>; Jean-Yves L'Hopital, "La lecture du Coran chez Muḥammad 'Abduh et Raḥīd Riḍā et son influence sur le mouvement réformiste", in Maher al-Charif et Salam Kawakibi (dir.): *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes. Actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, 31 mai – 1 juin 2002*, Damas 2003, 139-52.

parle le Coran à plusieurs endroits) avec des microbes.²³ Sans doute il s'y agit d'une forme d'apologétique de vouloir "prouver" que le Coran avait déjà anticipé les découvertes de l'époque du microscope. Mais on constate dans le chapitre sur le carême qu'il n'y a presque rien d'une telle approche apologétique. Bien que Rashīd Riḍā y parle brièvement des avantages de santé que le jeûne entraîne (incluant une confirmation par des médecins européens qu'un carême d'un mois a un effet positif sur le métabolisme pendant toute une année), le bénéfice spirituel lui semble beaucoup plus décisif, et son traitement du jeûne est par conséquent tout à fait conventionnel.²⁴ La seule concession qu'il fait en vue des circonstances plutôt modernes c'est qu'il ajoute à la fin quelques explications supplémentaires sous forme d'épîtres dont une est consacrée à la question des calculs astronomiques pour fixer le temps des rites essentiels (la prière, le jeûne et le pèlerinage). Mais justement ce traité n'est pas une contribution originelle au *tafsīr*, mais seulement une ré-impression d'un résumé d'un article plus détaillé du journal *al-Manār* qu'il avait publié quelques ans auparavant.²⁵ On rencontre une réticence similaire chez d'autres exégètes modernes, même chez Ṭanṭāwī Jauharī (m. en 1940), dont le commentaire coranique est parfois fortement disputé à cause de son radicalisme par lequel il vise à un "commentaire scientifique" (*tafsīr ʿilmī*) du Coran.²⁶

En tant que partie intégrante des *ʿibādāt*, le jeûne a toujours été hors d'être remis en question. Seule l'application concrète, la localisation des modalités du jeûne dans la vie des croyants sont ouvertes à des questionnements. Mais apparemment ce n'est pas dans le genre du *tafsīr* où il faut chercher pour avoir des réponses, parce que les prescriptions du Coran sont, en fin de compte, trop claires et sans ambiguïté, et la marge de manœuvre pour les auteurs, en ajoutant leur propres réflexions sur les transformations de la vie moderne, est par conséquent trop restreinte. Il s'avère qu'il ne s'agit pas d'un problème des *ʿibādāt* ou des devoirs culturels, mais des *muʿāmalāt*, donc des relations

²³ Lutz Berger: "Esprits et microbes: L'interprétation des *ginn*-s dans quelques commentaires coraniques du XX^e siècle", *Arabica* 47 (2000), 554-62.

²⁴ Muḥammad Rashīd Riḍā: *Tafsīr al-qurʾān al-ḥakīm al-mashhūr bi-Tafsīr al-Manār*, Beyrouth 1420/1999, II/114-59.

²⁵ Ibid., 151-53; ce passage est identique avec le résumé de l'article *Ithbāt shahr Ramaḍān wa-baḥṭh al-ʿamal fīhi wa-fī ghairihi bi-l-ḥisāb* dans *al-Manār* 28.1 (1927), 71-73.

²⁶ Ṭanṭāwī Jauharī: *al-Jawāhir fī tafsīr al-qurʾān al-karīm*, Le Caire 1350/1931, I/172-74; cf. Majid Daneshgar: "An Approach to Science in the Qurʾān. Re-examination of Ṭanṭāwī Ğawharī's Exegesis", *Oriente Moderno* 95 (2015), 32-66; Jacques Jomier: "Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran", *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 5 (1958), 115-74.

sociales humaines qui sont l'objet du vaste domaine de la jurisprudence musulmane. L'instrument le plus important dans ce contexte (parce qu'il est le plus répandu et celui qui réagit le plus rapide aux besoins des croyants) est certainement la *fatwā*. Celle-ci est, dans un sens très général, un avis juridique sur n'importe quel sujet, où le *muftī* (le juriconsulte qui donne l'avis) répond à une question concrète qui lui est posée par un croyant.²⁷ En tant que telles, des *fatwās* ont toujours existé dans l'islam, parfois le prophète Muḥammad lui-même est considéré comme le premier *muftī*.²⁸ Plus tard, dans l'Empire Ottoman, on a essayé d'établir des structures plus ou moins organisées dans le domaine de la *fatwā*.²⁹ Mais c'est tout particulièrement depuis le 19^e siècle et avec l'apparition des journaux et revues dans le monde musulman que les *fatwās* ont trouvé une telle diffusion et sont devenues un moyen central de l'évolution juridique. Les autorités ont vite compris l'ampleur des possibilités d'avoir une institution bien organisée, et en 1895 le *Dār al-iftā'*, l'administration supérieure des *fatwās*, a été fondée au Caire.³⁰ Cette organisation existe encore aujourd'hui, et il est peu surprenant que sur sa page web on puisse poser des questions en dix langues.³¹ Au-delà des institutions publiques, il y a, aujourd'hui, une pléthore de savants, juristes, prédicateurs ou simplement idéologues qui cultivent leur apparition sur l'internet. Le représentant probablement le plus connu en est depuis longtemps Yūsuf al-Qaradāwī, ancien élève de l'université égyptienne al-Azhar, qui réside depuis plus d'un demi-siècle au Qatar. Son activité infatigable lui a valu le surnom "Global Mufti", car il était un des premiers *'ulamā'* à découvrir l'utilité de l'Internet pour la diffusion de ses idées et ses écrits.³² Entre-temps, son canal préféré semble être Twitter où il se fait entendre plusieurs fois par jour. Pour quelqu'un qui était né en 1926, son affinité avec les médias modernes est

²⁷ David S. Powers: "Fatwā, premodern", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, online edition, 2017 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27048>; Brinkley Messick: "Fatwā, modern", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, online edition, 2017 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27049>; Muhammad Khalid Masud et al. (dir.): *Islamic Legal Interpretation. Muftis and Their Fatwas*, Cambridge MA 1996.

²⁸ Birgit Krawietz: "Der Prophet Muḥammad als Muftī und Muḡtahid", dans: Hans-Georg Ebert (dir.): *Beiträge zum islamischen Recht III*, Francfort-sur-le-Main 2003, 55-71.

²⁹ Richard C. Repp: *The Müfti of Istanbul : a study in the development of the Ottoman learned hierarchy*, Londres 1986.

³⁰ Jakob Skovgaard-Petersen: *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā'*, Leyde et al. 1997.

³¹ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/default.aspx>.

³² Bettina Gräf et Jakob Skovgaard-Petersen (dir.): *Global Mufti: the phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*, Londres 2009; pour la biographie et l'influence de Qaradāwī en général, cf. Bettina Gräf: *Medien-Fatwas @ Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts*, Berlin 2010.

certainement tout à fait remarquable.³³ Il en est de même pour les autorités supérieures du chiisme, les "sources d'émulation" (*marja' at-taqlīd*): chaque grand Āyatollāh dispose aujourd'hui d'une présence très visible sur l'Internet pour rester en contact avec ses partisans.³⁴ Pour obtenir une impression de quelques problèmes en relation avec l'observation du jeûne en Ramadan aujourd'hui, il est plus prometteur de consulter ces sources-là.

Il va sans dire que le *muftī*, en répondant à une question donnée, est assujéti aux sources et aux stipulations de la loi islamique. En ce qui concerne la question du jeûne, ce sont les versets du Coran et les *ḥadīths*, les traditions innombrables attribuées au Prophète où celui-ci donne des instructions plus détaillées ou simplement une mode d'emploi pratique à savoir comment satisfaire aux exigences du Coran.³⁵ Parfois, on tombe sur des *fatwās* ou même des manuels juridiques entiers qui consistent presque exclusivement en des citations de *ḥadīths*. Mais en général, la *fatwā* est un moyen très important de l'évolution du droit musulman, parce qu'elle laisse une plus grande liberté à l'interprétation personnelle (*ijtihād*)³⁶ de son auteur, d'autant plus qu'elle est un moyen convenable pour le *muftī* de se faire entendre, de diffuser ses jugements et de gagner des partisans sur un niveau trans-régional, voire trans-national. En même temps, cependant, une *fatwā* ne peut pas prétendre à être obligatoire pour les croyants. C'est un avis, ni plus, ni moins. Même celui qui a posé la question n'est pas légalement contraint à accepter et suivre la réponse, il peut, en cas d'insatisfaction, faire appel à un autre *muftī* pour obtenir un avis différent.

Le premier penseur du modernisme musulman qui a perçu les avantages de ce genre juridique était, une fois de plus, l'inéluctable Muḥammad Rashīd Riḍā, figure archétypale de cette transition du savant d'érudition traditionnelle (le *ʿālim*) à l'intellectuel religieux (*muthaqqaf*) qui s'est effectuée partout dans le monde musulman depuis le

³³ <https://twitter.com/alqaradawy>.

³⁴ ʿAlī Sīstānī: <<https://www.sistani.org/>>; Muḥammad Saʿīd al-Ṭabāṭabāʾī al-Ḥakīm: <<http://www.alhakeem.com/>>; Muḥammad Ishāq al-Fayyāḍ: <<http://alfayadh.org/>>; Bashīr Ḥusain al-Najafī: <<http://www.alnajafy.com/>>.

³⁵ A.J. Wensinck: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically Arranged*, Leyde 1927, 26 (s.v. ʿāshūrāʾ), 71-76 (s.v. Fast, Fasting), 202 sq. (s.v. Ramaḍān).

³⁶ Wael B. Hallaq: "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory. A Developmental Account", dans: Masud et al. (dir.): *Islamic Legal Interpretation*, 33-43, 336sq; Lutz Wiederhold: "Spezialisierung und geteilte Kompetenz – Sunnitische Rechtsgelehrte über die Zulässigkeit von *ijtihād*", *Die Welt des Orients* 28 (1997), 153-69; Abdel-Magid Turki: "Aggiornamento juridique: continuité et créativité ou fiction de la fermeture de la porte de l'Ijtihad?", *Studia Islamica* 94 (2002), 5-65.

milieu du 19^e siècle.³⁷ Par conséquent, il se servait des nouveaux médias du journalisme et comprenait son journal *al-Manār* comme plate-forme idéale pour transmettre au monde musulman entier ses idées et visions d'un islam qui s'affirme vis-à-vis de la vie moderne. Dès les premières années, des *fatwās* constituaient une partie essentielle et régulière de la revue; la collection presque complète qui est apparue dans les années 1970 comporte six volumes de 2.600 pages.³⁸ Rashīd Riḍā lui-même tenait beaucoup à informer ses lecteurs que les questions lui parvenaient non seulement de l'Égypte ou de Tunis, mais aussi de Bangkok, Singapour, Madrid, la Russie – donc loin des pays arabes. Pour ce qui est du sujet du Ramadan et du jeûne, la vaste majorité des demandes d'avis concernaient deux problèmes de nature clairement techniques ou scientifiques: premièrement, est-il licite, lorsqu'on a vu la nouvelle lune dans une province du pays, de transmettre cette nouvelle par télégraphe ou téléphone pour que les autorités dans la capitale puissent annoncer officiellement le début ou la fin du Ramadan? Et deuxièmement, le problème central qui a été déjà mentionné plus haut: est-il permis de se régler sur des calculs astronomiques ou d'autres outils de travail (tel que des calendriers imprimés basés sur ces calculs) pour déterminer le début et la fin exacte du Ramadan – ou doit-on exclusivement faire confiance à la vision effective de la nouvelle lune ou sa notification par des témoins fiables qui l'ont vue de leurs propres yeux? La première question, celle du télégraphe, était un de ces problèmes absolument typiques du modernisme musulman pendant cette époque: dans quelle mesure était-il possible pour des musulmans d'utiliser, dans un contexte explicitement religieux, des inventions techniques, que Dieu avait apparemment données aux Européens non musulmans? La transmission d'une récitation du Coran par un phonographe serait un autre exemple qui était parfois discuté.³⁹ Pendant les premières décennies après l'introduction du télégraphe au Moyen Orient dans les années 1860, quelques juristes étaient très sceptiques et réticents quant au renseignement des autorités sur la vision de la nouvelle

³⁷ Reinhard Schulze: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leyde 1990, 17-103.

³⁸ Ṣalāḥ al-Dīn Munajjid / Yūsuf Quzmā Khūrī (eds.): *Fatawā al-Imām Muḥammad Rashīd Riḍā*, Beyrouth 1970-72.

³⁹ Christiaan Snouck Hurgronje: "Islam und Phonograph", dans: idem: *Verspreide Geschriften*, Bonn, Leipzig 1923, II/421-47 (première publication: 1900).

lune par une dépêche télégraphique.⁴⁰ Cependant, pour Rashīd Riḍā (et la grande majorité d'autres savants d'orientation moderniste), cela ne posait aucune difficulté. Lorsqu'un membre du ministère tunisien s'adresse à lui, en 1910, à cause des objections répandues que le télégraphe était contrôlé par des non-musulmans, et que le téléphone rendait impossible de distinguer les voix l'une de l'autre, Rashīd Riḍā est très clair dans sa réponse: il s'agit de voies de transmission absolument dignes de confiance, soutient-il, car c'est comme si l'on envoyait un messenger dont les ordres seraient également obligatoires. Si l'on permet des coups de canon tirés de la citadelle du Caire pour annoncer le Ramadan, il vaudrait de même pour le télégraphe à plus forte raison. Et quant à l'objection de certains savants qu'il était très facile de transmettre des mensonges non vérifiables par télégraphe, Rashīd Riḍā la refuse en disant que dans les bureaux publics de télégraphie cela ne se passait guère et qu'il était tout aussi bien possible qu'un témoin mente.⁴¹

Cependant, l'affaire était toute autre en ce qui concerne la question des calculs astronomiques. Il est assez caractéristique des débats modernistes que l'attitude de Rashīd Riḍā sur ce point était considérablement plus fixé à la jurisprudence classique et moins ouverte à l'autorisation de l'aide technique. Dans toutes ses *fatwās* sur ce sujet, il mettait l'accent sur le fait que le début du Ramadan était inévitablement associé à une *vision* proprement dit de la lune par des hommes et qu'il fallait en conséquence suivre les dispositions de la loi religieuse.⁴² Or, la jurisprudence classique a toujours été caractérisée par un désaccord profond et insoluble sur la question comment procéder quand on est empêché de voir la lune par des nuages ou de la poussière. D'une manière générale, les juristes musulmans ne se sont jamais rendu d'accord sur un système de

⁴⁰ Skovgaard-Petersen: *Defining Islam for the Egyptian State*, 80-99; Daniel A. Stolz: *The Lighthouse and the Observatory. Islam, Science, and Empire in Late Ottoman Egypt*, Cambridge 2018, 247-49.

⁴¹ "al-'Amal bi-khabar at-tilifūn wa-t-tilighrāf fī l-ṣaum wa-l-fiṭr", *al-Manār* 13.3 (1910), 187-90 (= *Fatawā*, III/875-78).

⁴² "I'tibār ru'yat al-hilāl fī l-shuhūr al-'arabiyya", *al-Manār* 6.18 (1903), 705-07 (= *Fatawā*, I/45-47); "Bāb al-fiqh fī aḥkām al-dīn", *al-Manār* 7.18 (1904), 694-701; "Hilāl al-ṣaum wa-l-fiṭr", *al-Manār* 10.7 (1907), 530-34 (= *Fatawā*, II/615-20); "al-Jawāb 'an mas'alat al-ṣiyām wa-l-fiṭr", *al-Manār* 22.6 (1921), 436f. (= *Fatawā*, IV/1501, 1508f.); "As'ila min madīnat Bankūk (Siyām): Ithbāt hilāl Ramaḍān wa-l-'īdain", *al-Manār* 23.8 (1922), 585-88 (= *Fatawā*, IV/1597-1602); "Ithbāt shahr Ramaḍān wa-baḥṭh al-'amal fīhi wa-fī ghairihi bi-l-hisāb", *al-Manār* 28.1 (1927), 63-73; "Mas'alat hilāl Ramaḍān", *al-Manār* 31.4 (1930), 278 (= *Fatawā*, VI/2309f.).

calendrier qui fixerait la longueur des mois d'une façon régulière et prévisible.⁴³ Rashīd Riḍā, quant à lui, ne s'occupe guère des détails minutieux; pour lui, les choses apparaissent assez simples: il faut respectivement commencer et rompre le jeûne quand on a vu la nouvelle lune, et il faut compléter le mois en question (soit Ša'bān, soit Ramadan) à 30 jours quand on ne l'a pas vue. Pour lui, un tel procédé est l'expression du caractère de l'islam comme une religion égalitaire pour tout le monde à laquelle il est facile de se conformer. De toute façon ce qu'il faut éviter, ce sont les calculs des astronomes, car cela signifierait se rendre dépendant d'experts qui n'existent pas partout, et commettre une grave erreur en cédant de telles décisions sérieuses à Pierre et Paul qui n'ont rien à dire dans des affaires religieuses – d'autant plus que les calendriers astronomiques qui circulaient en Egypte n'étaient pas non plus d'accord sur les dates exactes.⁴⁴ Il n'est pas trop difficile de comprendre la motivation derrière un tel raisonnement. Contrairement à la question du télégraphe qui était une innovation purement technique et récente, la question de l'astronomie avait toujours été une source de friction entre la religion et les sciences. Tandis que le télégraphe n'est par nature pas abordé par le Coran, les savants musulmans ont toujours compris la teneur crucial du verset 2:185 (*man shahida minkum al-shahr*, littéralement "celui d'entre vous qui est présent pendant / témoin du mois") comme étant en rapport direct avec la vision de la lune qui annonce le début du mois – avec tous les problèmes qui en résultent. Or, pour Rashīd Riḍā, le jeûne et toutes ses procédures en tant que rite religieux essentiel sont la prérogative inaliénable des savants, et surtout des intellectuels modernistes dont il se tenait sans doute le *primus inter pares*. Ce n'est certainement pas par hasard que l'un de ses arguments centraux était d'insister sur le fait que les astronomes n'ont pas d'autorité religieuse et qu'il serait irresponsable de soumettre les traditions musulmanes à leurs calculs.⁴⁵ A la rigueur est-il acceptable que les calculs et les calendriers astronomiques servent d'une fonction auxiliaire et soient utilisés pour confirmer une décision disputée des autorités regardant la fixation du début du mois, mais le critère décisif, c'est l'observation par l'œil nu.

Ce conflit d'autorités – car il s'agit d'un tel: qui a le droit de décider, et sur la base de

⁴³ Heinz Halm: "Die 'Methode der Sekretäre'. Beobachtungen zur Datierung in mittelalterlichen Quellen", dans: Rainer Brunner et al. (dir.): *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für den Islamwissenschaftler Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2002, 155-60; cf. aussi plus haut, note 9.

⁴⁴ *Fatawā*, IV/1599.

quelle sorte de savoir? – reste non résolu jusqu'à présent, et les chances pour le résoudre sont assez minimes. En principe, il en est de même pour le mois du pèlerinage et la fête du sacrifice, mais là, pour des raisons pratiques, le calendrier de l'Arabie Saoudite en tant qu'Etat organisateur du *hajj* s'est imposé. Quant au jeûne, les musulmans doivent toujours bon gré, mal gré s'arranger des différences de chronologie autour du monde. Parfois, les juristes musulmans considèrent une approche plus pragmatique: 'Alī Sīstānī, par exemple, qui est aujourd'hui le grand Āyatollāh le plus respecté à Najaf, constate que le début du mois ne sera ni prouvé par la vision de la lune par un télescope, ni par les prédictions des astronomes, même si celles-ci, au moins dans notre siècle, ne se sont jamais écartées de la réalité. Mais quand on atteint de la satisfaction et certitude complète de leurs conclusions, on devrait agir en conséquence.⁴⁶ Et le "global mufti" Yūsuf al-Qaradāwī appelle à utiliser l'astronomie au moins au sens négatif, c'est à dire à continuer à compter sur la vision de la lune, mais refuser le témoignage de ceux qui affirment d'avoir vu la lune, lorsqu'il est clair, d'un point de vue astronomique, qu'il était impossible de la voir.⁴⁷ Sur un niveau politique, on a parfois trouvé des solutions créatives: en Syrie sous le régime du Parti Ba' th, le début du Ramadan était toujours marqué par la vision de la lune, mais c'était un secret de Polichinelle que la date précise avait été déjà fixée longtemps à l'avance – dépendant aussi de la question s'il y avait des tensions avec d'autres Etats dont on se voulait dissocier en ayant un autre début du Ramadan.⁴⁸

Mais de toute façon, ce ne sont pas les problèmes les plus brûlants des croyants d'aujourd'hui qui font appel à un *muftī* pour savoir comment agir en Ramadan. Au lieu de cela, la plupart des questions évoquent des problèmes de tous les jours qui sont en relation avec le carême: la sexualité et la médecine. Comme on peut s'y attendre, Qaradāwī et Sīstānī se présentent comme très conservateurs en tout ce qui touche le premier domaine: toute forme de sexualité (des rapports sexuels ainsi que la masturba-

⁴⁵ *Fatawā*, IV/1508.

⁴⁶ 'Alī al-Sīstānī: *As'ila ḥaul ru'yat al-hilāl ma'a ajwibatihā*, Najaf 1431 / 2010, 43-45; 'Alī al-Sīstānī: *Minḥaj al-ṣāliḥīn*, s.l. 1439/2017-18, I/373sq.; Ali al-Hussaini as-Sistani: *Islamic Laws*, s.l., 2011, 395. Tous ces livres sont disponibles sur le site de Sīstānī.

⁴⁷ Yūsuf al-Qaradāwī: *Taysīr al-fiqh fī daw' al-qur'ān wa-l-sunna (fiqh al-ṣiyām)*, Beyrouth 1414 / 1993, 30-33.

⁴⁸ Andreas Christmann: *Der Fastenmonat Ramaḍān und und das Fastenabschlussfest 'īd al-fiṭr in Damaskus. Zur sozialen Wirkungsweise islamischer Rituale und zu Aspekten des Traditionswandels*, Munich 2009, 68sq.

tion, une question qui est posée assez souvent) est strictement tabou pendant les journées du Ramadan, seul donner des baisers est licite tant qu'il n'entraîne pas d'excitation sexuelle.⁴⁹ De l'autre côté, les questions médicales ne posent normalement pas de grands problèmes – mis à part le fait qu'une personne malade est exempté du jeûne de toute façon. Sīstānī en tant que juriste qui se perd parfois dans la casuistique est un peu plus rigoureux et déclare blâmables des gouttes pour les yeux ou des suppositoires (cependant sans les défendre), mais des intraveineuses ou des pulvérisateurs qui facilitent la respiration sont licites; quant au dentifrice, il faut être prudent afin que rien ne parvienne par l'œsophage à l'estomac.⁵⁰ Qaraḏāwī en particulier ne se lasse pas de déclarer inoffensif tout ce qui ne sert pas directement à apaiser la faim et la soif. Par cela, il se réfère à une tradition un peu surprenante, en se réclamant précisément de juristes comme Ibn Ḥazm (m. en 1064) ou Ibn Taymiyya (m. en 1328) qui ont normalement une réputation d'être particulièrement sévères dans l'interprétation de la loi religieuse.⁵¹ D'une façon quelque peu ironique, c'est leur littéralisme qui les pousse à porter un jugement plutôt libéral dans ce contexte: le jeûne, insiste Ibn Ḥazm, est limité au boire et au manger, aux rapports sexuels, au vomissement intentionnel et aux péchés. Si Dieu, ajoute Ibn Taymiyya, avait voulu prohiber n'importe quelle autre chose, il aurait été indispensable que lui-même ou le prophète l'ait spécifié explicitement. Et ce littéralisme, selon Qaraḏāwī, vaut également à l'inverse: le fait que les moyens de transports modernes qui sont beaucoup plus confortables que ceux du passé n'abroge nullement la dispense du carême dont profite le voyageur.⁵² Parfois, on lit même que les malades et les voyageurs n'ont pas seulement le droit, mais le devoir de rompre le carême et de le rattraper plus tard.⁵³ De toute façon, Qaraḏāwī et Sīstānī s'accordent, ce qui compte, c'est l'intention (*niyya*) qui, seule, rend une action licite ou illicite, c'est à dire, le croyant doit avoir la volonté expresse d'effectuer telle ou telle action. Tout ce qui se passe involontairement n'annule pas le carême – et vice versa: le devoir du jeûne n'est

⁴⁹ Qaraḏāwī: *Taysīr al-fiqh*, 105sq., 109-12; Sistani: *Islamic Laws*, 365, 368sq.; Sīstānī: *Minhāj al-ṣāliḥīn*, I/356; ‘Abd al-Ḥādī al-Sayyid Muḥammad Taqī al-Ḥakīm: *al-Fiqh li-l-muḡtaribīn wifqa fatawā samāḡhat Aḡyatullāh al-‘Uzmā al-Sayyid ‘Alī al-Sīstānī*, s.l. 1427/2006, 119.

⁵⁰ Sistani: *Islamic Laws*, 366sq.

⁵¹ Qaraḏāwī: *Taysīr al-fiqh*, 93-100; cf. également Birgit Krawietz: *Die Ḥurma: schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1991, 315sq.

⁵² Qaraḏāwī: *Taysīr al-fiqh*, 54sq.

⁵³ Muḡhniyya: *al-Tafsīr al-kāshif*, I/283.

accompli que par l'intention explicite du croyant de jeûner.⁵⁴

Mais il y a des limites à cette légère liberté, et d'une façon inversement ironique c'est la présence d'un nombre croissant de musulmans dans des sociétés majoritairement non-musulmanes qui dévoile ce dilemme – le littéralisme rend les fondamentalistes indulgents, tandis que le libéralisme les rend intransigeants. Que faire si on a la malchance de se retrouver en Norvège ou Suède du Nord, donc dans des régions polaires où le soleil ne se couche pas durant plusieurs mois? Pour les auteurs modernistes, c'était encore un problème théorique, et leurs réponses étaient plutôt en passant et nonchalantes: 'Abduh et Riḍā jugeaient que c'est une matière de l'*ijtihād*, de l'interprétation personnelle, et que les croyants devraient s'adapter soit au temps de La Mecque et La Médine, soit à la région modérée la plus proche où il y a un changement perceptible entre nuit et jour.⁵⁵ Mais au début du 20^e siècle, il n'y avait guère de musulmans près du cercle polaire; cela a changé pendant les 20 ou 30 ans passés. Aujourd'hui les petites communautés musulmanes y sont souvent profondément déconcertées, et les autorités spirituelles ailleurs sont en désaccord – qui en sera étonné? Qaraḍāwī semble passer sous silence cette question dans ses *fatwās*, l'A'ġyatollāh Sīstānī, par contre, est très strict: pour faire ses prières dans un tel endroit, il faut se régler sur la région modérée la plus proche, mais pour le Ramadan il faut voyager dans un autre pays où il est possible de faire le jeûne ou y aller après le mois de Ramadan pour y faire le jeûne compensatoire.⁵⁶ Aussi le Conseil européen pour la *fatwā* et la recherche (fondé en 1997 à Dublin pour unifier la jurisprudence pour les musulmans en Europe)⁵⁷ a pris soin de ce problème: en refusant explicitement les propositions modernistes (ou La Mecque, ou la région la plus proche), le comité s'est autorisé d'une résolution prise par la Ligue islamique mondiale (une institution conservatrice sous l'influence wahhabite qui réside à La Mecque)⁵⁸ en 1982 qui a constaté sans équivoque que boire, manger et avoir des

⁵⁴ al-Ḥakīm: *al-Fiqh li-l-muḡhtaribīn*, 115; Sīstānī: *Minḡaj al-ṣāliḡīn*, I/351-55; Sistani: *Islamic Laws*, 361-64; Qaraḍāwī: *Taysīr al-fiqh*, 82-85.

⁵⁵ Rashīd Riḍā: *Tafsīr al-Manār*, II/132; cf. également deux *fatwās* de Rashīd Riḍā: "Ṣiyām shahr Ramaḍān 'alā man shahadahū", *al-Manār* 29.9 (1929), 670 (= *Fatāwā*, V/2116, 2119); "Ḥukm ma-wāqīt al-ṣalāt wa-l-Ṣiyām fī l-quṭbain wa-mā yaqrib minhumā", *al-Manār* 34.10 (1935), 761-63 (= *Fatāwā*, VI/2576-78); dans les deux *fatwās*, il renvoya le lecteur au commentaire coranique.

⁵⁶ al-Ḥakīm: *al-Fiqh li-l-muḡhtaribīn*, 116.

⁵⁷ Karen-Lise Johansen Karman: "Interpreting Islamic Law for European Muslims: The Role and the Work of the European Council for Fatwa and Research", *Yearbook of Muslims in Europe* 3 (2011), 655-93; cf. également le site web du Conseil <<https://www.e-cfr.org/>>.

⁵⁸ Schulze: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, 181-313.

relations sexuelles en Ramadan n'est permis que pendant la nuit, même si celle-ci est courte. Quiconque trouve cela trop pénible et s'inquiète pour sa santé, peut rompre le carême, mais il est obligé de rattraper ces jours dans un autre mois.⁵⁹ Emigrer temporairement (si on suit *Sīstānī*) ou remettre le Ramadan (si on suit le Conseil), c'est la question. De l'autre côté, cependant, l'avis pragmatique de 'Abduh et Riḍā n'est point tombé dans l'oubli: l'ancien *muftī* égyptien, Jād al-Ḥaqq 'Alī Jād al-Ḥaqq, avait déclaré, également en 1982, que les musulmans skandinaves devraient commencer à jeûner à l'aube, mais limiter la durée de leur jeûne à celle des croyants à La Mecque et La Médine; le *Dār al-iftā'* au Caire a gardé cette argumentation dans ses *fatwās* jusqu'au présent.⁶⁰

Jusqu'ici, il n'était question que du jeûne musulman comme une obligation légale et du problème herméneutique dans l'interprétation du Coran. Mais au-delà de cela, il y a une autre dimension que l'on peut appeler, dans la terminologie des sciences sociales, "identity marker", repère d'identité, sur le niveau individuel aussi bien que social et politique. En ce qui concerne le niveau individuel, il est utile de mentionner de nouveau les positions apologétiques de Muḥammad Rashīd Riḍā. Car hors de ses *fatwās* légales, il écrivait, pratiquement chaque Ramadan, des éditoriaux destinés à l'édification et l'exhortation des croyants. Là, il loue inlassablement les mérites multiples du jeûne, des avantages physiques causés par l'effet dépuratif, jusqu'à la santé spirituelle et psychique, par laquelle le croyant maîtrise ses désirs, fortifie sa discipline et résiste à la tentation de la glotonnerie et du luxe. Celui qui réussit, pour la durée d'un mois entier, à s'abstenir des choses principalement permises, voire agréables et nécessaires, se tiendra d'autant plus à l'écart des choses interdites. Selon Rashīd Riḍā, le carême remplit ainsi la mission d'une triple dissociation: sous forme de métaphore, il distingue l'être humain des animaux qui sont asservis par leurs instincts; au niveau mondial, il distingue la communauté musulmane des non-musulmans et leur matérialisme et athéisme; et au sein de la société musulmane, il distingue le vrai croyant de la popu-

⁵⁹ "Ḥaul ikhtilāf sā'āt al-ṣiyām fī l-buldān dhāt khutūt al-'arḍ al-'āliyya: qarār 97 (7/20)", publié à plusieurs reprises sur le site du Conseil, p.ex. <<https://www.e-cfr.org/fatwa/%d8%a7%d8%ae%d8%aa%d9%84%d8%a7%d9%81-%d8%b3%d8%a7%d8%b9%d8%a7%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d8%b5%d9%8a%d8%a7%d9%85/>>.

⁶⁰ Uriya Shavit: "Ramadan in Iceland: A Tale of Two Mosques", *Islam and Christian-Muslim Relations* 27 (2016), 400sq.; une *fatwā* de 2011: <<http://www.daralifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=11311>>.

lace et des hypocrites qui se laissent séduire par la corruption causée par l'éducation et le modèle occidentaux.⁶¹ Ce sont, comme sous un miroir grossissant, les mêmes paroles d'encouragement que l'on lit sans fin dans les écrits des penseurs modernistes – y compris des références à des Européens, généralement anonymes, qui confirment volontiers les thèses de leurs interlocuteurs orientaux (figure que Rotraud Wielandt a une fois appelée avec pertinence *Der europäische Bestätiger vom Dienst* – "l'attestateur européen de service").⁶²

Au niveau social, le Ramadan a toujours été, et surtout pendant l'histoire pré-moderne, une saison d'exception et de bouleversement complet de la vie.⁶³ Tandis que la vie publique s'était presque complètement arrêtée pendant la journée, les villes étaient illuminées après la rupture du carême, ce qui était tout à fait extraordinaire avant l'ère électrique. Le rythme collectif en général était intensifié, les activités sociales (p.ex. dans les cafés, les restaurants ou les bains publics), culturelles (p.ex. les représentations des *karagöz* ou théâtre d'ombres, ou des *ḥakawātīs*, c'est à dire des narrateurs de contes), ou bien religieuses (p.ex. les pèlerinages ou processions autour des lieux des soufis) – tout cela littéralement transformait la nuit en jour. En même temps, le Ramadan a toujours été le temps de charité et de la bienfaisance, quand les cossus organisaient des banquets publics pour alimenter les pauvres, et quand des cadeaux, des aumônes et d'autres gratifications servaient de assurer ou ramener la paix sociale. Ce caractère exceptionnel était encore renforcé, par exemple à Damas, par le fait que c'était le temps quand la caravane de pèlerinage à La Mecque se mettait en route – on estime que pendant ce temps, environ 30-40.000 pèlerins étaient dans la ville.⁶⁴ On peut facilement s'imaginer ce que signifiait une telle intensification et transformation de la vie pendant un mois entier pour l'identité collective des sociétés musulmanes. Le

⁶¹ "Ramaḍān al-mubārak", *al-Manār* 1.43 (1899), 829-31; "Ayyuhā muslim – Tārikū l-ṣiyām", *al-Manār* 1.44 (1899), 857-59; "al-Ṣiyām wa-t-tamaddun", *al-Manār* 2.43 (1900), 673-78; 2.44 (1900), 695-99; "al-Aḥādīth al-mauḍū'a fī Ramaḍān wa-l-ṣaum", *al-Manār* 3.30 (1901), 747-54; "Falsafa wa-'irfān fī l-ṣiyām wa-l-īmān", *al-Manār* 4.19 (1901), 721-28; "A-yaṣūmūn wa-lā yuṣallūn wa-hum mu'minūn?", *al-Manār* 5.17 (1902), 641-50; "Ḥukm al-ṣiyām wa-jināyat tārikīhi 'alā anfusihim wa-'alā l-muslimīn wa-l-islām", *al-Manār* 19.2 (1916), 82-88; "Ḥaqīqat al-ṣiyām wa-ḥukmuhu wa-fawā'iduhu", *al-Manār* 22.5 (1921), 344-52; "al-Muḥtirūn fī Ramaḍān", *al-Manār* 25.10 (1925), 743sq.; "Shahr Ramaḍān mausim al-'ibāda al-ruḥiyya wa-l-badaniyya al-ijtima'iyya", *al-Manār* 34.6 (1934), 473sq.

⁶² Rotraud Wielandt: *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut, Wiesbaden 1982, 57, 449sq., 584-89.

⁶³ Christmann: *Der Fastenmonat Ramaḍān*, 49-66, 87-104, 145-62, 183-98.

⁶⁴ *Ibid.*, 58.

20^e siècle a entraîné des transformations considérables à cet égard; bien que le mois de jeûne continue à être le symbole de charité, le rythme collectif et les activités publiques ne sont plus ce qu'ils étaient autrefois. Les processions publiques ont pratiquement disparu, l'éclairage des rues et des cités n'est plus exceptionnel, et les *Ramadan soaps*, des feuilletons de télévision en exactement 30 épisodes, ont pris la relève des *ḥakawātīs* – dans un certain sens, on peut parler d'une sorte de privatisation du Ramadan.⁶⁵

Finalement, ce qui a également toujours joué un rôle, c'est l'aspect politique. Pour les sultans ottomans, les festivités du Ramadan étaient l'occasion bienvenue de se présenter comme des bienfaiteurs vis-à-vis du peuple. Mais même un régime complètement séculier comme celui du parti Ba'ṯh en Syrie avant la guerre a fait tout pour se donner un air religieux, pour légitimer son politique et contrôler les activités des prédicateurs dans les mosquées.⁶⁶ En contraste, cependant, les cas où un souverain ou un homme politique essaie d'intervenir activement dans le déroulement du Ramadan sont assez rares. L'exemple le plus célèbre s'est passé en 1960, quand le président tunisien à l'époque, Ḥabīb Bourguiba, a tenté une ré-interprétation du jeûne à la lumière des exigences économiques.⁶⁷ A ses yeux, le Ramadan, lorsque le travail se ralentit ou même s'arrête plus ou moins, était un obstacle à la modernisation et au développement nécessaire du pays qui avait obtenu son indépendance seulement quelques ans plus tôt. Par conséquent, il demandait de considérer l'accroissement du rendement du travail comme une forme du jihad, de sorte que les ouvriers soient exempts du carême et puissent le récupérer plus tard, soit en congé ou même à la retraite. Même les muftis gouvernementaux dont il demandait le secours étaient réservés, et l'idée n'arrivait pas à s'imposer. Il semble assez ironique que le gouvernement de Bourguiba, 20 ans plus tard et sous la pression d'un intégrisme musulman croissant, essayait de nouveau de s'emparer de la valeur symbolique de Ramadan, mais cette fois-ci en sens inverse, en limitant les heures de travail, en fermant des cafés et restaurants et en encourageant la

⁶⁵ Andreas Christmann: "Une piété inventée: le ramadan dans les mass media syriens", in: Fariba Adelkhah et François Georgeon (dir.): *Ramadan et politique*, Paris 2000, 44-66.

⁶⁶ Christmann: *Der Fastenmonat Ramaḍān*, 199-224.

⁶⁷ Francis Hours: "A propos du jeûne du mois de ramadan en Tunisie", *Orient* (Paris) 13 (1960), 43-52; Jochen Gentz: "Tunesische Fatwās über das Fasten im Ramaḍān", *Die Welt des Islams* 7 (1961), 39-66.

réprimande de ceux qui rompaient le carême en public.⁶⁸ Aussi cette initiative s'est vite avérée échec complet – mais elle est une dernière illustration révélatrice du problème central non seulement de ce devoir central à l'intersection de la loi religieuse et la société, mais de la religiosité musulmane dans un sens plus général: de savoir qui a l'autorité de définir ce qu'est l'islam, et qui pourrait légitimement fixer les règles du jeu. Le devoir du jeûne en islam a gardé son importance jusqu'au présent précisément parce qu'il touche les deux domaines les plus sensibles de notre existence, à savoir la nourriture et la sexualité. Par cela, il sert parfaitement de ligne de démarcation entre les croyants et les infidèles, en 2019 en Norvège du Nord en plein été ainsi qu'en 1919 en Syrie face à la famine.

⁶⁸ Rory McCarthy: "Re-thinking Secularism in Post-Independence Tunisia", *The Journal of North African Studies* 19 (2014), 739-41.