



HAL
open science

Le discours des autorités sunnites dans le monde arabe au tournant des XXe-XXIe siècles

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. Le discours des autorités sunnites dans le monde arabe au tournant des XXe-XXIe siècles. Michel Younès; Ali Mostfa. *L'autorité en islam. Quelle régulation ?*, Peuple Libre, pp.191-214, 2023, 9782366131475. hal-04360501

HAL Id: hal-04360501

<https://hal.science/hal-04360501>

Submitted on 21 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.

Le discours des autorités sunnites dans le monde arabe au tournant des XX^e-XXI^e siècles

Dominique Avon

École Pratique des Hautes Études

Les savants musulmans ont lié l'ensemble de leurs activités à deux fonctions principales : celle qui concerne l'élaboration du savoir et sa transmission ; celle qui concerne l'expression de la justice et son application. Ils ont constitué une caste chargée de dire le *ḥaqq* [« vrai », « réel », « droit »] en fonction des règles d'interprétation d'un corpus qu'ils ont sanctuarisé. Dans le prolongement de l'établissement du texte coranique puis des recueils de *ḥadīth*, ils ont élaboré des règles de lecture, comme celle de l'abrogeant (*nāsīh*)-abrogé (*mansūh*), mais ne sont pas parvenus à fixer une liste unique de versets ou de « dits » relevant de l'une ou l'autre des catégories¹. Certains ont également fixé des principes de validation, tel celui de l'*iğma'* [« consensus »], mais sans s'accorder sur les critères ni sur les objets du consensus². D'autres, enfin, ont fait valoir une justification de leur autorité en s'appuyant sur l'extrait d'un « dit » attribué à Muḥammad : « Certes les '*ulamā'* [« savants », « doctes »] sont les héritiers des *anbiyā'* [« prophètes »]³ ».

Le *fiqh* [« science du droit jurisprudentiel »] est devenu la discipline maîtresse, celle où ont été concentrées nombre de virtualités du référentiel islamique. Les *fuqahā'* [« juristes »] se sont répartis en *madhāhib* [« écoles juridico-doctrinales »], fixées à quatre depuis la fin du IX^e siècle, mais avec néanmoins des exceptions, telle l'école zāhirite⁴. Ces juristes ont établi le statut de la *fatwā* [« avis juridique »] et restreint la polysémie du terme *sharī'a*, « source » ou « voie menant à la source », au sens de « loi⁵ ». Ils ont composé leurs traités non en partant de principes généraux suivis de cas d'application, mais en additionnant les sujets, sans lien immédiatement logique entre eux, et en s'accordant la possibilité d'y revenir ultérieurement. Pendant un millénaire, ils ont exercé une autorité sans partage dans leur domaine de compétence, tout en s'adaptant aux aléas politiques et militaires des sociétés dans lesquels ils vivaient⁶.

¹ Le nombre de cas varie de 25 à 250 pour les versets coraniques. Exemple : Al-Ḥaṣan b. Khalwī AL-MAWKIL, *Asbāb al-tawassu' fī al-ḥukm bi-l-naskh fī al-Qur'ān. Wa-l-āyāt al-mansūkhā 'alā al-taḥqīq* [« Motifs visant à l'extension dans la décision de l'abrogation au sein du Coran. Versets abrogés après examen »], *Ḥawliyyat Kulliyat al-Dirāsāt al-islāmiyya wa-l-'arabiyya*, 2005, n°23, pp. 267-235.

² Marie BERNAND, *L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'islam d'après Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », 1970, pp. 101-125.

³ Il s'agit d'un *ḥadīth aḥād*, c'est-à-dire connu via une chaîne de transmission unique, qui ne figure pas dans les compilations de Bukhārī et Muslim, mais qui se trouve dans celles de Abū Dawūd et al-Tirmidhī : <https://sunnah.com/tirmidhi:2682>

⁴ Miguel CRUZ HERNANDEZ, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, Éditions Desjonquères, 2005, pp. 406-409.

⁵ Mohammed Hocine BENKHEIRA, *L'amour de la Loi : Essai sur la normativité en Islam*, Paris, PUF, 1997, p. 182.

⁶ Claude GILLIOT, « '*Ulamā'* », *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, vol. 10, 2000, pp. 801-805.

Cette situation de monopole a été remise en question⁷ lors de la confrontation avec les puissances européennes qui ont exercé à la fois une domination directe et un pouvoir d'attraction. Entre le milieu du XIX^e siècle et le milieu du XX^e siècle, les « hommes de religion » ont adopté, dans leur majorité, une attitude de rejet à l'égard des concepts philosophiques, des catégories juridiques, des systèmes politiques, des régulations sociétales, des propositions culturelles et des disciplines scientifiques élaborés ou développés en milieu européen. Des personnalités ont néanmoins fait exception⁸. Elles ont accompagné leurs coreligionnaires n'ayant pas le statut d'oulémas qui prônaient le principe de l'*iqtibās* [« emprunt »], quand cela leur paraissait souhaitable, voire nécessaire. Mais, au terme de la lutte pour les indépendances, ces courants libéraux ont été marginalisés au motif de leur collaboration avec les puissances coloniales⁹, en dépit du fait qu'ils avaient eux-mêmes contribué à la libération politique et militaire de leurs pays.

La voie a, dès lors, été ouverte dans les institutions sunnites officielles et en dehors d'elles, pour les tenants d'un l'islam défini comme authentique, purifié d'éléments présentés comme exogènes, et englobant.

Bond et rebond de l'islam intégral officiel

Années 1970-1980 : l'établissement du schéma idéal de régime islamique

La conjoncture de la fin des années 1960 et du début des années 1970 est favorable au déploiement, dans le cadre de régimes autoritaires, le plus souvent tenus par des militaires, d'une proposition d'islam conçu comme un système englobant et exclusif¹⁰. Les nassériens et les baasistes au pouvoir depuis les indépendances sont confrontés à un bilan économique décevant et à des échecs en politique étrangère. La crise du panarabisme s'avive lors des massacres de « Septembre noir », en Jordanie. Le déplacement du centre de gravité de la lutte palestinienne contre Israël vers le Liban provoque les fissures de la maison commune libanaise¹¹. L'indépendance du Bangladesh, au terme d'une guerre avec le Pakistan occidental qui provoque la mort et le déplacement de millions de civils, met un terme au projet de nation « pour les musulmans » conçu lors de la partition de l'Inde. En Indonésie, le régime de l'« Ordre nouveau » est édifié après l'élimination d'un demi-million de communistes ou assimilés et la marginalisation violente de toute forme d'opposition¹². Au Soudan, une

⁷ Baudouin DUPRET (dir.), *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2012, pp. 13-16.

⁸ L'une des figures les plus connues est 'Alī 'ABD AL-RAZIQ, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm. Baḥth fī-l-khilāfa wa-l-ḥukūma fī-l-islām* [« L'islam et les fondements du pouvoir. Recherche relative au califat et au gouvernement dans l'islam »], Beyrouth, Dār al-Madā lil-THaqāfa wa-l-Nashr, 2011 (1925), 94 p.

⁹ Dominique AVON, « L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Le retournement de la fin des années 1950 », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°130, avril-juin 2016, pp. 45-58.

¹⁰ Felice DASSETTO, *Jihad u Akbar. Essai de sociologie historique du jihadisme terroriste dans le sunnisme contemporain (1970-2018)*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2018, pp. 37-46.

¹¹ Amin ÉLIAS, *Le Cénacle libanais (1946-1984). Une tribune pour une science du Liban*, Paris, L'Harmattan, coll. « Pensée religieuse et philosophique arabe », 2019, pp. 63-97.

¹² Andrée FEILLARD et Rémy MADINIER, *La Fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Paris, Les Indes savantes, « Regards croisés », 2006, pp. 29-35.

succession de coups d'État permet à l'armée de s'imposer. Les forces de gauche¹³, ayant tantôt coopéré avec les gouvernements en place, tantôt subi leur répression, sont disqualifiées.

Surnommé par ses héritiers le « Ġazālī du XIV^e siècle de l'hégire¹⁴ », le shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978) promeut au plus haut niveau cette version intégrale de l'islam. Recteur de l'université al-Azhar en 1970, secrétaire du Bureau des *awqāf* en 1971, il est nommé grand imam en mars 1973, une fonction qu'il occupe jusqu'à son décès. Il envoie des azharis dans le Golfe, notamment en Arabie Saoudite, où le mufti Muḥammad b. Ibrāhīm Āl al-Shaykh (1893-1969) a ouvert des facultés qui forment les étudiants aux sciences islamiques. Docteur de l'université de la Sorbonne, le shaykh Maḥmūd a, sous l'influence de René Guénon (1886-1951), auquel il consacre un récit biographique¹⁵, trouvé des outils pour rejeter les fondements philosophiques et politiques des savoirs et du droit cristallisés en contexte européen. À l'instar d'autres oulémas¹⁶, il saisit l'occasion de la révision du Code pénal, en Égypte, pour appeler à rejeter les éléments exogènes à l'héritage du *fiqh*. Présenté en février 1976, l'amendement visant à modifier l'article 56 dans le sens des *ḥudūd* (amputation de la main des voleurs ; flagellation des personnes convaincues de comportements immoraux ; pendaison ou lapidation des meurtriers, femmes adultères et musulmans apostats) n'est pas retenu. En juillet, le grand imam adresse une lettre ouverte au président du Parlement, publiée dans *Mağallat al-Azhar*, elle vise à poser en principe que du fait de sa nature qualifiée de divine, la *sharī'a* ne peut pas être discutée par les hommes et qu'elle ne peut faire l'objet d'une interprétation sélective :

Notre peuple craignant Dieu a choisi la foi islamique, et le président de la République s'est engagé à promouvoir au-dessus de tout la foi et la connaissance islamiques. Toute atteinte à la jurisprudence islamique est sous la responsabilité directe des institutions judiciaires islamiques et sous la responsabilité de toute personne qui a le pouvoir de mettre en œuvre les commandements de Dieu Tout-Puissant. Aucune personne n'a le droit d'utiliser ses facultés dans le cas où il y a une loi religieuse spécifique, ou d'élever la voix au-dessus de la voix du Prophète¹⁷.

L'objectif qu'il défend rejoint celui qui a été formulé par le savant Indo-Pakistanaï Abū al-A'lā al-Mawdūdī (1903-1979) dès les années 1930, à savoir l'édification d'un régime exclusivement islamique au nom de sa cohérence interne¹⁸. *Al-muğaddid* [« le rénovateur »], ainsi que le surnomment ses partisans, est d'ailleurs convié à un congrès international organisé au Caire en 1977. Dans le prolongement de cette rencontre, le shaykh Maḥmūd confie à un comité *ad hoc* de savants azharis la rédaction d'une « Constitution » pour un État islamique

¹³ « Les gauches en Égypte XIX^e-XX^e siècle », numéro spécial coordonné et introduit par Didier MONCIAUD, *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, juillet-décembre 2008, n°105-106. Lire, en particulier, Tewfik ACLIMANDOS : « Les officiers et les communistes. Relations et tensions 1945-1954 ».

¹⁴ Aishima HATSUKI, « A Sufi-Ālim Intellectual in Contemporary Egypt "Al-Ghazālī of 14th Century A.H." Shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », dans Éric GEOFFROY (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, Maisonneuve & Larose / Espace du Temps présent / Éditions Aïni Bennaï, 2005, pp. 319-332.

¹⁵ 'Abd al-Ḥalīm MAḤMUD, « Al-Faylasūf al-Muslim : René Guénon āw 'Abd al-Wāḥid Yaḥyā » [« Le philosophe musulman : René Guénon ou 'Abd al-Wāḥid Yaḥyā »], Le Caire, Maktaba al-Anḡlū al-Miṣriyya, v. 1954, 121 p.

¹⁶ Olivier CARRE et Gérard MICHAUD, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard/Julliard, « Archives », 1983, p. 112.

¹⁷ Moshe ALBO & Yoram MEITAL, « The Independent Path of Shaykh al-Azhar 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », *Die Welt des Islams*, n°54, 2014, pp. 174-175.

¹⁸ Sayyid Abul A'lā MAUDŪDĪ, *The Islamic Law and Constitution*, traduction par Khurshīd Ahmad, Lahore, Islamic Publications Ltd., 1960 (1955), pp. 39-72.

modèle, de nature fédérale, dont il approuve le contenu peu avant son décès¹⁹. Ce document place *al-muğtama' al-islāmī* [« la société islamique »] sous l'autorité de la *sharī'a* [entendue au sens de « loi religieuse »], spécifiée et garantie par les *riğāl al-dīn* [« hommes de religion »] ou *'ulamā'* qui, seuls, ont les compétences nécessaires pour indiquer à l'*imām* [« guide »], la nature de son autorité sur *al-sha'b* [« le peuple »] dans les limites des *aḥkām al-sharī'a* [« les prescriptions de la charia »].

Le document est approuvé par les Frères musulmans²⁰, ce qui témoigne d'une proximité de vue doctrinale. Il signifie bien davantage qu'une manifestation d'opposition à certaines conséquences de la politique égyptienne d'*Infitāḥ* [« Ouverture/Conquête »] vers l'économie de marché et les États-Unis, que la réclamation de l'arrêt de la vente d'alcool, que la censure de certains films, ou que le refus de modifier la législation relative aux femmes alors en débat au Parlement. Il exprime la nécessité de justifier tout acte, individuel ou collectif, par une référence religieuse. La mise en œuvre de cette conception intégrale de l'islam se heurte cependant à des réalités de terrain qui obligent à des choix et à des aménagements pratiques. Ceux-ci sont justifiés au moyen de deux outils qui ont été façonnés au sein du *fiqh* lui-même : *al-maṣlaḥa* [« l'intérêt »] et *maqāṣid al-sharī'a* [les « finalités de la charia »]. C'est précisément dans l'interprétation et l'usage qui sont faits de ces outils, que les divisions apparaissent au sein du courant sunnite dominant.

En 1979, trois événements viennent perturber la convergence des lignes. Tout d'abord, la révolution iranienne débouche sur la proclamation d'une République islamique au sein de laquelle *al-walī al-faqīh* [« le gouvernant juriste »] réunit les deux pouvoirs en se fondant sur une tradition chiite minoritaire. Ensuite, le traité de paix entre l'Égypte et Israël, est justifié par une *fatwā* du mufti de la République, mais il sert d'argument aux assassins du président Sadate deux ans plus tard. Enfin, la tentative avortée de soulèvement contre la dynastie saoudienne, au cœur de la grande mosquée de la Mecque, vient entacher l'image de champions d'un islam non mélangé d'éléments exogènes que se sont donnés les Saoud²¹. Un quatrième événement, l'invasion soviétique de l'Afghanistan en décembre de la même année, permet cependant de trouver un dérivatif aux divisions internes : pendant une décennie, le soutien aux moudjahidines afghans, contre un gouvernement communiste qui a fait appel à l'aide de l'URSS, est une cause qui ne prête pas à discussion.

Dans ce contexte, la veine de l'islam intégral se dissocie entre une composante légaliste ou transigeante et une composante intransigeante. Par conviction ou pour des motifs de préservation de leur statut, les hommes de religion prônent des accommodements. Ils agissent pour réformer les États de l'intérieur et se sentent encouragés en ce sens par diverses mesures étatiques : l'intégration de peines dites islamiques dans les codes pénaux du Pakistan²² présidé par le général Zia-ul-Haq (1924-1988) ou du Soudan dirigé par le général Gaafar Nimeiry

¹⁹ Texte intégral de cette constitution, traduit et mis en contexte dans Dominique AVON, « Les Frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte », www.oasiscenter.eu/fr, 30.10.2019.

²⁰ Les Frères musulmans continuent à en faire une référence, cf. *Mashrū' al-Dustūr al-islāmī alladhī waḍa'hu al-Azhar 'ām 1977* [« Projet de Constitution islamique élaboré par al-Azhar en 1977 »], <http://ikhwanwiki.com/>, consulté le 23.12.2021.

²¹ Stéphane LACROIX, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2010, pp. 110-122.

²² Aasim Sajjad AKHTAR, *The Politics of Common Sense. State, Society and Culture in Pakistan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 96-111.

(1930-2009) et marqué par l’empreinte des Frères musulmans²³. Ailleurs, ils agissent en pariant sur le moyen terme : c’est ainsi que le shaykh Muḥammad al-Ġazālī (1917-1996) participe à la fondation de l’Université islamique de Constantine en Algérie, destinée à se substituer à l’école des fonctionnaires du culte ouverte en 1976. Quant à la composante intransigeante, ses représentants s’opposent à toute invocation de la « raison d’État » pour repousser l’avènement d’un régime conçu comme intégralement islamique. Ils justifient donc le recours à la violence, avec des arguments religieux. De ce côté du prisme, le groupe le plus en vue est al-Ġamā‘a al-Islāmiyya [« le Groupe islamique »], issu de la matrice des Frères musulmans, et dont le mentor est le shaykh ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān (1938-2017).

Années 1990-2000 : la diffusion des « principes immuables », le cantonnement de l’intransigeance

L’effondrement du bloc de l’Est affaiblit les diverses familles du socialisme et laisse un espace ouvert à ceux qui présentent *al-niḡām al-islāmī* [« le régime islamique »] comme unique alternative à « l’Occident, au « capitalisme », au « néo-colonialisme », à l’« individualisme libéral ». Cependant, la guerre du Golfe consécutive à l’invasion du Koweït par l’Irak (août 1990), crée une fracture : une partie des savants musulmans se déclarent formellement opposés à l’établissement d’une coalition internationale, très majoritairement composée de soldats non-musulmans, dirigée par les États-Unis et établie pour partie sur le territoire saoudien²⁴. En interne, la dynastie saoudienne parvient à rétablir l’ordre en utilisant la carotte et le bâton. Vis-à-vis de l’extérieur, elle cherche à restaurer son prestige sur d’autres terrains, notamment en Bosnie (1992-1995). Elle ne parvient pas, cependant, à empêcher l’expansion de réseaux islamiques armés transnationaux, qu’elle avait initialement encouragés. Ceux-ci sont, dans leur conception idéologique et pratique, opposés au primat de la logique étatique²⁵, à commencer par al-Qaïda²⁶, fondée par le Saoudo-Yéménite Oussama Ben Laden (1957-2011).

Dans les États qui se réfèrent officiellement à l’islam, les hommes de religion participent à l’adoption d’une législation restrictive et répressive en se fondant sur des arguments religieux. Au Pakistan, les députés adoptent, en 1992, une loi sur le blasphème condamnant à mort toute offense faite à l’encontre du Coran ; jusqu’au milieu des années 2000, seules des peines de prison sont rendues mais, à la suite de leur libération, plusieurs dizaines de personnes périssent assassinées²⁷. Victorieux à Kaboul en 1996, les talibans imposent une conception stricte de la *sharī‘a*, incluant tout l’arsenal des peines dites islamiques. En 1997, les Maldives adoptent une constitution faisant de l’islam la religion de l’État et modifie sa législation en se référant aux

²³ Mohammed ZAHID & Michael MEDLEY, « Muslim Brotherhood in Egypt & Sudan », *Review of African Political Economy*, n° 110, 2006, pp. 693-708.

²⁴ Dominique AVON, « Les “hommes de religion” sunnites et l’autorité politique. Une subordination à géométrie variable dans le monde arabe contemporain », article à paraître dans les actes du colloque européen organisé par l’IREL, « La Formation des cadres religieux musulmans en France et en Europe. The training of Muslim religious professionals in France and Europe », MSH-Paris-Nord, 7-8 octobre 2021.

²⁵ Abdessamad BELHAJ, *La pensée évidente. Étude des notions fondamentales de la pensée musulmane contemporaine*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2018, pp. 61-66.

²⁶ « Déclaration de jihad contre les Américains qui occupent le pays des deux lieux saints », dans Gilles KEPEL (dir.), *Al-Qaïda dans le texte*, Paris, PUF, coll. « Proche-Orient », 2005, pp. 51-57.

²⁷ Ce fut le cas de quarante et un chrétiens au cours de la période 2001-2004, cf. Etienne SEGUIER, « Une minorité en danger », *La Vie*, 08.04.2004, p. 68.

« principes de l'islam²⁸ ». En Indonésie, de 1999 à 2002, quatre amendements sont apportés à une Constitution inchangée depuis 1945 : l'État, établi « sur la croyance dans le Dieu unique », garantit « la liberté de culte » à toute personne selon « sa religion ou croyance », mais la « liberté de conscience » est subordonnée à des « restrictions » légales nécessitées par la « sécurité et l'ordre public » et par les « valeurs religieuses²⁹ ». Parmi d'autres mesures, les pouvoirs publics interdisent l'enseignement de mouvements religieux, dont les ahmadis (adeptes d'un mouvement messianique syncrétique fondé par un musulman indien à la fin du XIX^e siècle) ou les témoins de Jehova, et, dans une période marquée par les conflits interconfessionnels aux Moluques et par les attentats de Bali, le MUI [Conseil des oulémas d'Indonésie] promulgue une *fatwā* interdisant aux musulmans d' « adhérer à toute notion de pluralisme, de libéralisme et de sécularité/laïcité », ce qui les inciterait à reconnaître la vérité d'autres religions, à effectuer un travail rationnel renouvelé pour comprendre le Coran, à confiner leur religion aux affaires privées³⁰.

Cette vague de fond se traduit également par une mobilisation à l'échelle internationale dans le but de contester, au nom d'une autre conception de la justice et des rapports entre les hommes, le caractère universel des droits adoptés par l'Assemblée générale des Nations Unies en décembre 1948. Le texte le plus précis en la matière est celui de la *Déclaration des droits de l'homme en islam*³¹, qui rend caduque la déclaration antérieure de 1983³², et qui est adopté par l'Organisation de la Conférence Islamique en août 1990. Les droits et les devoirs y sont systématiquement subordonnés aux *aḥkām al-sharī'a* [« les prescriptions de la charia »]. Le *Code pénal unifié de la Ligue des États arabes*, adopté à l'unanimité par les ministres de la Justice en 1996, relève de la même empreinte doctrinale. Dans son texte fondateur, la Ligue des États arabes garantissait la « liberté de croyance, de pensée et d'opinion ». Quarante ans plus tard, le concept central de son code est celui de *ḥudūd* [« peines religieuses intangibles »], il concerne le vol (amputation de la main), l'imputation calomnieuse de fornication (coups de fouet), l'adultère (flagellation ou lapidation), le brigandage (exécution, crucifixion, bannissement ou détention). Les peines liées à l'apostasie (mort) et à la consommation d'alcool y figurent également. Quatre articles concernent directement la *riḍḍa* [« rébellion »- « apostasie »], en lui donnant une conception extensive qui inclut le blasphème et écarte du pardon le relaps ; deux autres lui sont indirectement reliés, traitant de la « falsification » du Coran par un non-musulman et de la rupture publique du jeûne par un musulman³³.

Seule une minorité d'États intègrent ces peines — considérées comme un marqueur indélébile d'islamité - dans leurs codes pénaux mais, depuis le milieu de la décennie précédente, le juge de la Cour suprême égyptienne, Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī (1932-2013), met en garde

²⁸ Cette référence est maintenue dans l'article 2 la Constitution de 2008 : cf. Functional Translation of the Constitution of the Republic of Maldives 2008, traduction part Dheena Hussain, téléchargeable sur le site : <https://presidency.gov.mv/Pages/Index/15>

²⁹ Constitution de la République d'Indonésie de 1945 après les quatre amendements adoptés entre 1999 et 2000. Document en ligne : http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---ilo_aids/documents/legaldocument/wcms_174556.pdf

³⁰ Jocelin GRANGE, « Des islamistes indonésiens bloquent des églises chrétiennes », *Le Figaro*, 21.09.2005.

³¹ Une traduction en anglais, « Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Aug. 5, 1990 », est proposée sur le site de la Bibliothèque de l'Université du Minnesota, <http://hrlibrary.umn.edu/instree/cairodeclaration.html>.

³² Mohammad Amin AL-MIDANI, *Les droits de l'homme et l'Islam. Textes des Organisations arabes et islamiques*, Publications de la Faculté de Théologie protestante, Strasbourg, Université Marc Bloch, 2003, pp. 67 sq.

³³ Sami ALDEEB, *Les sanctions dans l'islam : avec le texte et la traduction du code pénal arabe unifié de la Ligue arabe*, Charleston, Createspace (Amazon), 2016, pp. 76-78 et p. 48.

contre la tentation d'oulémas de « faire main basse sur l'ordre juridique et politique de la société³⁴ » en détournant des versets coraniques. Exprimant une préoccupation analogue, l'Organisation égyptienne des droits de l'homme affirme que l'Académie de recherches islamiques d'al-Azhar s'aligne sur la Gamā'a al-islāmiyya³⁵. Accusé de blasphème par des oulémas pour son essai *Al-Nadhīr* [« L'avertissement »] (1989), dans lequel il réclame l'établissement de *al-nizām al-madanī* [« le régime civil »] seule alternative à *al-dawla al-dīniyya* [« l'État religieux »] et vise nommément des figures de la Tradition musulmane³⁶, Farağ Fūda (1945-1992) est assassiné par des membres de la Gamā'a al-islāmiyya³⁷. Lors de leur procès, les assassins trouvent auprès de Maḥmūd Mazrū'a, qui dirige la section des doctrines et religions au sein du collège des Fondements de la religion d'al-Azhar³⁸, et de Muḥammad al-Ġazālī, des autorités religieuses justifiant leur geste, au grand dam d'intellectuels qui dénoncent ces propos³⁹.

D'une manière générale, les oulémas se montrent circonspects quand il s'agit d'appliquer une sentence de mort. Ils assistent avec une relative impuissance au développement de mouvement et réseaux salafistes dans différents pays. Leurs désaccords ne portent pas sur le cadre politico-religieux tel qu'il a été défini à al-Azhar à la fin des années 1970, ni sur le projet de société, au sens du primat des devoirs religieux, de la nécessité de peines islamiques légales, des rapports de genres asymétriques, ou de normes régulatrices entre les musulmans et ceux auxquels une reconnaissance juridique est accordée. Ils concernent des questions de *manḥağ* [« méthode »], d'authentification des références, d'interprétation des sources et de rapport à l'autorité politique établie. L'une des figures les plus en vue de la mouvance dite salafiste est le shaykh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (1914-1999). Les Saoudiens l'engagent à deux reprises pour enseigner à l'université islamique de Médine dans les années 1960, puis à La Mecque durant une brève période de la décennie suivante. C'est, ensuite, depuis la Jordanie que son rayonnement prend une ampleur internationale. Les principaux contentieux du shaykh Albānī avec ses pairs sont fondés sur les trois prises de position suivantes : l'appel à s'affranchir du cadre des écoles juridiques au nom du primat du *Ḥadīth*⁴⁰ ; la critique du corpus compilé par Muslim b. al-Ḥağğāğ (819-875) ; l'appel lancé aux Palestiniens de quitter les territoires sous autorité israélienne au motif qu'ils n'auraient pas la possibilité d'y vivre pleinement l'islam⁴¹.

La difficulté qu'ont ces savants à s'exprimer sur les faits de violence entre musulmans d'une part, sur les actes de violence commis au nom de l'islam hors d'un cadre institutionnel d'autre

³⁴ Muhammad Saïd AL-ASHMAWY, *L'islamisme contre l'islam*, préface de Richard Jacquemond, Paris/Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, 1989, p. 44.

³⁵ Bernard BOTIVEAU, « Penser, dire, interdire. Logique et enjeux de la censure des écrits en Égypte », *Égypte-Monde arabe*, n°14, 1993, pp. 133-162.

³⁶ Faraj FUDA, « Al-Nadhīr » [« L'avertissement »], Le Caire, Dār wa-Maṭābi' al-Mustaqbal, 2005 (1989), p. 9.

³⁷ Gilles KEPEL, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 2000, pp. 275-277.

³⁸ Ashraf 'ABD AL-ḤAMID, *mufakkir tanabba'a bi-ahdāth al-minṭaqa. Hākadha tawarraṭa al-Ikhwān bi-qatlihi* [« Un intellectuel a prédit les événements de la région. De ce fait, les Frères [musulmans] ont été partie prenante dans le fait de le tuer »], www.alarabiya.net, 09.06.2019.

³⁹ Gamāl AL-BANNA, *L'islam, la liberté, la laïcité et Le crime de la tribu des "Il nous a été rapporté"*, ouvrages présentés et traduits par Dominique Avon et Amin Elias, Paris, L'Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 2013, pp. 29-35.

⁴⁰ Stéphane LACROIX, « Al-Albani's Revolutionary Approach to Hadith », *ISIM Review*, n°21, 2008, pp. 6-7.

⁴¹ Parmi les critiques les plus en vue, le shaykh syrien Muḥammad Ramaḍān AL-BUṬI (1929-2013), auteur de *Al-Ġihād fi-l-Islām. Kayfa nafhamuhu ? Wa-kayfa numārisuhu ?* [« Le Jihad en Islam. Comment on le comprend ? Et comment on l'applique ? »], Beyrouth/Damas, Dār al-Fikr al-Mu'āṣir/Dār al-Fikr, 1993, pp. 223-245 (pour ce qui concerne la Palestine).

part, est un des indices des limites de leur conception de l'islam englobant. Au cours des années 1990, nombre d'entre eux prennent des positions sur le conflit israélo-palestinien, ou sur la guerre en Bosnie⁴², mais ils sont beaucoup plus discrets, sinon silencieux, sur l'occupation du Timor occidental, ou sur les situations de guerre en Algérie, en Afghanistan, en Somalie ou au Darfour soudanais. Les attentats du 11 septembre 2001 ne suscitent pas de réaction immédiate de leur part, alors qu'un État comme l'Arabie Saoudite sollicite une société de relations publiques et de lobbying afin de dédouaner le gouvernement et les hauts fonctionnaires saoudiens de toute implication dans le financement d'al-Qaïda⁴³. Postérieurement, ils expriment une condamnation de principe, dans leur discours, les coupables sont des musulmans égarés, dont la formation religieuse est restée superficielle, hors des instances dans lesquelles ils exercent. Quelques-uns, poussés par des juristes qui appellent à historiciser le *fiqh*, tel 'Abd al-Ġawād Yāsīn⁴⁴ (n. 1954), témoignent d'une nécessité de s'affranchir de cadres religieux hérités. Cette démarche est encouragée par l'engagement d'États, qui se réfèrent constitutionnellement à l'islam, à se rapprocher des normes séculières du droit international⁴⁵.

⁴² Saleh Mohamed SALEH, « La notion de siège, blocus et embargo (*hiṣār*), dans le discours des juristes sunnites et des spécialistes du droit international (1880-2020) », mémoire de Master 2 soutenu à l'EPHE sous la direction de Dominique Avon, septembre 2021, pp. 44-69.

⁴³ Pierre CONESA, Haoues SENIGUER, Sofia FARHAT, Régis SOUBROUILLARD, *Le Lobby saoudien en France. Comment vendre un pays invendable*, Paris, Denoël, 2021, pp. 42-43.

⁴⁴ 'Abd al-Ġawād Yāsīn est l'auteur d'un essai sur *L'autorité en Islam* (2009), cf. Wael SALEH, *À la recherche d'un aggiornamento de l'islam. Des voies contemporaines*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études Post-Printemps arabe », 2018, pp. 147-161.

⁴⁵ Anouar EL BOGHARI, « La dynamique marocaine dans la ratification des conventions internationales des droits de l'homme : entre l'universalité et les dispositions religieuses », *Revue juridique et politique*, n°3, juillet-septembre 2005, p. 283, notamment p. 329 *sq.* ; et également Amal MOURJI, « Les régimes politiques arabes face à la contestation islamiste et les contraintes du nouvel ordre mondial », *Revue juridique et politique*, n°4, octobre-décembre 2005, p. 512.

Des congrès pour porter la réplique aux tenants d'un islam hors contrôle

Amman (juillet 2005)

Le conflit de type confessionnel qui suit l'occupation états-unienne en Irak (2003) provoque, par crainte d'une extension des affrontements sunnito-chiites, la première mobilisation collective des hommes de religion musulmane. En juillet 2005, à l'invitation du roi de Jordanie, Abdallah II (n. 1962), 180 oulémas et intellectuels n'ayant pas de statut religieux se réunissent à Amman. Ils proviennent de quarante pays, dix-sept du monde arabe et vingt-trois extérieurs à celui-ci dont le Pakistan, le Bangladesh et l'Inde, l'Iran et l'Azerbaïdjan, la Russie, la Turquie et la Bosnie, l'Allemagne, la Grande-Bretagne et les États-Unis. Ces personnalités, reconnues pour leur savoir dans les disciplines religieuses traditionnelles ou leurs compétences intellectuelles, représentent huit « écoles islamiques » : les quatre « écoles sunnites » (hanafite, chaféite, malikite et hanbalite), ainsi que l'école ja'afarite des chiites duodécimains, présente en Irak, en Iran et au Liban, l'école zaydite, présente au Yémen, l'école ibadite, présente à Oman comme au sud de l'Algérie, et l'école zahirite. Parmi les personnalités en vue figurent le shaykh al-Azhar Muḥammad Sayyid Ṭantāwī (1928-2010), l'ayatollah 'Alī al-Sistānī (n. 1930), le plus haut dignitaire chiite en Irak, le mufti égyptien 'Alī Ğum'a (n. 1952), le shaykh égypto-qatari Yusūf al-Qaraḏāwī (n. 1926) qui incarne la pensée religieuse bannaïte et vient de fonder l'Union mondiale des Savants musulmans (UMSM). Au-delà de la recherche de l'apaisement entre sunnites et chiites, l'objectif est de s'opposer à toute apparition de courant nouveau qui n'ait pas déjà reçu l'aval d'une autorité établie dans le passé. Les points retenus dans la déclaration finale sont les suivants :

La condamnation et la non-autorisation de mettre en œuvre [la règle de] l'excommunication [*takfīr*]. [...] L'interdiction de faire couler le sang [des musulmans], de s'en prendre à leur honneur et à leurs biens. [...] La mobilisation contre les campagnes injustes de diffamation et de calomnie, auxquelles l'islam est exposé, le refus de permettre l'excommunication des adeptes de la doctrine ash'arite [i.e. des sunnites] qui pratiquent le vrai soufisme, ainsi que les adeptes de la pensée salafiste authentique, suivant ce qui a été écrit à ce sujet dans la *fatwā* de son Éminence le shaykh al-Azhar. [...] le refus de permettre l'excommunication de toute autre catégorie parmi les musulmans qui croient en Dieu et en son Prophète [qui croient aux] piliers de la foi et ne nient pas ce qui est connu comme obligatoire en matière religieuse. [...] La non-autorisation, à quelque personne que ce soit, de revendiquer l'*ijtihād* [i.e. l'interprétation de la Tradition] en vue de créer une nouvelle école ou de promulguer des *fatāwā* rejetées. [...] L'obligation d'approfondir le sens de la liberté et de respecter l'opinion des uns et des autres dans le monde islamique⁴⁶.

⁴⁶ Extrait de la déclaration finale présentée à l'occasion du Congrès des savants à Oman, juillet 2005, cité dans '*Ulamā' al-madhāhib al-islāmiyya yuḥarrimūn takfīr atbā'ihim wa-tahrīm dimā'ihim* [« Les savants des écoles islamiques interdisent l'excommunication de leurs fidèles et le fait de faire couler leur sang »], <https://middle-east-online.com>, 06.07.2005.

Après 2006, le conflit irakien s'apaise temporairement du fait du ralliement de tribus sunnites à l'ordre établi par les États-Unis. Mais toutes les sociétés où cohabitent des musulmans de différentes branches de l'islam deviennent des terrains propices à l'exacerbation d'antagonismes qui ont, par ailleurs, des motifs politiques et économiques. C'est le cas au Liban, en mai 2008, lorsque le Hezbollah et ses alliés infligent un revers à la milice du parti al-Mustaqbal, conflit immédiatement mais temporairement éteint lors d'une conférence tenue à Doha. La tension sunnito-chiite libanaise resurgit en 2012, une nouvelle fois à l'avantage du Hezbollah, sur fond de guerre en Syrie⁴⁷.

Le Caire (décembre 2014) et La Mecque (février 2015)

Les autorités religieuses sont éprouvées par les « printemps arabes », en ce sens que les mobilisations populaires à l'origine du renversement des chefs d'État autoritaires en Tunisie, en Égypte, au Yémen et en Libye vont à l'encontre du principe de l'obéissance au gouvernant tant qu'il ne remet pas explicitement en question les « prescriptions islamiques ». Les oulémas finissent par se rallier au mouvement révolutionnaire, appelant à l'ouverture d'une nouvelle période⁴⁸ et d'une libéralisation encadrée⁴⁹. Ils témoignent d'une capacité à traverser ces changements sans se remettre en question, mais sans non plus exercer un rôle dirigeant auquel plusieurs d'entre eux aspirent.

En Égypte, le grand imām Aḥmad al-Ṭayyib (n. 1946) s'oppose au projet d'« État religieux⁵⁰ » qu'il prête aux Frères musulmans et à la pensée islamique « extrémiste⁵¹ » des salafistes. C'est la raison pour laquelle il soutient les manifestations populaires du mouvement Tamarrud [« Rébellion »] prolongées par le coup d'État militaire du 3 juillet 2013. Ayant quitté l'Égypte, Qaradāwī délivre une *fatwā* en vue du rétablissement de l'autorité élue⁵². Il qualifie le maréchal Abdel Fattah Sissi, qui a le soutien de l'Arabie saoudite, de « boucher » après la répression du 14 août, et fait du combat du peuple égyptien et de l'ensemble de la *Umma* contre le chef de

⁴⁷ *Al-Sayyid Naṣr Allāh li-sha'b al-muqāwama : Kama kuntu a'idukum bi-l-naṣr dā'imān a'idukum bi-l-naṣr muḡaddadan* [« Le Sayyid Nasrallah au peuple de la Résistance : De même que je vous ai toujours promis la victoire, je vous la promets à nouveau »], www.almanar.com.lb, 25.05.2013.

⁴⁸ *Bayān al-Azhar wa-nukhba min al-muthaqqafīn ḥawla mustaqbal Miṣr 20 ḥuzayrān 2011* [« Déclaration d'al-Azhar et d'une représentation de penseurs au sujet de l'avenir de l'Égypte, 20 juin 2011 »], texte en ligne sur le site : <https://www.sis.gov.eg/>.

⁴⁹ *Wathīqat al-Azhar ḥawla Manzūmat al-ḥurriyyāt al-asāsiyya* [« Document d'al-Azhar au sujet du système des libertés fondamentales »], <https://manshurat.org/node/4481>, 08.01.2012.

⁵⁰ *Al-Ṭayyib yu'linu wathīqat al-Azhar ḥawla mustaqbal Miṣr wa-tataḍammanu 11 bandan, minhā da'm tā'sīs al-dawla al-madaniyya wa-l-ibti'ād 'an al-dawla al-dīniyya wa-l-kahanūtiyya. Wa-l-bu'd 'an al-takfīr wa-l-takhwīn wa-istiqlāl al-Azhar wa-ikhtiyār shaykh al-Azhar bi-l-intikhāb* [Al-Ṭayyib présente le document d'al-Azhar au sujet de l'avenir de l'Égypte, comprenant onze articles, parmi lesquels le soutien à l'établissement d'un État civil, la mise à distance d'un État religieux et clérical, la mise à distance du *takfīr* et de l'accusation de trahison, l'indépendance d'al-Azhar et le choix du shaykh al-Azhar par voie de scrutin], <http://www.youm7.com>, 20.06.2011.

⁵¹ Dominique Avon, « Les Frères musulmans et l'"État civil démocratique à référence islamique" », *Cahiers de l'Orient*, n° 108, Hiver 2012, p. 81-95.

⁵² *Al-Ittiḥād yu'akkidu fatwā al-Qaradāwī wa-yuḥadhdhiru min sharr mustaḡīr bi-Miṣr* [« L'Union [mondiale des 'ulamā'] confirme la *fatwā* de Qaradāwī et met en garde contre un mal imminent en Égypte »], <https://www.al-qaradawi.net/node/921>, 08.07.2013.

l'armée égyptienne un *fard 'ayn* [« devoir religieux individuel⁵³ »], ce qui signifie qu'il appelle à la lutte de musulmans contre d'autres musulmans. À la fin de l'année 2013, il démissionne du Collège des Grands '*Ulamā'* d'al-Azhar⁵⁴. Il est condamné à mort par contumace⁵⁵, comme le sont les principaux responsables des Frères musulmans dont le mouvement est classé dans la catégorie « organisation terroriste ». L'institution est divisée, des professeurs sont écartés, des étudiants sont arrêtés⁵⁶. Les plus hauts responsables dénoncent les appels à la subversion, et ils approuvent la Constitution promulguée en janvier 2014 qui abroge celle de 2012, votée lorsque les Frères musulmans dirigeaient le pays.

C'est dans ce contexte troublé que les oulémas doivent répondre au défi de Daesh, émanation d'al-Qaïda, auquel l'opposent des désaccords stratégiques et idéologiques, à commencer par la désignation de l'« ennemi » prioritaire. Daesh remporte des victoires décisives entre le printemps et l'été 2014 et impose une autorité sur un vaste territoire à cheval sur deux états en voie d'effondrement : la Syrie, où la contestation contre le régime dictatorial et mafieux d'un clan issu de la communauté alaouite a débouché sur une guerre civile, et l'Irak, où une partie des sunnites refuse le pouvoir discrétionnaire et corrompu de partis chiïtes. La « lettre ouverte au docteur Ibrāhīm 'Awwād al-Badrī dit 'Abū Bakr al-Baghdādī », signée par plus de cent-vingt oulémas, se résume à une vingtaine d'« interdits » relatifs à des pratiques⁵⁷, dont certaines sont celles qu'ils continuent eux-mêmes à enseigner dans leurs cours de droit islamique, ainsi l'esclavage⁵⁸ ou le *ḡihād* armé, tout en entourant leur mise en application de règles précises. Le désaccord théorique majeur porte sur un point : « La loyauté envers son pays est permise en Islam ». Ce qui est une manière, pour ces savants, de légitimer le cadre étatique national contre des groupes qui le rejettent.

Les Congrès du Caire (décembre 2014) et de La Mecque (février 2015) ne permettent pas aux hommes de religion sunnites de désarmer doctrinalement les combattants de Daesh et ce d'autant plus que nombre d'entre eux présentent l'« extrémisme religieux » comme une conséquence de l'« athéisme » et de manipulations étrangères et qu'elle est pensée avec les catégories des premiers temps de l'islam : les extrémistes sont des « kharidjites contemporains⁵⁹ ». Une minorité appelle à takfiriser les chefs de Daesh, puisque tous s'accordent pour dire qu'ils ne représentent pas l'islam et qu'ils sont « pécheurs ». Mais leur proposition n'est pas retenue, au motif qu'une telle décision conduirait à diviser davantage encore la *Umma* islamique dans un moment où elle apparaît déchirée. Pour la minorité,

⁵³ *Akkada anna al-tazāhur al-ān fard 'ayn. Al-Qaradāwī yad'ū al-sha'b al-miṣrī wa-l-umma ilā ḡum'at ḡaḍab* [« Confirmation selon laquelle la manifestation est un devoir religieux individuel. Al-Qaradāwī invite le peuple égyptien et la *Umma* à un vendredi de la colère »], <https://www.al-qaradawi.net/node/907>, 15.08.2013,.

⁵⁴ *Al-Qaradāwī yastaqīlu min hay'at kibār al-'ulamā' fī al-Azhar* [« Qaradāwī quitte le Collège des Grands '*Ulamā'* à al-Azhar »], <https://www.aljazeera.net/news/arabic>, 03.12.2013.

⁵⁵ *I'dām sitta mutashaddidīn islāmiyyīn fī Miṣr wa-talab al-'uqūba li-Mursī wa-Badī' wa-l-Qaradāwī* [« Exécution de six militants islamiques en Égypte et demande de peine [capitale] pour Morsi, Badī' et Qaradāwī »], *Al-Nahār*, 18.05.2015.

⁵⁶ Alexandre BUCCIANI, « Égypte : 4 ans de prison pour des étudiants de l'Université al-Azhar », www.rfi.fr/moyen-orient, 12.05.2014.

⁵⁷ Texte complet en arabe, en date du 19/09/2014, avec les noms des signataires, à l'adresse suivante : <http://lettertobaghdadi.com/arabic2.php>. Résumé en français sous le titre « Lettre ouverte à l'État islamique », 16/12/2014, <http://www.courrierinternational.com/article/2014/10/30/lettre-ouverte-a-l-État-islamique>

⁵⁸ Omero MARONGIU-PERRIA, *Rouvrir les portes de l'Islam*, Paris, Atlande, 2017, pp. 55-88.

⁵⁹ 'Umar 'Abdallāh KAMIL, *Al-mutaṭarrifūn khawārīḡ al-'aṣr* [« Les extrémistes sont les kharidjites de l'époque (contemporaine) »], dans *Al-Azhar fī muwāḡahat al-mafāhīm al-maḡlūṭa* [« Al-Azhar se positionne face aux compréhensions erronées »], actes du colloque du Caire, des 3-4 décembre 2014, s.l., Al-Azhar/ Maḡlis Ḥukamā' al-Muslimīn, s.d., pp. 85-89.

l'argument pose un problème dans la mesure où, au cours des décennies précédentes, des musulmans libéraux ont été victimes du *takfir* [« excommunication »] prononcé par des instances officielles.

Marrakech (janvier 2016) et Grozny (août 2016)

Au milieu de la décennie, la tendance intégrale légaliste – c'est-à-dire prête à passer des transactions avec l'autorité établie – est profondément divisée. Si, en Tunisie, le pragmatisme du leader bannaïte Rachid Ghannouchi (n. 1940) permet à Ennahda de continuer à jouer un rôle central dans la vie politique du pays, il s'agit d'un cas qui n'a d'équivalent qu'en Jordanie. Ailleurs, la rupture est consommée entre les deux noyaux de la *Ṣaḥwa*⁶⁰ [« Réveil »] des années 1970 : les wahhabites et les bannaïtes. Cinq puissances régionales, majoritairement ou exclusivement sunnites, manifestent leurs rivalités derrière les deux réseaux que sont l'Union mondiale des Savants musulmans (UMSM) et le Haut Conseil des Sages musulmans (HCSM) : d'un côté le Qatar de l'émir Tamim Al Thani (n. 1980) et la Turquie présidée par Recep Tayyip Erdoğan (n. 1954) ; de l'autre l'Arabie Saoudite du roi Salman (n. 1935) dirigée de fait par son fils Mohamed Ben Salman (n. 1985), les Émirats Arabes Unis dirigés de fait par le cheikh Mohammed b. Zayed Al-Nahyane (n. 1949) et l'Égypte présidée par Abdel Fattah Sissi (n. 1954). Leurs relations conflictuelles se manifestent en Syrie et en Libye, où ils supportent différents groupes d'opposition armés. Elles s'expriment également au Yémen, où le Qatar ne soutient qu'à reculons la guerre conduite par l'Arabie saoudite et les EAU contre les Houthis zaydites.

Les EAU sont à l'origine de la Conférence organisée à Marrakech en janvier 2016. La question posée est la suivante : alors que, dans le territoire qu'il domine, Daesh met en application des prescriptions tirées du *fiqh* pour déterminer les relations entre les musulmans et les non-musulmans, est-il possible de trouver une autre proposition à partir, non pas du droit moderne, mais d'un référentiel spécifiquement islamique sur les « minorités religieuses⁶¹ ». La particularité de ce texte est de substituer l'autorité de *ṣaḥīfat Yathrib* [« le feuillet de Yathrib »], autrement appelé le « Pacte de Médine », à la référence juridique classique des « Conditions de 'Umar ». L'une et l'autre présentent des problèmes historiographiques non négligeables sur lesquels ne s'arrêtent ni le shaykh ni les autres oulémas, réunis avec des représentants des religions juive et chrétienne. Pour les savants sunnites concernés, l'intérêt de la référence plus ancienne, directement rattachée au prophète de l'islam, est qu'elle possède un plus large potentiel d'interprétation, puisqu'elle n'a pas directement été utilisée pour fixer des règles retenues dans le *fiqh*. Le savant sollicité pour l'occasion est le shaykh 'Abd Allāh b. Bayyah (n. 1935), qui a exercé les fonctions de ministre de l'Éducation, de ministre de la Justice et de vice-Président de la Mauritanie. Il a rompu avec la mouvance bannaïte en 2014, après avoir longtemps côtoyé le shaykh Qaradāwī. Dans ses ouvrages, il a invité ses coreligionnaires à respecter les lois de leur pays, à ne jamais prendre l'initiative de la violence et à agir avec honnêteté envers les non-musulmans, afin de les engager à rejoindre l'islam. Il justifie un régime juridique binaire, celui des « pays musulmans » et celui des « pays non-musulmans »,

⁶⁰ Saṭṭām AL-MUQRIN, *Ġīl al-Ṣaḥwa wa-l-ta'lim* [« La génération du « réveil » et de l'« éducation » »], www.alarabiyya.net, 31.10.2017.

⁶¹ Emmanuel PISANI, « La Déclaration de Marrakech du 27 janvier 2016. De la civilité au devoir de citoyenneté en islam », *MIDÉO*, n°32, 2017, pp. 267-293.

il met face à face deux « civilisations » et distingue deux systèmes de droits inconciliables, sans possibilité de terrain médian : celui des « droits de l'homme » selon l'islam et celui des « droits de l'homme » selon « l'Occident⁶² ».

Les mouvements intransigeants violents, à commencer par Daesh, ne s'estiment nullement liés par la *Charte de Marrakech*. Le réseau bannaïte, dont aucun membre n'a été convié, se tait. Mais, dans les mois qui suivent, la principale perturbation vient d'ailleurs, elle est directement liée au contexte propre à la Fédération de Russie dont les responsables cherchent un moyen juridique de marginaliser plusieurs courants musulmans. À la fin du mois d'août 2016, deux cents savants sunnites se rassemblent à Grozny, à l'initiative du président de Tchétchénie, Ramzan Kadyrov (n. 1976) qui ne manque pas de manifester son allégeance à Vladimir Poutine (n. 1952). Dans la *fatwā*, en russe, adressée aux musulmans de la Fédération de Russie, quatre groupes sont exclus du sunnisme : les « wahhabites » ; Daesh ; les Ahbaches⁶³, pourtant eux-mêmes qualifiés de « mécréants » par les wahhabites ; les « Gens du Coran⁶⁴ ». Même si le document de clôture, en arabe, est moins explicite concernant les exclus, ce Congrès suscite un tollé chez les wahhabites comme chez les bannaïtes⁶⁵ et le shaykh al-Azhar, qui en a présidé l'ouverture, doit se dissocier publiquement des résolutions finales.

La Mecque (mai 2019)

La situation régionale continue à se dégrader, même si Daesh connaît son premier revers majeur avec la perte de Mossoul en juillet 2017 et perd ses derniers bastions au printemps 2019. Soutenu par l'Iran, la Russie, et leurs alliés locaux, en particulier le Hezbollah, le régime syrien parvient à renverser le rapport des forces, ce dont prend acte l'Arabie saoudite qui a engagé, en mars 2015, une guerre contre les Houthis au Yémen. En raison du contentieux avec les Frères musulmans et de liens avec l'Iran, Ryad et ses alliés décrètent un embargo contre le Qatar en juin 2017. Le journaliste Jamal Khashoggi (1958-2018), initialement proche du prince héritier saoudien mais de plus en plus critique sur ces deux dossiers, est assassiné dans le consulat d'Arabie saoudite à Istanbul en novembre 2018. Alors que la guerre au Yémen s'enlise, l'Arabie Saoudite et les EAU accusent l'Iran d'avoir frappé leurs intérêts dans le Golfe, sans parvenir à obtenir le soutien du Qatar, ni de l'Irak. C'est dans ce contexte que se déroule le Congrès de La Mecque, initié par la Ligue islamique mondiale (LIM), qui a opéré une réorientation depuis la nomination de Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-'Īsā (n. 1965).

⁶² 'Abd Allāh b. BAYYAH, *Hiwār 'an bu'd ḥawla ḥuqūq al-insān fī al-islām* [« Dialogue à distance au sujet des droits de l'homme en islam »], Riyad, Obeikan Publishers & Booksellers, 2006, pp. 163-174.

⁶³ Mouvement libanais connu sous le nom d'Association de la Bienfaisance islamique, se réclamant d'un fondateur éthiopien, et qui a essaimé dans plusieurs pays du monde, dont l'Ukraine et la Crimée. Cf. Dominique AVON, « Les Ahbaches. Un mouvement libanais sunnite contesté dans un monde globalisé », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n°2, mars 2008, <https://cerri.revues.org/331>.

⁶⁴ Mouvement égyptien, fondé par le shaykh Aḥmad Subḥī Maṣṣūr, qui dit avoir affronté successivement le « soufisme fondamentaliste » puis le wahhabisme au sein de l'Université al-Azhar, conflit qui le conduisit en prison pendant quelques mois en 1987. Proposant une réforme interne à l'islam, il publia par la suite plusieurs ouvrages et articles, avant de développer un réseau via internet : <http://ahl-alquran.com/arabic/aboutus.php#g1>

⁶⁵ 'Alī MURAD, *Ḡunūn Sa'ūdī min Ḡrūnī : al-wahābiyya rā's al-sunna... wa-l-tuḥriq Miṣr* [« Coup de sang saoudien au sujet de Grozny : les wahhabites sont la tête du sunnisme... que l'Égypte soit brûlée »], <https://al-akhbar.com/Arab/219066>, 03.09.2016.

Signe d'un déplacement des enjeux, le roi Salman et son héritier désigné, Muḥammad b. Salman reçoivent Ramzan Kadyrov aux côtés de 1 200 « grands oulémas de la *Umma* islamique », venus de près de 140 pays. Parmi les principaux représentants de l'islam contemporain, sunnite et chiite, figurent le grand mufti saoudien 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh Āl al-SHaykh (n. 1943), le shaykh mauritanien 'Abd Allāh b. Bayyah, le grand mufti égyptien Shawqī 'Abd al-Karīm 'Allām (n. 1961), le grand imâm d'al-Azhar Aḥmad al-Ṭayyib, le grand mufti du Liban 'Abd al-Laṭīf Fāyiz Diriyān (n. 1953), formé à al-Azhar puis à Médine, Aḥmad 'Abbādī (n. 1960), secrétaire général de la Ligue Muhammadienne des Oulémas, fondée au Maroc en 2006 et, depuis juillet 2018, liée par une convention avec la LIM « pour transmettre un islam modéré et éclairé à toutes les communautés de la Oumma islamique, et ceci à travers l'immunisation et l'auto-immunité, par des programmes scolaires et les publications réalisées en ce sens⁶⁶. »

La *Charte de La Mecque* comporte une introduction et vingt-neuf points dont les plus saillants sont les suivants : les humains ont même origine, ils ne se distinguent que par leur piété ; la diversité des nations et des sociétés, qui dépend de la « sagesse divine », est un appel au dialogue des civilisations, à l'entraide, à une alliance internationale pour relever des défis communs, au « dépassement des préjugés portés par les inimitiés de l'histoire », à la mise en œuvre de la justice, à l'enracinement des « valeurs morales sublimes » incluant le respect mutuel et le bien commun ; l'« origine des religions célestes est unique » ; les « religions et les philosophies sont innocentes des aventures de leurs adeptes et de leurs promoteurs » ; les « promoteurs de la haine, les instigateurs de la violence et du terrorisme, du choc civilisationnel » doivent être soumis à des « législations répressives » ; les « musulmans ont enrichi la civilisation humaine d'une expérience unique et substantielle », ils sont plus que jamais appelés à agir pour lutter contre les « effets négatifs de la mondialisation », pour renforcer les « sociétés musulmanes », pour entraver le « phénomène "d'islamophobie" » qui se nourrit des « déviances orchestrées par des imposteurs ». L'État doit être la structure d'exercice de la « citoyenneté », de la promotion d'une éducation spécifique, de la défense de droits - incluant ceux de « minorités » -, de « l'émancipation légitime de la femme, conformément au cadre qui préserve les *ḥudūd* », de l'application de devoirs et de la garantie de la sécurité. Toute ingérence contre cet État est rejetée, c'est lui qui, dans les limites d'un « régime » déterminé, est à même de définir *al-ḥurriyyāt al-mashrū'a* [« les libertés (religieusement) légales »], subordonnées aux « systèmes sociétaux », aux « valeurs humaines » et aux « valeurs morales ».

Ce document, adopté au terme du Congrès, n'a été ni préparé ni discuté par les participants. Ont été écartés de la rencontre tous les savants relevant de la mouvance bannaïte et ceux qui sont directement liés aux mouvements jihadistes non étatiques.

Au milieu de la décennie 2010, alors que les responsables de Daesh mettent en application des prescriptions enseignées par les spécialistes du *fiqh* dans les instituts de formation des

⁶⁶ « Partenariat entre la Rabita Mohammadia des Oulémas et la Ligue islamique mondiale pour renforcer les valeurs de modération et lutter contre l'extrémisme », <https://www.maroc.ma/fr>, 10.07.2018. Elle a lancé la série *Al-islām wa-l-siyāq al-mu'āṣir* [« L'islam et le contexte contemporain »], des *Dafātir tafkīk khiṭāb al-taṭarruf* [« Cahiers pour la déconstruction du discours extrémiste »], avec des études portant sur la *ḡizya* ; le *ḡihād* ; la *ḥākimiyya* ; la *khilāfa*. Ces études, qualifiées de scientifiques, sont publiées sur le portail électronique officiel de la ligue.

« hommes de religion », deux expressions émergent dans le débat public : *tağdīd al-fikr al-islāmī* [« rénovation de la pensée islamique »] et *tağdīd al-khiṭāb al-dīnī* [« rénovation du discours religieux »]. Le contenu de cette « rénovation » reste vague jusqu'à l'organisation d'un Congrès sur le sujet, en janvier 2020, donnant lieu à une controverse publique entre le président de l'université du Caire, Muḥammad 'Uthmān al-Khusht (n. 1964), et le grand imām Aḥmad al-Ṭayyib. Pour le premier, auteur d'un essai intitulé *Naḥwa Tā'sīs 'Aṣr Ġadīd* [« Vers l'établissement d'un nouvel âge religieux »], la « rénovation » signifie la possibilité d'interroger l'ensemble du corpus juridico-religieux et ses fondements scripturaires, à tout le moins le *Ḥadīth*⁶⁷, soit une transformation de la discipline des *uṣūl al-dīn* [« fondements de la religion »]. Pour le second, le « renouveau » est un des « prédicats de la *sharī'a* islamique », au sein de laquelle sont déjà déterminés ce qui relève des « textes impératifs » et des « principes immuables » et ce qui est potentiellement sujet à l'interprétation en fonction du lieu, du moment, des « finalités de la *sharī'a* » et de « l'intérêt » des concernés. Par conséquent, il n'est non seulement pas souhaitable, mais inenvisageable de sortir du cadre hérité du *'ilm*⁶⁸ [« savoir », au sens de la Tradition islamique].

La pluralité d'acteurs s'exprimant au nom de l'islam via les médias classiques et les réseaux sociaux favorise les « accélérations interprétatives » du droit dit islamique⁶⁹. Les travaux universitaires suscitent également des réflexions collectives. Mais, dans les facultés qui forment les oulémas, les verrous restent posés sur ce que le sociologue Omero Marrongiu-Perria a appelé le « paradigme hégémonique ». Ses gardiens renvoient dos-à-dos les interprétations erronées des « groupes terroristes », des « groupes armés » et des « extrémistes » d'un côté et, de l'autre, l'« athéisme » qui, sous prétexte de « liberté religieuse » détruit « les religions » et la « stabilité des sociétés ». De manière significative, les oulémas n'ont, au cours des quatre dernières décennies, jamais spécifié les critères permettant de définir un « extrémiste », ils ne les ont d'ailleurs jamais - à l'exception de quelques-uns - considérés comme hors de l'islam, et quand ils qualifient de « terroristes » les Frères musulmans, ils savent qu'il ne s'agit pas d'une catégorie religieuse. *A contrario*, ils ont « takfirisé » ou déclaré « apostats » des musulmans proposant de remettre en question la manière de penser le *fiqh*, le *Ḥadīth*, ou d'aborder d'une nouvelle manière le texte coranique.

Cet état de fait est une invitation à relativiser des concepts en usage, tels que « islamisme », « islam politique » ou « salafo-wahhabisme ». Deux indices peuvent éclairer la situation : 1- Sur le site officiel de ce qui est devenu l'Organisation de la Coopération Islamique, il est possible, en 2022, de télécharger la *Déclaration sur les droits de l'homme en islam* de 1990, ce qui témoigne de la permanence de l'adhésion à ce cadre normatif⁷⁰ ; 2- Six mois après la prise du pouvoir des talibans à Kaboul, les responsables des principales instances religieuses sunnites dans le monde arabe n'ont critiqué aucune des mesures prises par ces spécialistes du droit

⁶⁷ 'Uthmān AL-KHUSHT, *Naḥwa tā'sīs 'aṣr dīnī ḡadīd* [« Vers l'établissement d'un nouvel âge religieux »], Dār New Book lil-ṭibā'a wa-l-nashr wa-l-tawzi', 2017, 262 p.

⁶⁸ SHaymā' 'ABD AL-HADI, *Mas'āla ḡadaliyya yaḥsimuhā shaykh al-Azhar fī al-bayān al-khiṭāmī li-mū'tamar tağdīd al-fikr al-islāmī. Naṣṣ al-bayān* [« Une question controversée résolue par le shaykh al-Azhar dans la déclaration finale du Congrès sur le renouveau de la pensée islamique. Texte de la déclaration », *al-Ahrām*, 28.01.2020.

⁶⁹ Bernard BOTIVEAU, « Le droit islamique réinventé ? Les accélérations interprétatives », dans Franck FREGOSI (dir.), *Lectures contemporaines du droit islamique : Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 189-203.

⁷⁰ Adresse : https://www.oic-iphrc.org/fr/data/docs/legal_instruments/OIC_HRRIT/942045.pdf

islamique classique⁷¹, quel que soit leur caractère discriminatoire, de même qu'ils s'étaient généralement abstenus d'intervenir entre 1996 et 2001, alors qu'ils ne se privent pas de le faire lorsqu'une décision va à l'encontre de ce qu'ils enseignent comme relevant de « l'immuable ». En refusant de prendre de la distance avec les outils utilisés depuis des siècles pour examiner un corpus déshistoricisé, ils ne parviennent pas à répondre, sur le fond, au défi posé par les intégraux qui refusent toute transaction avec le monde contemporain.

⁷¹ L'un des membres de l'Union Mondiale des Savants Musulmans a déclaré qu'« en tant que mouvement islamique, le mouvement taliban représente l'islam et s'efforce de l'incarner dans la vie quotidienne », cité par Chiara PELLEGRINO, « L'Émirat taliban galvanise les islamistes », www.oasiscenter.eu, 20.09.2021.