

L'Islam au XXI^{ème} siècle

Revue trimestrielle

Numéro 7

(Juillet - Septembre 2022)

Steven Duarte, Mohammed Hashas, Karima Berger



L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century

Pour nous soutenir : Abonnez-vous à votre revue !

Chère lectrice, cher lecteur,

Pour soutenir encore notre initiative, vous pouvez contribuer par votre abonnement à la revue car nous ne bénéficions d'aucun financement public et dépendons donc de votre générosité ! Merci de relayer largement auprès de vos amis ou connaissances qui pourraient être intéressés par ce grand sujet.

L'indépendance est une valeur clé, autant pour vous que pour nous !

Pour cela, vous pouvez vous rendre sur le site HelloAsso, à l'adresse :

<https://www.helloasso.com/associations/l-islam-au-xxieme-siecle/paiements/abonnement-a-la-revue-l-islam-au-xxieme-siecle>

Tarifs des abonnements :

- **Standard** : 20 € / an (5 € le numéro)
- **Soutien** : 40 € / an (10 € le numéro)
- **Bienfaiteur** : 80 € / an (20 € le numéro)

Nous vous remercions pour votre précieux soutien. C'est le prix de notre indépendance commune !

Directeur de la rédaction : **Sadek Beloucif**, président de l'Association

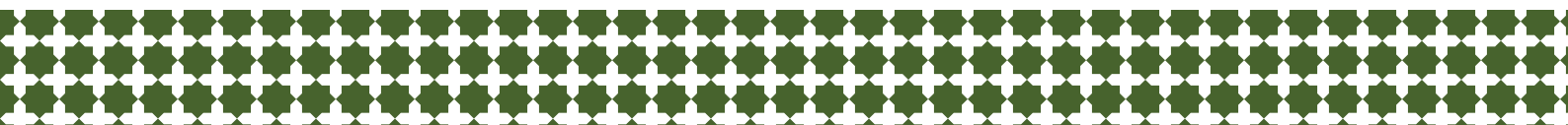
Rédactrice en chef et éditrice : **Eva Janadin**, déléguée générale de l'Association

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

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

Adresse mail contact : association.islamxxi@gmail.com

Revue trimestrielle éditée par l'Association « L'Islam au XXI^{ème} siècle », Paris, 2022



Sommaire

Le mot du Président	4
Les musulmans avec les autres	7
L'Islam libéral et son altérité juive : un défi ambitieux <i>Par Steven Duarte</i>	10
Une théologie renouvelée	17
Vers une civilisation de l'étiqne : de l' <i>Homo Moral</i> à l' <i>Homo Ethicus</i> <i>Par Mohammed Hashas</i>	19
Vie spirituelle et identité personnelle	47
« Le jeûne n'est pas un acte, il est l'abandon d'un acte » <i>Par Karima Berger</i>	49

Le mot du président

« Liberté – Égalité – Fraternité »

Notre pays vient de vivre une séquence d'élections, présidentielle et législative marquées par des instrumentalisations mensongères autour de l'islam et des musulmans. De fait, la question des relations entre les religions et la République date de la naissance de cette dernière et s'est toujours posée pour tous les cultes. Pour l'islam, la compatibilité est totale entre les idéaux républicains et ceux de la foi. Ainsi, notre belle devise républicaine peut se lire de manière très signifiante, quasi spirituelle, pour un musulman.

La première devise de 1830 se réduisait à Liberté-Égalité. Ce n'est en 1848 que la Fraternité entre officiellement dans la devise républicaine. **Louis Blanc** indique en 1848¹ :

« En quoi consiste cette devise ? Dans l'union de ces trois mots : liberté, égalité, fraternité. Oubliez-en un, les autres n'ont plus de signification. Dites la liberté seulement, et vous arrivez à ceci : les hommes ne s'aiment pas ; chacun pour soi ; la lutte s'engage ; les uns triomphent, les autres sont vaincus : plus de liberté. Pour qu'elle existe, il faut la mettre dans l'égalité ; et pour que l'égalité elle-même se maintienne, il faut la sanctifier par le sentiment de la fraternité. »

La devise républicaine est donc à prendre comme un ensemble en équilibre, avec la fraternité faisant résolument, et idéalement, le lien entre liberté et égalité.

¹ Cit. dans *Le Moniteur universel*, 24 mars 1848.

Notre Liberté a des limites et nous devons garder notre humilité. L'homme doit se policer et ne pas « vouloir être tout ». C'est la prière de **Maimonide** : « *Éloigne de moi Ô Dieu, l'idée que je peux tout* », ou, plus près de nous, celle d'**Albert Camus** : « *un homme ça s'empêche* ». Certes, mais nous devons progresser. La liberté — au sens de responsabilité — qui m'échoit et que j'utilise va de pair avec l'impératif de poursuite de ma quête spirituelle, en une notion de réelle co-construction du monde avec Dieu². Selon le Coran, les anges ont refusé, apeurés, la décision divine d'instituer un légataire sur Terre, alors que l'homme accepte, mieux, s'empare de cette proposition³. Dans cette co-construction du monde, ce premier acte de l'homme a été un acte de libre choix⁴, résultant de sa volonté, libre et consciente.

L'égalité entre les personnes peut être vue dès lors comme une conséquence directe de cet acte fondateur initial. Pour les mystiques soufis, l'homme a une mission de féconder l'univers. Ce dépôt reçu en partage c'est celui de la responsabilité pour tout le genre humain d'assurer cette mission de co-construction du monde avec Dieu. Dès lors, la clôture de la Révélation divine ne signifie pas fermeture de l'intérieur, négation de toute possibilité d'évolution avec fatalisme aveugle et prédestination absolue. Au contraire, elle signifie que la maturation humaine doit nous pousser à chercher et construire l'avenir, en pleine résonance entre foi et exercice de la raison.

Une telle liberté et une telle égalité nous conduisent naturellement vers l'exercice de la fraternité. C'est en cela qu'au-delà des exagérations des campagnes électorales récentes, nous pouvons mesurer le chemin parcouru vers l'exercice d'une pleine citoyenneté pour tous, par tous. Pour le croyant sincère, la bonne compréhension des principes républicains ne sera jamais en tension avec sa foi.


² Abdennour Bidar, *L'islam spirituel de Mohammed Iqbal*, Paris, Albin Michel, 2017, 352 p.

³ Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris, Éditions de l'Aube, 2013, 336 p.

⁴ Mohammed Iqbal, *La reconstruction de la pensée religieuse en islam*, Paris, Gallimard, 2020, 352 p.

C'est aussi, à leur manière, ce que nous indiquent les contributeurs de ce numéro, dès lors que l'on s'attache à « élargir un peu la focale ». **Steven Duarte** nous expose les richesses de l'islam libéral (ou islam réformiste, diront certains...). **Mohammed Hashas** montre combien la notion de liberté est pleinement enchâssée dans notre éthique, en une voie vers la spiritualité. **Karima Berger** enfin, dans un très beau texte sur le jeûne du mois de Ramadhan, souligne qu'il nous remet, de manière égale, en lien avec le Un...

Bonne lecture à tous de ce 7^e numéro de « L'Islam au XXI^{ème} siècle » !



Sadek Beloucif

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

Vers une civilisation de l'éthique : de l'*Homo Moral*is à l'*Homo Ethicus*

Par Mohammed Hashas



Mohammed Hashas [se prononce « has-hâs »] est titulaire d'un doctorat et d'une habilitation à diriger les recherches. Il est membre du corps professoral du Département de sciences politiques de l'Université Luiss de Rome et chercheur affilié au Leibniz-Zentrum Moderner Orient (ZMO) en Berlin.

Ses domaines de recherche concernent la pensée arabo-islamique moderne et contemporaine, l'islam en Europe et la pensée marocaine moderne-contemporaine. Il a été chercheur invité à Copenhague, Tilburg, Berlin, Oxford et Winchester en Virginie.

Hashas a publié *The Idea of European Islam* (2019), *Intercultural Geopoetics* (2017), et il a dirigé l'édition de : *Pluralism in Islamic Contexts* (2021), *Islamic Ethics and the Tutel-eship Paradigm* (2020), *Islam, State and Modernity* (2018), *Imams in Western Europe* (2018), outre divers articles de revues et chapitres de livres. Il travaille actuellement sur le premier volume compréhensif intitulé *La pensée marocaine contemporaine* (Brill, 2023) et contribue régulièrement à des articles gratuits en arabe et en anglais sur la religion, la politique, la philosophie et la société dans le monde arabe qui sont rassemblés sur son site web : www.mohammedhashas.com

¹⁴ Ceci est la version complète du discours prononcé lors d'une table ronde lors de la deuxième conférence organisée au Palais de l'UNESCO à Paris par l'association « L'Islam au XXI^{ème} siècle », les 16 et 17 février 2022 sur le thème général « Islam et identités : entre culte et cultures ». L'auteur se réservant les droits pour la version anglaise, nous retranscrivons ici une version française.

« *L'identité humaine est essentiellement de nature éthique.* »
Taha Abderrahmane, *The Question of Ethics* (2000)¹⁵

« *Le concept de liberté humaine est inséparable de l'idée d'éthique.* »
Ali Izetbigovic, *Islam between East and West* (1984)¹⁶

Introduction

Il y a des crises morales et éthiques mondiales dans toutes les traditions religieuses, philosophiques et politiques, sans exception, et cela a été ressenti et exprimé par divers locuteurs de ces religions et philosophies au cours des deux derniers siècles environ, et plus rapidement depuis les années 1960 parallèlement à l'accélération de la sécularisation dans le monde, et plus encore depuis les années 1990 avec le système unipolaire d'hégémonie intellectuelle et politique qui a déclenché un capitalisme incontrôlé, le néolibéralisme et le néo-colonialisme. Les sociétés et les politiques néolibérales internationales sont dirigées par des oligarques et des ploutocrates, ainsi que par des courtiers financiers modernes qui achètent et vendent derrière leurs ordinateurs, autant dans les régimes non démocratiques que dans les démocraties. L'industrialisation a creusé le fossé entre les sociétés, et la pression internationale exercée par les grandes puissances sur les restes du colonialisme, alors que nous étions censés être en processus de décolonisation depuis le milieu du XX^e siècle. L'armement lourd est la conséquence directe de cet esprit d'industrialisation colonialiste. Les difficultés morales et éthiques auxquelles les êtres humains modernes sont confrontés ont été particulièrement causées par des concurrences déloyales entre les principales puissances industrielles qui dominent les marchés et influencent le monde. Les guerres pour les terres, les territoires et les ressources naturelles reflètent cet appel inassouvi à la souveraineté sur le monde par ces moyens. La liberté, la laïcité et la démocratie, aussi grandes et prometteuses soient-elles pour libérer les êtres humains et les sociétés des tutelles religieuses, raciales, ethniques et idéologiques, sont devenues dans certaines parties du monde moderne des récits superficiels et des excuses pour envahir d'autres sociétés et terres pour soutenir l'attrait de la souveraineté et de l'hégémonie. Le colonialisme est la face hideuse des doubles standards dans l'interprétation

¹⁵ Taha Abderrahmane, *Su'âl al-akhlâq : musâhamatun fi al-naqd al-akhlâqî li al-hadâtha al-gharbiyya* [*The Question of Ethics – A Contribution to Ethical Criticism of Western Modernity*], Casablanca-Beyrouth, Al-Markaz athaqâfi al-'arabî, 2000, p. 147.

¹⁶ Ali Izetbigovic, *Islam between East and West*, Oak brook, IL, American Trust Publications, 1993 (3^e éd.), p. 116.

de ces récits modernes qui sont désormais des récits universels, puisqu'ils protègent en principe la liberté, l'égalité et la dignité humaine. Ces récits ont le potentiel d'amener les êtres humains à former un attendu global pour la « civilisation de l'ethos », comme l'appelle **Taha Abderrahmane**. L'idée de **Karl Jaspers** de « l'Âge axial » classique – qui manque de référence à certaines figures universelles et à leur influence comme Jésus et Mahomet – peut encore être considérée comme un potentiel pour faire advenir cette « civilisation de l'ethos » attendue pour laquelle diverses traditions peuvent travailler ensemble, et à laquelle la tradition islamique a de très riches ressources à apporter¹⁷.

Avec l'utilisation généralisée d'Internet, et dans un avenir proche du Metaverse et de ses semblables, les formes de vente numériques augmenteront comme jamais auparavant, ceux qui maîtrisent les moyens de la haute technologie continueront de s'enrichir, tandis que les gens ordinaires et les sociétés les plus faibles ainsi que leurs terres et leurs ressources seront négociées et vendues avec très peu ou aucun avantage pour eux-mêmes. Cela se produit alors que les grandes « sociétés Internet » et les sites Web continuent de collecter les données privées de tous les utilisateurs et d'influencer leurs choix de consommation et de pensée. La crise elle-même est devenue « liquide » et « aveugle » – pour reprendre les concepts de **Zygmunt Bauman** – et elle imprègne toutes les sphères de la vie physique et numérique¹⁸. La sphère privée de l'individu que représente la famille est bombardée de toutes sortes de tentations marchandes et idéologiques à travers un dispositif qui fait désormais partie de l'individu citoyen, à savoir le « smartphone ». Les individus peuvent désormais être distraits même dans leur sphère privée et leurs moments les plus intimes à cause de cet appareil. S'il facilite tant de choses, qu'il s'agisse de voir de la famille et des amis éloignés en vidéo pour entretenir des liens de parenté et d'amitié, de payer des factures en ligne et de voir ce qui se passe dans le monde directement en streaming, cet appareil est devenu l'ego externe des individus ainsi que leur contrôleur. Le smartphone les expose au monde et les rend par conséquent vulnérables face à la surveillance des marchés, de la famille, de la communauté et de l'État.

L'autonomie des nouvelles générations d'êtres humains nés dans ce monde numérique est un risque réel pour l'humanité future telle que nous la connaissons : ce risque concerne la capacité humaine à faire la distinction entre le temps réel et le temps numérique, entre les relations humaines réelles et les

¹⁷ Voir Louay Safi, *Islam and the Trajectory of Globalization : Rational Idealism and the Structure of World History*, Londres-New York, Routledge, 2022.

¹⁸ Zygmunt Bauman et Leonidas Donskis, *Moral Blindness : The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2013.

relations numériques. Le temps et l'espace numériques sont aliénants, déshumanisants s'ils ne sont pas raisonnablement utilisés. La pandémie de Covid-19 a obligé le monde à accélérer la numérisation de la plupart des services ; c'est une grande réussite humaine mais qui aura également des conséquences négatives, auxquelles nous devons être préparés. La sur-numérisation donne plus de pouvoir aux hégémonies et aux États pour la surveillance et la capacité d'affliger les plus grands torts aux personnes et aux communautés qui leur résistent. L'université, l'une des dernières citadelles de la liberté de pensée, subit des politiques néolibérales accélérées d'abus du capital humain depuis les années 1990, et ses conséquences négatives se feront également sentir dans un avenir proche. Sans liberté de pensée et sans positions stables pour les universitaires, les efforts intellectuels humains seront éliminés comme n'importe quel produit bon marché. Cela engendrera le silence à cause de la précarité, qui elle-même aggravera l'ignorance et le manque de critique. La ploutocratie a également trouvé sa place dans l'éducation. Cette digitalisation de la plupart des sphères de l'activité humaine est la nouvelle phase de « désenchantement » du monde. L'autonomie individuelle sur laquelle repose la modernité rencontre son plus grand risque précisément dans ce monde numérique ; c'est une guerre numérique lancée contre la liberté individuelle, et elle doit être affrontée à travers des mécanismes ou des rituels éducatifs de détachement rationnel et spirituel. Des libres penseurs sincères, des chefs spirituels libres et des militants de la société civile libre seront les futurs prophètes et guides. C'est pourquoi je ne pense pas que des choix rationnels seuls puissent aider dans cette crise à laquelle les modernes sont confrontés sur la scène internationale.

Ni l'éthique de la vertu aristotélicienne ni la critique nihiliste nietzschéenne de la morale ne peuvent nous sauver, pas plus que le « dieu » inconnu [c'est-à-dire « l'idée »] de **Heidegger**¹⁹. Au lieu de cela, seule l'autocritique spirituelle peut nous sauver. L'autocritique spirituelle est le réservoir que nous, êtres humains du futur, issus de traditions religieuses et philosophiques différentes, devons d'abord remplir, avant de pouvoir en verser pour boire ; boire la tranquillité, la paix (*salām*). Le bonheur est moraliste, appétitif, individualiste, liquide et éphémère. La paix est éthicienne, contente, altruiste, solide et éternelle. Les réalistes recherchent le bonheur ; les idéalistes recherchent la paix. La paix peut apporter un maximum de bonheur complet ; le bonheur ne peut apporter qu'un minimum de paix partielle. En raison de leurs courtes vies pleines de peurs et d'ignorance

¹⁹Voir Martin Heidegger, « Only a God Can Save Us », *The Spiegel Interview*, 1966 ; Mohammed Hashas, « After COVID-19, only a "middle way" can save us », Australian Broadcasting Corporation, ABC Religion and Ethics, 21 Avril 2020 ; Alasdair MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981 (1^e éd.), 2007 (3^e éd.).

de la psyché humaine et de l'univers insondables, les êtres humains ont tendance à se précipiter vers le bonheur et à n'espérer que la paix. Il est grand temps que nous nous précipitions tous vers la paix. Il faut s'y préparer, s'y entraîner.

Les choix rationnels sont souvent le résultat d'options équilibrées ou raisonnables qui sont élaborées après de nombreuses réflexions et analyses critiques, intrinsèquement liées à la psyché et au plus profond de l'être humain. Ce sont à l'origine des choix spirituels, c'est-à-dire qu'ils viennent du fond du cœur et de l'esprit. Ces choix spirituels sont souvent individualistes et égoïstes, et ils ne deviennent altruistes que lorsqu'ils sont mesurés à travers des traditions spirituelles plus sophistiquées qui ont passé l'épreuve des siècles. Les premiers produisent ce que j'appelle ici le « **spiritualisme** », et les seconds donnent naissance à ce que j'appelle la « **spiritualité** ». Le spiritualisme conduit à un humanisme superficiel et égoïste. La spiritualité conduit à une véritable humanité d'altruisme. Nous développerons ce sujet en temps voulu ci-dessous.

Les postulats moralistes et éthiciens²⁰ existent dans toutes les grandes traditions confessionnelles, philosophiques et politiques. Dans son solide « **paradigme de tutelle** » qui théorise une future « **civilisation de l'ethos** » d'un point de vue islamique, Taha Abderrahmane dit que l'avenir de l'humanité sera soit éthique, soit ne sera pas. Il y a longtemps que la raison a été usurpée au profit de quelques-uns, et l'essence humaine doit maintenant revendiquer non seulement sa rationalité raisonnable (*al-'aqlâniyya al-ma'qula*) mais surtout son éthique (*al-akhlâqiyya*) et son humanité éthique (*al-insâniyya al-akhlâqiyya*). Il dit que « *l'identité humaine est essentiellement de nature éthique* ». Le « **projet inachevé** » de la modernité, comme l'appelle **Jürgen Habermas**²¹, a volé l'éthique dans le réservoir des différentes traditions religieuses et philosophies. La modernité n'a jusqu'ici majoritairement renforcé que le capitalisme et ses patrons qui se

²⁰ Comme cela sera expliqué plus loin dans cet essai, la morale est utilisée ici pour désigner la conscience interne, individualiste et privée, tandis que l'éthique, utilisée à la fois au singulier et au pluriel, pour désigner la conscience externe, communautaire et publique. Alors que la morale est fondamentalement religieuse, basée sur la foi, l'éthique peut également découler d'autres facteurs externes ou d'accords communautaires pour atteindre un bien public. Alors que la moralité a un impact fondamental, mais pas total, sur l'éthique, l'éthique ne peut influencer que partiellement la moralité. Les lois internes sont plus fortes que les lois externes. Les lois morales internes sont choisies librement et profondément ressenties, tandis que les lois externes peuvent être imposées par la force ou la police, et peuvent être appliquées par coercition et non par persuasion. La morale est la foi de la vie, choisie et vécue librement, et l'éthique est comme la démocratie, choisie en raison d'une nécessité d'éviter les désaccords qui pourraient conduire à la violence et à la guerre. En arabe, la morale, souvent traduite en arabe par *damīr* (conscience), peut être traduite par *akhlâq jawwâniyya* (éthique interne) et l'éthique par *akhlâq barrâniyya* (éthique externe). Plus d'informations sur cette distinction sont présentées à la fin de cet essai.

²¹ Jürgen Habermas, « Modernity : An Unfinished Project », dans *Habermas and the Unfinished Project of Modernity : Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, Marissio Passerin D'Entrèves and Seyla Benhabib (éd.), Cambridge, MIT Press, 1997, pp. 38-48.

sont dotés de hautes technologies et d'évolutions sans précédent des moyens de consommation et de destruction. Néanmoins, l'autre histoire brillante de la modernité est ses discours normatifs sur les droits de l'Homme, l'égalité de tous devant la loi, la responsabilité et la démocratie constitutionnelle. Ces idéaux ont uni les êtres humains du monde entier dans leurs aspirations, qui restent des aspirations différentes puisque l'humanité est intrinsèquement plurielle. L'islam et ses adhérents musulmans se retrouvent empêtrés dans ces transformations et défis mondiaux ; ils ne sont ni seuls, ni exceptionnels pour y faire face. Cela dit, toute proposition théorique sur la façon de penser l'islam au XXI^e siècle, et aussi au III^e millénaire en général, doit tenir compte de ces changements et défis mondiaux. La modernité a profondément touché les traditions religieuses et leurs adhérents, et ils essaient de l'accepter également en se nourrissant des enseignements fondamentaux de leur religion. La modernité a changé l'esprit des êtres humains, et seule leur spiritualité peut répondre avec un poids égal ou - idéalement - supérieur pour y faire face avec succès, et sans traumatismes et antagonismes en suspens.

Cet essai offre une perspective islamique à l'étape actuelle de la pensée humaine et à ses différentes manifestations, forces et limites. L'argument ici est que l'islam n'est pas le seul à rencontrer les défis modernes, ni donc seul à pouvoir leur trouver des solutions. Il y a maintenant une civilisation humaine qui partage tout ce que certains individus ou communautés produisent ou inventent. La haute technologie et le monde numérique ont uni le monde comme jamais auparavant – mais ne l'ont pas unifié. La boussole morale de l'islam peut jouer un rôle important en contribuant à surmonter certains malentendus majeurs sur ce que les êtres humains peuvent faire pour le monde, les sociétés et les individus. Une telle affirmation nécessite une explication de ce que signifie cet appel moral, que cet essai tente d'esquisser en révisant certains concepts majeurs, comme la foi et la religion, la morale et l'éthique, la charia et la loi, le spiritualisme et la spiritualité, l'idéalisme et le réalisme. Cet essai met sur la table de discussion mondiale l'affirmation selon laquelle les êtres humains ont besoin d'un idéalisme moraliste que leurs esprits critiques peuvent matérialiser de manière réaliste si une profonde « autocritique spirituelle » est pratiquée non seulement en privé mais surtout en public. Les traditions religieuses classiques en tant que conteurs d'énergies morales et éthiques auront toujours un rôle majeur à jouer dans les affaires mondiales dirigées par l'utilitarisme et le réalisme seuls. L'islam politique tel qu'il est connu aujourd'hui n'est rien comparé aux énergies qu'offre la compréhension philosophique islamique du monde et des êtres humains.

L'avenir de la foi

Penser à l'avenir d'une foi nécessite une profonde compréhension de la philosophie de la religion d'une telle tradition religieuse. Autrement dit, cela nécessite une révision non seulement de ce que la foi enseigne à faire, mais surtout de la façon dont elle enseigne à être. La foi vise principalement à apprendre au croyant à se situer dans l'histoire humaine, et dans l'existence en général, en posant les questions les plus fondamentales : pourquoi suis-je ici, dans cette période de temps et dans cet espace particulier ? De cette question existentielle découle la question de savoir comment activer ce mode de vie dans ce temps et cet espace particuliers. La foi exige de penser une manière d'être équilibrée qui exige de la discipline, que certains enseignements et rituels fournissent. Le Coran est plein de versets rappelant au lecteur/croyant ces deux tâches principales : penser et agir en conséquence, afin de ne pas perdre sa disposition naturelle (*fitra*) qui est partagée par l'humanité dans son ensemble. L'ouvrage intitulé ***The Reconstruction of Religious Thought in Islam (1930)*** de **Muhammad Iqbal** a tenté de manière concise en sept conférences de faire revivre cet esprit dans l'islam des temps modernes, à travers ce qu'il appelle « *le soufisme supérieur* », « *la religion supérieure* » et « *l'expérience supérieure* » de la foi²². La quête d'Iqbal pour un renouveau religieux est inspirée, entre autres, par la quête d'**al-Ghazâlî** (mort en 1111) dans son ouvrage à jamais influent du XII^e siècle, ***Le renouveau des sciences religieuses***. Je reviendrai sur ce point plus tard dans cet essai.

Puisque la pensée est un processus de devenir pour ses croyants, comme Iqbal l'a également soutenu il y a un siècle et comme l'ont fait d'anciens maîtres spirituels musulmans qui l'ont influencé, la foi nécessite un cadre d'analyse, pour lequel je propose cet axe triadique « *monde-société-individu* ». Ce cadre global peut nous amener à saisir les aspects dynamiques de la foi selon trois autres lentilles d'examen, à savoir le temps, l'espace et le paysage mental ou la discipline à partir duquel nous regardons la foi. Cela rend la tâche de la définir intimidante, puisque nous vivons dans un temps et un espace définis, et avons une perspective mentale particulière, alors que la foi apparaît éternelle, superdynamique, transtemporelle, atemporelle, anhistorique, multilinguistique, etc. C'est pourquoi tout ce que nous affirmons sur une foi particulière reste relatif, limité au temps, à l'espace, et à nos intérêts intellectuels ou politiques particuliers. Il s'ensuit que tout ce que nous disons de la foi ne peut saisir l'idée de Dieu dont elle parle ; ce Dieu, lui aussi, demeure au-delà du temps et de l'espace, et au-delà de notre prise cognitive. C'est précisément pour cette raison que la foi est une valeur

²² Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, éd. M. Saeed Sheikh, intro. Javad Majeed, California-Lahore, Stanford University Press-Iqbal Academy Pakistan, 2012, pp. 105, 143, 147.

dont on ne peut que parler et qu'on ne peut jamais pleinement saisir, comme les valeurs d'amour, de justice, de miséricorde et de beauté. C'est pourquoi les religions construisent des traditions, et les traditions sont plurielles et dynamiques, même lorsqu'elles semblent appartenir au passé. Et si une tradition est résumée dans un livre comme la Bible ou le Coran, elle reste insaisissable, puisque ces livres ont marqué les temps, les espaces et les esprits au cours des siècles. Le Coran par implication n'est donc pas Dieu/Allah, ni l'Islam. Le Coran parle au nom de Dieu, il est la Parole de Dieu pour les musulmans, et l'islam est la religion de Dieu dans ce sens global, dynamique et perpétuel de la foi. Ce sont tous deux des voies vers Dieu, la Réalité Ultime, ou le Réel (*al-haqq*), l'Unique (*al-ahad*).

La foi aura plus d'importance que jamais dans les sociétés humaines futures, mais ce ne sera pas une foi orthodoxe. Elle ne devra pas l'être pour une raison majeure car elle pourra alors devenir une source d'être moraliste et critique et de renouveau éthique. Les êtres humains ont de toute façon toujours adhéré à la religion pour cette raison : pour trouver un sens à la vie, mais les temps actuels et futurs rendront ce besoin de plus en plus fondamental dans les vies humaines pour les raisons évoquées ci-dessus : la liberté humaine est maintenant profondément attaquée, et il faut la récupérer. Ni Dieu seul ni la raison seule ne peuvent le réclamer. Seuls les êtres humains spirituels et raisonnablement rationnels le peuvent. **Khaled Abu El Fadl** appelle à un « *consensus universel qui se chevauche* » pour combattre les atrocités mondiales contre la justice sociale. Il emprunte le terme à son compatriote **John Rawls**²³.

Foi et religion

La foi est comme l'amour ; nous pouvons la sentir, l'exprimer, en voir une partie, mais nous ne pourrions jamais comprendre pleinement ses profondeurs intérieures, comme le dirait **Wilfred Cantwell Smith** (mort en 2000), le célèbre spécialiste canadien des religions et de l'islam dans son classique *The Meaning and End of Religion* (1962)²⁴. L'islam aussi est une foi, une histoire d'amour pour ses croyants ; ils le vivent, le sentent, l'expriment, mais ils savent que, quoi qu'ils en disent, cela reste encore loin d'eux, comme l'idée même de Dieu/Allah. Il est Omniprésent, partout, mais nulle part aussi. Il n'est pas étonnant que les érudits musulmans classiques n'aient jamais accepté d'écrire à l'unanimité un livre complet

²³ Khaled Abu El Fadl, *Reasoning with God : Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, New York-Londres, Rowman and Littlefield, 2014, p. 395.

²⁴ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, The New American Library of World Literature, 1964.

de la charia où les musulmans peuvent trouver leurs réponses et leur réconfort. C'est pour cette raison que la charia reste un chemin vers Lui, une interprétation du chemin vers la Source, la Première et l'Éternelle. Les soufis, mystiques musulmans, ont développé tellement de manières d'appréhender et d'approcher cet Amour éternel. Le maître littéraire allemand Goethe l'a bien exprimé, pour montrer que la recherche de l'Être Éternel n'est pas seulement une question islamique ou orientale ; elle concerne aussi l'Occident ; l'humanité tout entière. C'est ce qu'il a exprimé dans son *West-East Divan* (1819), dont les premières pages expriment ce qui suit :

*« À Dieu appartient l'Orient,
À Dieu appartient l'Occident !
Les terres du Nord et du Sud,
Reposent tranquillement entre Ses mains²⁵ ! »*

La foi, cependant, est l'aspect le plus intime d'une religion. Cette dernière est un système développé et sophistiqué qui tente de rassembler les principaux piliers d'une foi sous une forme organisée. Si le Prophète ou le Messager d'une tradition religieuse ne vit pas longtemps pour établir une communauté organisée, et pour canoniser certains rituels et formes et relations publiques, alors ses disciples le font afin de maintenir la foi et la fidélité à celle-ci. Il n'y a pas de tradition de foi qui nous soit parvenue aujourd'hui qui ne se soit transformée en une religion organisée, avec des érudits religieux, des hiérarchies d'érudits et des guides spirituels comme ses défenseurs fondamentaux, en plus des politiciens et des êtres humains ordinaires qui l'adoptent et la défendent également. La foi ne peut donc se soutenir sans un appareil, un cadre organisé. Cela fonctionne ainsi pour n'importe quelle autre idée, ou idéologie ; aucune idée ou idéologie ne peut se maintenir et vivre si elle ne s'organise pas à travers un réseau d'individus, de savants, de politiciens, de pédagogues et d'institutions. La foi, comme tout ce que les êtres humains font et défendent dans la vie, est une force ordinaire – extraordinaire – qui fait bouger les peuples et les histoires. C'est pourquoi les empires, les royaumes et les républiques à travers l'histoire ont été attentifs à son pouvoir et ont trouvé des moyens de l'embrasser, ou du moins de le respecter autant que possible, pour sauver leurs trônes et leurs positions, de peur qu'il ne soit abusé et utilisé contre leur. C'est pour cette raison que la foi est un droit inviolable dans les discours sur les droits de l'Homme. C'est une réserve de pouvoirs humains incompréhensibles et immenses. C'est le réservoir de la

²⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *West-East Divan [1819]: The Poems, with "Notes and Essays": Goethe's Intercultural Dialogues*, trad., intro., comm. Martin Bidney, "Notes and Essays" trad. Martin Bidney et Peter Anton von Arnim, Albany, State University of New York Press, 2010, p.5

libération et de la dignité humaines, qui sont les valeurs les plus sacrées pour tout être humain. C'est pourquoi les gens croient aussi et maintiennent la foi ; c'est leur vie ; c'est la vie. La foi leur donne des conseils dans la vie ; elle les situe dans l'histoire humaine ; elle leur dit qu'ils comptent, qu'ils ont de la dignité et qu'ils peuvent réaliser de grandes choses dans leur courte vie, ce qui peut marquer l'histoire humaine et la vie en général. L'islam en tant que foi abrahamique la plus rationnelle et la plus universelle dans sa vision de l'univers, de la diversité humaine et de la liberté et de l'égalité innées humaines exprime les significations de la foi de différentes manières, dont les plus frappantes sont la liberté de croyance, les bonnes actions qui profitent aux autres et la responsabilité morale.

Le passé, le présent et l'avenir d'une religion mondiale comme l'islam ne peuvent être mieux appréhendés que dans une perspective triadique, que j'ai développée et utilisée ailleurs : le monde, la société et l'individu²⁶. Être dans l'univers exige de croire ou de ne pas croire en une idée ou une foi, afin que l'être humain sente sa place dans le monde et dans l'existence. Être en société nécessite de bonnes actions pour se sentir partie prenante d'une telle société. Et être un individu autonome signifie que l'on détient une boussole morale qui rend l'auto-assuré et équilibré dans son comportement intérieur et extérieur. L'immoralité signifie un sentiment intérieur de disharmonie entre ce que l'on fait et ce que l'on ressent au fond de son cœur, quelle que soit l'utilité du résultat d'un acte.

Autrement dit, l'islam parle de l'univers, de la nature, de la terre, des êtres animés et inanimés ; ils font tous partie de la vie plus large que le croyant doit méditer, apprécier et prendre soin de bien. C'est le sens du califat spirituel (vice-gouvernance) des êtres humains sur terre. L'islam parle aussi de la famille, de la communauté, de la société et de l'humanité en général. Leur diversité est intrinsèque à ce monde, et c'est un autre signe à méditer, à reconnaître et à respecter. Il parle finalement du soi, de l'ego et de l'individu. Il parle des niveaux les plus généreux et les plus humbles que les êtres humains peuvent atteindre grâce à de bonnes actions ; les bonnes actions sont la mesure de la vraie foi ; la foi sans bonnes actions est inutile, vaine et finalement inexistante ; ce n'est pas la foi qui n'est pas basée sur de bons actes dans la société et dans le monde ; cela pourrait être de l'égoïsme, de l'emphase et de l'arrogance et non une foi authentique. Les rituels apprivoisent l'arrogance humaine et l'appétit de souveraineté sur les autres êtres humains. Les rituels sont des exercices qui entretiennent l'ego. Les rituels conduisent à la piété et à ses différents niveaux que le « *soufisme supérieur* » – pour reprendre le terme d'Iqbal – a excellé à pratiquer et à décrire.

²⁶ Voir Mohammed Hashas, *The Idea of European Islam : Religion, Ethics, Politics, and Perpetual Modernity*, Londres-New York, Routledge, 2019.

Si un seul de ces trois axes est centralisé au détriment de l'autre, alors seule une vision partielle de la vision du monde islamique est engendrée. La modération (*wasatiyya*) dont parle le Coran vise à équilibrer la vision de ces trois axes afin que les êtres humains en tant que croyants individuels ressentent une harmonie entre ce qu'ils croient et ce qu'ils font, au moins au minimum sinon au maximum, selon le niveau de leur foi.

De plus, c'est l'exhaustivité décrite ci-dessus qui a fait de l'islam une religion universelle, adaptable à différents contextes, temps et espaces, au cours des quinze derniers siècles, et le fera, semble-t-il, aussi pour les siècles à venir. C'est cette trilogie aussi qui en a fait une tradition vivante – une « *tradition discursive* » selon **Talal Asad**, ou un « *islam vécu* » selon **Kevin Reinhart** – en constantes métamorphoses, même lorsque ces métamorphoses apparaissent lentes ou décadentes, par rapport à d'autres traditions dans certains moments historiques. Ce que **Tareq Oubrou** appelle « *géothéologie* », c'est exactement la façon dont l'islam a déjà été vécu, dans des espaces et des époques différents²⁷.

Il existe de nombreux points de vue pour une même tradition religieuse. Pour prendre le cas de l'Islam, qui nous intéresse ici, il en existe au moins six principaux, chacun d'eux pouvant être divisé en bien d'autres sous-points de vue :

l'Islam populaire,
l'Islam soufi,
l'Islam intellectuel (ou Islam théologico-philosophique),
l'Islam politique,
l'Islam d'État
et l'Islam orientaliste ou « biaisé » (la longueur de cet article ne permet pas d'entrer dans les détails de chacun ici).

Chacun d'eux a construit une tradition séculaire d'interprétation, de vie et de perception de l'islam. Chacun d'eux a construit des arguments légitimes sur la façon dont il interprète la foi. Alors que je m'intéresse à l'islam vécu, je m'intéresse surtout aux questions théoriques d'abord, philosophiques et théologiques. Je m'intéresse aux raisons qui poussent les êtres humains à avoir besoin de la foi, comment ils l'interprètent, et aussi ce que la foi leur procure et comment elle les influence. Les questions politiques sont ici secondaires dans le sens où elles sont le résultat d'enjeux théoriques plus vastes.

²⁷ Hashas, *The Idea of European Islam*, pp. 117-139.

Une charia « épaisse » et « mince »

Cette élasticité et cette flexibilité dans l'islam sont basées sur ce que je considère comme deux messages majeurs de la foi islamique : la moralité et l'éthique au sens large, et la justice sociale ; le premier vise l'individu et le second vise la société. Ce sont ces messages qui la rendent anhistorique et intemporelle, donc cosmopolite et universaliste. Il n'est pas étonnant que ces deux messages ou thèmes se retrouvent dans tous les textes islamiques classiques ou modernes influents. L'éthique touche les êtres humains et les sociétés, tout comme le besoin de justice sociale. Mais la façon dont les érudits et les penseurs musulmans les ont interprétés a différencié et a exprimé une plus grande diversité de ce que signifie être musulman et musulman. Le fait qu'il n'y ait pas une seule autorité qui parle au nom de l'islam (« *il n'y a pas de pape musulman* ») a fait de cette diversité une bénédiction dans le passé, et elle est apparemment devenue une source de tensions à l'époque moderne des rivalités entre États-nations.

La charia en tant que voie de Dieu/Allah a été, pendant plus d'un millénaire, diversifiée et plurielle, même si certaines interprétations sont devenues courantes. Il est erroné d'assimiler les débats actuels sur la charia aux débats prémodernes sur cette dernière. La charia actuelle est souvent rigide, nationalisée et territorialisée, et se concentre principalement sur les questions privées de mariage et de divorce. Il n'est pas surprenant que les médias de l'Est et de l'Ouest assimilent désormais la charia à la seule loi – ce qui est une réduction fallacieuse. La « **charia classique** » – pour l'appeler ainsi – est l'interprétation humaine du Coran et de la Tradition Prophétique ; la charia en ce sens est multiple, dynamique et contextualiste. La charia classique est complète et couvre les affaires, les relations publiques, le droit international et la diplomatie, pour ne citer que ces domaines. Il s'agit, ou plutôt, il s'agissait d'un cadre juridique avancé qui exprimait une vision du monde islamique. La « **charia moderne** » – au contraire – est une déformation de cette vision du monde éthique et classique. Elle est hybride et a été fusionnée dans des systèmes juridiques nationaux modernes d'États-nations indépendants qui monopolisent une bonne partie des institutions religieuses musulmanes dans les sociétés à majorité musulmane²⁸. Les États où les

²⁸ Les termes « moderne » et « classique » sont ici descriptifs et n'ont aucune connotation positive ou négative, bien que dans l'usage courant, on puisse louer les réalisations modernes en matière de droits de l'Homme et dire que le « moderne » est plus avancé que le monde « classique » et prémoderne. Ce n'est pas facile à résoudre ici. Le passé était également plein d'enseignements moraux et avait ses mérites qui, dans certains domaines, sont supérieurs en réalisations aux temps modernes. La « famille », la « solidarité » et « l'hospitalité » sont des vertus « classiques » majeures qui sont démolies dans certains contextes modernes en raison d'un intérêt personnel excessif, d'un consumérisme irrationnel et de la peur du voisin et de l'Autre. Il n'y a pas de nostalgie du passé ici ; le passé influence encore notre comportement moderne à bien des égards, malgré son éloignement. Et le présent n'est pas entièrement mauvais comme certains pourraient le prétendre. L'histoire humaine n'a jamais été parfaite et ne le sera pas. Ce que l'on recherche quand on invoque le passé ou le futur, c'est de corriger ce qui n'est pas bon dans le présent.

musulmans sont une minorité essaient également de monopoliser ce récit et ces cadres de la charia. Cela se heurte souvent à une résistance autant dans des contextes majoritaires que minoritaires pour les musulmans. Cela ne signifie pas que les établissements religieux classiques, qui ont gagné le respect au fil des siècles, « *désislamisent* » l'État-nation moderne et ses réalisations importantes. Au contraire, la rivalité sur le monopole du discours religieux a à voir avec des problèmes socioculturels et éthiques plus complexes que ni l'État seul ni les institutions religieuses – dans toutes les confessions – ne peuvent résoudre seuls. Comme certains chercheurs l'ont déjà fait, empruntant les termes de « *mince/épais* » à **Bernard Williams** (mort en 2003), on peut parler ici de charia « *épaisse* » et « *mince* »²⁹, ou de charia « *solide* » et « *liquide* » : la première est globale et couvre tous les domaines de la vie, elle est basée non seulement sur la différenciation *halal/haram* mais aussi sur les catégories juridiques permises, recommandées et abhorrées, comme des actes classifiés de « *charia classique* ». La « *charia mince* » est limitée dans sa portée et son influence au domaine privé comme le mariage, le divorce et la garde des enfants. Elle centralise davantage les aspects éthiques et esthétiques au lieu de leurs seuls aspects juridiques ; c'est la « *charia moderne* », et ce vers quoi elle se dirige. Les féministes musulmanes – y compris les universitaires masculins – se déplacent dans cette orbite de la morale de la charia et de sa justice ontologique (c'est-à-dire que toutes les femmes sont créées égales aux hommes) pour parler de lois égalitaires pour les femmes musulmanes des temps modernes. Malgré leurs parcours et leurs engagements divers, ceux-ci, parmi beaucoup d'autres, ont donné un nouveau pouvoir à la voix féminine et à l'érudition féminine dans la pensée islamique : des noms antérieurs comme **Huda al-Sha'rawi**, **Zaynab al-Ghazali** et **Aisha Abderrahmane** (connue sous le nom de **Bint al-Shati'**), aux contemporains comme **Fatema Mernissi**, **Amina Wadud**, **Asma Barlas** et **Ziba Mir-Hosseini**. Les défenseurs de l'imamat féminin en Europe occidentale et en Amérique du Nord, comme je le note plus loin, se sont inspirés de ces personnalités modernes.

Cette distinction entre la charia classique et moderne n'est pas si claire et définie dans le temps ou dans l'espace ; les deux s'entremêlent, puisque le débat sur la façon de s'adapter aux défis modernes est toujours vivant dans la pensée juridique et morale islamique contemporaine depuis les deux derniers siècles. Cela ne signifie pas non plus qu'à l'avenir il n'y aura qu'une seule de ces charias

²⁹ Voir Jan-Erik Lane et Hamadi Redissi, *Religion and Politics : Islam and Muslim Civilization*, Surrey-Burlington, Ashgate, 2009, pp. 277-283. Abdolkarim Soroush distingue également entre la réalité mince et épaisse, la première est de ce monde, et la seconde est d'un autre monde, et inclut la métaphysique ; il parle aussi de pluralisme positif et négatif, d'essentiels et d'accidents de la religion, de religiosité minimaliste et maximaliste ; voir A. Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience, The Expansion of Prophetic Experience : Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, trad. Nilou Mobasser, éd. Forough Jahanbakhsh, Leyde, Brill, 2009.

qui survivra et que l'autre passera à l'histoire ; les traditions religieuses survivent de différentes manières, et même lorsque la pensée juridique de la charia est « réformée », certains aspects classiques mineurs subsisteront toujours, car ils rappellent le passé, la tradition et rappellent les classiques et les racines. Regardez l'Église catholique, par exemple, qui se modernise depuis 150 ans, mais qui porte encore des traces des temps prémodernes, de son passé profond dans certaines de ses vues « juridiques » ou « dogmatiques » (dogme = credo). La même chose s'applique à la tradition juive, ou à toute autre tradition mondiale globale qui s'est réformée, mais qui a également conservé des aspects du passé, même un tout petit aspect du passé. Sans le passé, la tradition ne peut pas être une tradition. Sans mémoire, il n'y a pas de présent. Et ceci s'applique à toutes les sciences sociales aussi bien qu'exactes. Ils sont tous bâtis sur le passé. L'État-nation moderne et ses appareils s'appuient également sur le passé, sur son passé glorieux, qu'il a réformé et adapté aux nouveaux défis et aux réalisations humaines. La tradition islamique n'y fait pas exception.

Cette transformation de la charia d'une référence épaisse à une référence mince n'a pas été fluide et continue d'évoluer. Aucune tradition qui a prospéré et gouverné les affaires humaines pendant un millénaire ne peut se transformer en douceur en une référence mineure, sans défis, difficultés, résistances, mais aussi sans radicalisations. Le renouveau de la pensée islamique dans tous les secteurs depuis les années 1800 jusqu'à aujourd'hui n'a pas suivi un cours naturel. Divers facteurs et parties prenantes internes et externes sont intervenus dans le processus et ont fait du travail vers un modèle raffiné de la charia une mission presque impossible à l'époque moderne. La *salafiyya* revivaliste progressiste de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, dirigée par des érudits religieux influents comme **Muhammad Abduh, Jamal al-Din al-Qasimi, Muhammad al-Tahir Bin Achour, Abdelhamid Ben Badis, Allal al-Fassi**, parmi beaucoup d'autres, n'a pas vécu longtemps, principalement en raison de la situation politique du colonialisme et de la montée de la laïcité autoritaire et du militarisme, en particulier au Moyen-Orient où ce mouvement revivaliste est apparu pour la première fois, c'est-à-dire en Égypte et en Grande Syrie, puis au Maghreb. Des mouvements similaires à ce revivalisme sont apparus un peu avant ou pendant cette même période dans le reste du monde dit musulman. Au lieu de cela, la montée de l'islam politique avec ses diverses branches, du courant dominant modéré aux minuscules branches radicales qui détruisent les terres et les peuples, est devenue jusqu'à présent le destin du revivalisme progressiste. Cela s'est également accompagné de la montée de *salafiyya* régressive de différents types. Cependant, cette situation difficile ne peut pas durer éternellement ; ce mouvement s'écoulera, tôt ou tard. Le bon côté de la tradition resurgira, et il y a beaucoup d'érudits et d'institutions qui y travaillent, bien qu'avec d'immenses difficultés.

L'islam progressiste ou critique fait partie de ce processus de polissage, mais il ne peut pas y arriver seul ; il devrait travailler en étroite collaboration avec les érudits et institutions traditionnels conservateurs-modérés qui ont une légitimité historique sur l'interprétation de la tradition, en plus du contact direct avec les croyants à travers les mosquées, les sermons et les publications. Les réformes ne peuvent sortir que de ces institutions classiques orthodoxes, comme al-Azhar au Caire, ou ses équivalents de plus petite taille mais d'importance internationale, comme al-Qarawiyyin à Fès, al-Zaytuna à Tunis, la Grande Mosquée des Omeyyades de Damas, entre autres institutions similaires dans le monde. Les historiens des idées et les historiens des religions peuvent nous dire que les idées radicalement nouvelles ont souvent, sinon toujours, d'abord du mal à pénétrer les sociétés et les sphères intellectuelles ou religieuses. L'Europe occidentale, qui se modernise depuis au moins cinq siècles, abrite encore des idées prémodernes dans bon nombre de ses cercles intellectuels et religieux. Changer les mentalités prend des siècles. Ce n'est pas parce que c'est la seule responsabilité de la religion, mais parce que cela est lié à d'autres facteurs qui s'entremêlent avec la religion, c'est-à-dire le politique, le nationalisme, l'origine ethnique, le pouvoir, l'autorité, ainsi que l'intérêt économique et le prestige social. Aucune autorité établie dans quelque domaine que ce soit ne souhaite la céder facilement à de nouvelles autorités concurrentes. Si les érudits religieux semblent être les premiers responsables soit du conservatisme soit du réformisme, ce sont cependant d'autres acteurs qui bloquent ou encouragent le changement, selon les bénéfices que ce changement peut leur apporter. C'est un point très important à retenir et à souligner. Pensez aux érudits religieux musulmans des temps modernes et contemporains : même lorsque quelques-uns d'entre eux tentent d'être réformistes et progressistes, sont-ils autorisés par leurs pairs, ou par d'autres institutions ou mouvements religieux concurrents, ou, plus important encore maintenant, par les États « *religieux laïcs*³⁰ » qui monopolisent l'autorité et le discours religieux dans la plupart des sociétés à majorité musulmane à être véritablement réformistes ? L'intervention internationale et l'islamophobie contribuent également à rendre difficile un changement en douceur, car une culture de défense se développe pour protéger non seulement la foi et la religion en jeu, mais la culture, le peuple et les sociétés où les musulmans sont des citoyens et des êtres humains.

Ailleurs, j'ai parlé de quatre autorités qui bloquent le changement : deux sont internes et deux sont externes³¹. Les pouvoirs internes sont représentés par des

³⁰ Le terme fut utilisé pour la première fois par Asef Bayat, *Life as Politics : How Ordinary People Change the Middle East*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.

³¹ Voir Mohammed Hashas, « The Arab Possible State : from al-Tahtawi to al-Jabri », dans *Islam, State, and Modernity : Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, éd. Zaid Eyadat, Francesca Corrao et Mohammed Hashas, New York, Palgrave, 2018, pp. 271-302.

appareils d'État qui monopolisent le discours religieux, à côté des autorités religieuses régressives ou stagnantes elles-mêmes. Quant aux pouvoirs de blocage externes, ce sont les hégémonies coloniales et postcoloniales ainsi que les études biaisées sur l'orientalisme qui ont développé une image négative des sociétés musulmanes, de leurs cultures et de leurs traditions religieuses. Beaucoup d'entre eux nourrissent des sentiments de droite et islamophobes envers les musulmans du monde entier, et renforcent le récit selon lequel l'Islam est anti-occidental et anti-démocratique, un récit qui n'est pas seulement proche des djihadistes radicaux et des salafistes, mais qui a aussi influencé leur vision de la modernité et de l'histoire islamique. La double critique est alors la solution pour marcher sur une voie saine et raisonnable de clarté intellectuelle et de reconnaissance de la diversité et des traditions religieuses. La liberté est la valeur primordiale qui doit être sauvegardée par toute autorité qui gouverne, et cette liberté exige que le ou les gouvernants autorisent la différence et la protègent par le biais d'institutions libres et équitables dans un système démocratique.

Depuis le 11 septembre 2001, les événements terroristes aux États-Unis, certains récits politiques ont émergé pour souligner le rôle des imams de mosquée et la nécessité de les former pour résoudre les problèmes et les malentendus actuels. C'est certainement une étape très nécessaire puisque les imams des mosquées sont les plus proches de la communauté des croyants et des non-croyants, et sont les plus capables de canaliser à travers un message renouvelé d'adaptation et de coexistence authentique entre toutes les croyances religieuses et les différences intra-religieuses. Les imams ne peuvent pas résoudre les problèmes politiques et géostratégiques qui contribuent à la situation difficile. Leur rôle est très important mais ils ne peuvent pas le faire seuls. Le récit des femmes imams ne fait pas exception ici ; s'il s'agit d'une étape importante dans la diversification de l'autorité religieuse islamique, à travers l'autonomisation des voix féminines, c'est un domaine plein de défis, et il doit être traité au cas par cas, ou selon les contextes, qu'il soit musulman en contexte majoritaire ou minoritaire, comme l'est le contexte occidental. J'ai écrit là-dessus ailleurs³².

³² Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter, Niels V.Vinding (éd.), *Imams in Western Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018 ; Mohammed Hashas, « On Female Imamship in Europe », titre préliminaire, article prévu pour 2023.

Morale et éthique

La moralité semble être la cible principale de toute foi et religion – la seconde étant le corpus étendu et les interprétations formées au fil des années et des siècles de la première. La moralité cible les niveaux les plus profonds de la psyché humaine pour les transformer en êtres humains moraux, c'est-à-dire bons. Chaque vision morale du monde a des moyens d'enseigner aux individus comment atteindre ces niveaux de bonté et de vertu, des rituels de base aux lois relatives à certaines parties de la vie ou à tous ses aspects. Lorsque ces enseignements touchent les relations humaines, et pas seulement l'individu, ils passent d'enseignements moraux à des enseignements éthiques, puisqu'ils visent de plus en plus large. Dans l'histoire, et chaque fois que les circonstances le permettent, ces enseignements moraux qui trouvent une place dans le public créent une politique et l'élargissent pour devenir locale, régionale ou impériale. Le christianisme et l'islam sont des exemples de ces traditions religieuses qui naviguent facilement entre le privé et le public lorsque les circonstances le permettent. Il existe de nombreuses interprétations internes au sein de ces traditions religieuses et des limites ou des domaines illimités de leurs enseignements moraux et éthiques. Détails mis à part, maintenant avec la modernité et le concept d'État-nation, les ambitions impériales des religions ont été apprivoisées avec la soi-disant « **laïcité** », c'est-à-dire la séparation des pouvoirs religieux et politiques et la création d'un « **État neutre** » qui gouverne sur la volonté du peuple, et non sur la volonté d'une divinité ou d'une seule idéologie. Avec les développements scientifiques et les droits de l'Homme, la « **sécularisation** » des sociétés au sens large s'est encore accrue. Bien sûr, il n'y a pas un seul État qui soit totalement neutre, ni une seule société qui soit entièrement une seule chose, une seule identité, ou une seule foi, ou un bloc d'une idée ; il y a une diversité cachée même dans les régimes les plus autoritaires et les plus oppressifs. De plus, la sécularisation ne signifie pas nécessairement la mort ou la religion ou les traditions religieuses. Cela signifie plutôt leur réinterprétation pour s'adapter aux nouveaux besoins humains et à leurs besoins intellectuels et spirituels. Leur degré de fidélité aux traditions passées qu'ils représentent est au-delà de la question ici, et n'a pas non plus d'importance. Les êtres humains ont toujours vécu avec des interprétations. Leurs traditions morales sont elles-mêmes des interprétations. Les êtres humains sont intrinsèquement des êtres herméneutiques.

Le point ici est que si la moralité est fondamentale pour susciter le changement chez l'individu, c'est l'éthique qui transmet ce besoin à la sphère publique. Le public ne signifie pas nécessairement le politique ; cela signifie la sphère partagée qui peut abriter des traditions religieuses et des philosophies différentes,

mais aussi opposées, et leurs possibles interprétations idéologiques. Le public est l'espace où les identités réelles doivent s'exprimer pleinement sans peur, et où les choix moraux sont testés et mesurés, en référence au contrat social tel que stipulé dans la constitution de l'entité politique où l'on pense et agit. La morale sans impact dans la sphère publique est égoïste, individualiste et non humaniste au sens large du terme ; elle a encore sa valeur, mais c'est une valeur limitée ; elle n'a pas de maître extérieur mais elle n'a pas de maîtrise sur son destin ni sur le destin de la communauté plus large et de l'humanité non plus. La morale individualiste peut à peine sauver son détenteur qui vit au sein d'une communauté, d'une société et d'un village global. C'est de la morale négative. Son contraire est la morale positive³³. La morale positive est altruiste ; elle est partagée avec l'autre ; elle est publique et appliquée. Lorsque la morale passe du privé au public, elle devient éthique, et c'est la distinction que je construis ici. La morale devient éthique lorsqu'elle s'intéresse aux problèmes publics, lorsqu'elle passe de la négativité à la positivité, ou de la neutralité ou de l'inaction à l'action. Pour faire référence à la tradition religieuse qui a influencé le **Mahatma Gandhi** et son engagement public et politique, il dit ce qui suit dans les dernières phrases de son autobiographie intitulée *The Story of My Experiments with Truth* (1927) :

« Ma dévotion à la vérité m'a entraîné dans le domaine de la politique ; et je puis dire sans la moindre hésitation, et pourtant en toute humilité, que ceux qui disent que la religion n'a rien à voir avec la politique ne savent pas ce que signifie la religion³⁴. »

Cet argument n'est pas différent de l'engagement politique d'Iqbal, fondé sur sa tradition religieuse en tant que religion d'usage public, ou d'autres chefs religieux du monde islamique qui se sont dotés, ainsi que leurs semblables, d'enseignements de la théologie de la libération pour combattre le colonialisme, comme l'a fait l'émir **Abdelkader** en Algérie, **Muhammad Abduh** en Égypte, et **Allal al-Fassi** au Maroc, pour n'en citer que quelques-uns.

³³ La distinction positive et négative est ici empruntée au célèbre essai d'Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty », dans *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

³⁴ Mahatma Gandhi, *The Story of My Experiments with Truth*, trad. Mahadev Desai, Ahmedabad, Navajivan Publishing, n.d.

Spiritualisme et spiritualité

Il est important de remettre en question les traditions religieuses, leurs croyances ainsi que leurs rituels et leurs manifestations juridiques, de dévoiler leur pertinence à chaque époque et de changer certaines d'entre elles qui semblent dépassées pour les temps nouveaux et les besoins humains. C'est aux croyants réfléchis de le faire de l'intérieur. Les étrangers ne peuvent que les étudier, les comparer et les critiquer aussi équitablement que possible. Au fil des siècles, les traditions religieuses sont devenues trop traditionnelles, trop difficiles à changer ou à réformer, surtout si elles ont leurs propres méthodes sophistiquées d'adaptation et d'interprétation, comme la tradition islamique. Cependant, cette tradition a toujours eu des voix réformistes au cours des siècles, et particulièrement au cours des deux derniers siècles depuis les années 1800 environ. Détails mis à part ici, et en laissant de côté les salafistes ultra-orthodoxes, il y a des réformistes dans les établissements classiques religieux conservateurs d'al-Azhar, al-Zaytuna, al-Qarawiyyine, etc., et des réformistes diplômés des universités modernes mais qui ont une solide formation dans la tradition et ses différentes disciplines. Souvent, les diplômés des universités modernes sont plus libéraux parce qu'ils se sentent plus libres dans leur contexte que ceux entourés par les conservateurs et les ultra-conservateurs dans les séminaires classiques, les madrassas et les universités et collèges traditionnels. Parmi certains des libéraux est apparue une tendance à interpréter le soufisme islamique classique sous une forme plus flexible qui fait appel au contexte libéral moderne et au discours des libertés individuelles, basé sur l'idée que chaque musulman a le droit ainsi que le devoir de réinterpréter le texte sacré et toute la tradition selon leurs besoins spirituels et leur niveau de foi.

Les sociétés à majorité musulmane ont connu d'importants changements et adaptations juridiques au cours des deux derniers siècles, et la plupart des lois et conventions internationales modernes dans tous les domaines ont été incorporées dans les traditions juridiques nationales des États modernes de ces sociétés, sur la base de différentes méthodes de sélection trouvées dans la tradition juridique elle-même, comme adopter tout ce qui est bénéfique pour la communauté et le bien public, alléger ce qui est difficile et autoriser ce qui est détestable ou détesté lorsque la nécessité l'exige. Les lois sur le mariage et le divorce, les questions d'héritage, la garde des enfants et les produits alimentaires *halal-haram* restent les aspects visibles de l'appareil juridique de la charia classique dans nombre de ces sociétés. Dans les contextes de minorité musulmane comme dans les sociétés libérales, les musulmans respectent les lois du pays dans le cadre de leur devoir religieux moral d'honorer les contrats, c'est-à-dire les constitutions

et la citoyenneté en termes modernes. Dans les cas où ils ne sont pas citoyens de terres libérales, les accords de droit international et les accords bilatéraux des terres d'où ils viennent et des terres dans lesquelles ils résident sont appliqués. L'Europe et l'« **Occident** » dans son ensemble font désormais partie du « **monde islamique** », de la même manière que le monde islamique fait partie de l'Occident. Les interconnexions passées et présentes rendent ce fait de plus en plus visible et bien établi, bien que certains puissent trouver cela difficile à avaler ou à accepter. Ceci pour dire que les musulmans dans les sociétés à majorité musulmane connaissent également des transformations dans leur foi de la même manière que leurs co-croyants les vivent dans des contextes libéraux. Des transformations similaires ne signifient pas qu'elles sont identiques ; ils ont souvent des rythmes différents et des explications minutieuses différentes. La façon dont le soufisme ou la spiritualité en soi est réinterprétée en est un exemple ici. Je ne m'y arrêterai que brièvement dans ces dernières lignes.

Sur la base de la distinction antérieure entre moralité et éthique, une autre distinction peut être construite ici entre spiritualisme et spiritualité (*al-ruhaniyyat* et *al-ruhiyyat*, respectivement, en arabe)³⁵. Le spiritualisme se développe comme un effet secondaire des réformes que les traditions religieuses ont subies à l'époque moderne pour remplacer la religion, tandis que la spiritualité est la voie classique et orthodoxe de la recherche de la réalité et de la vérité ultimes, quel que soit le paradigme politique ou intellectuel qui régit les sociétés humaines ; c'est cette recherche d'une « **vie plus grande** » – selon les mots d'Iqbal – basée sur une croyance authentique et un véritable effort pour atteindre les sens les plus profonds de l'être et de la connexion avec le Réel. Le spiritualisme est libéral et la spiritualité est conservatrice. Le spiritualisme est auto-gratifiant, fier et frimeur, tandis que la spiritualité est modeste, décente et humble. Un « **spiritualiste** » dit qu'il (ou elle) est un croyant rationnel, tandis qu'un « **spirituel** » ne dit rien, garde sa spiritualité pour lui et la laisse s'exprimer à travers son comportement. Le spiritualisme crée ses propres rituels, tandis que la spiritualité suit les rituels orthodoxes qui se sont révélés être correcteurs de la moralité humaine et élevant l'éthique et le comportement humains. Le spiritualisme est l'expression d'une morale privée, tandis que la spiritualité est l'expression d'une morale publique et d'une éthique engagée. Le spiritualisme prétend qu'il connaît Dieu ou la réalité ultime et qu'il est donc capable de parler au nom du reste de l'humanité, tandis que la spiritualité cherche Dieu humblement et avec confiance. Le spiritualisme est une philosophie civique qui peut devenir une idéologie, et la seconde est

³⁵ Cette distinction arabe revient à Taha Abderrahmane, et ma distinction ici est inspirée par son travail global, bien que ma cartographie de la pensée islamique moderne dans son ensemble ait également contribué à former cette distinction.

une voie civique vécue et vivante qui peut corriger l'éthique civique lorsqu'elle devient des schémas idéologiques aveugles de tutelle et d'hégémonie. Les deux sont de niveaux différents : lorsque le niveau de spiritualité augmente, il devient un dogme, rationnellement étroit d'esprit, tandis que la spiritualité devient plus humble, plus ouverte, plus accommodante de la diversité lorsque ses niveaux augmentent. Le spiritualisme veut imposer l'accord entre les êtres humains tandis que la spiritualité essaie de trouver des solutions humaines à leur diversité qu'elle ne nie pas. Le spiritualisme peut être régressif, alors que la spiritualité est toujours progressiste, moralement parlant. Cela ne signifie toutefois pas qu'ils doivent s'exclure l'un de l'autre dans la sphère publique ; ils ont plus de territoires entrelacés que non, et ils devraient coopérer pour le bien commun et le bien public, car ils parlent tous deux de servir l'humanité. Ils devraient se compléter malgré leurs profondes différences sur la conception de la vie et sur les origines et la fin de l'humanité et de l'univers. La différence n'est pas une excuse pour lancer la violence contre l'autre, quelle que soit l'idée de désaccord. L'histoire de Caïn et d'Abel, sur laquelle se termine cet essai, a encore beaucoup à nous apprendre.

Iqbal était très critique des manifestations superficielles du soufisme, qui contredisent parfois le pilier tawhidique de l'islam, tout comme **Fazlur Rahman**, **Abdolkarim Soroush**, **Mohammed Abed al-Jabri** et **Muhammad Abduh** avant eux. Cela ne les a pas amenés à réclamer de nouveaux rituels comme forme de foi rationalisante. Iqbal parle de trois étapes de la vie religieuse : Foi, Pensée et Découverte. Au fur et à mesure que les humains passent des rituels à la métaphysique, ils découvrent finalement la vraie vie religieuse au plus profond de leur for intérieur ; il parle ici de la psychologie du croyant et de sa capacité à communiquer avec l'Ultime Réalité. Il dit :

« Dans la troisième période, la métaphysique est supplantée par la psychologie, et la vie religieuse développe l'ambition d'entrer en contact direct avec l'Ultime Réalité. C'est ici que la religion devient une affaire d'assimilation personnelle de la vie et du pouvoir ; et l'individu atteint une personnalité libre, non pas en se libérant des chaînes de la loi, mais en découvrant la source ultime de la loi dans les profondeurs de sa propre conscience³⁶. »

Notez que s'il met l'accent sur « **l'expérience supérieure** » et le « **soufisme supérieur** » pour sonder l'intention de la foi – qu'il appelle religion – il ne se passe pas de la loi, « *pas en se libérant des chaînes de la loi* », comme il l'écrit. Iqbal ici est conscient que cette foi de libération doit passer par l'entraînement et l'effort. Il n'est pas facile d'atteindre cette connaissance approfondie qui pourrait permettre

³⁶ Iqbal, *op. cit.*, p. 143.

de comprendre ou de voir la Réalité Ultime. Iqbal, dans les chapitres précédents de son travail cité ci-dessus, parle des signes d'*al-Anfus* (l'ego intérieur ainsi que l'âme) et des signes d'*al-Afaq* (l'horizon, l'univers). Érudit en théologie et en philosophie islamiques, Iqbal sait bien que le rationalisme de la foi qu'il appelle n'est pas facile à atteindre ; c'est un processus, et c'est exigeant, ce qui n'est pas ce que promet le spiritualisme superficiel, je crois. Le spiritualisme prétend, comme les littéralistes ultra-orthodoxes, qu'il sait ce qu'est la Réalité Ultime, et que tout ce que dit l'ego ; il n'y a pas besoin de « **douleur** » psychologique et intellectuelle (c'est-à-dire la quête du divin, *'ishq*) pour traverser. Le spiritualisme vend l'illumination spirituelle sans effort. La spiritualité, au contraire, exige un chemin à la fois intellectuel et spirituel. La véritable spiritualité moderne, dans la tradition islamique, je crois, doit répondre – au moins en partie – aux normes élevées des maîtres soufis classiques, si nous souhaitons qu'elle transforme les modernes en êtres humains moralistes et éthiciens. Le maître soufi **Al-Junaid** (m. 910) a défini le soufisme comme tel :

« Le soufisme est le souvenir de Dieu lors d'un rassemblement [de personnes partageant les mêmes idées], l'extase à l'audition [de ce souvenir] et l'action en conformité avec le Loi divine. »

Il a également dit :

« Le soufisme est une lutte sans trêve. [...] Si vous voyez un soufi qui se soucie de son apparence, sachez que son moi intérieur est pourri (kharab)³⁷. »

C'est cette spiritualité intellectuelle, ancrée dans la tradition et engagée dans la modernité, que les philosophes musulmans contemporains voient comme l'antidote à l'autonomisation arrogante au détriment du service altruiste. La critique intellectuelle est grande mais ne suffit pas. Seule l'autocritique spirituelle qui transforme les humains du fond du cœur peut nous sauver³⁸ !

³⁷ Comme noté par Abu'l-Qasim al-Qushayry, *Al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-Tasawwuf (Al-Qushayry's Epistle on Sufism)*, trad. Alexander D. Knysh, rev. Muhammad Eissa, Reading, Garnet Publishing, 2007, pp. 290-291.

³⁸ « Spiritual self-criticism/Auto-critique spirituelle » est ici mis comme la traduction du mot arabe *al-tazkiyya*. Voir notre travail sur Taha Abderrahmane pour les dimensions philosophiques de ce concept soufi à l'âge séculier.

Idéalisme et réalisme

L'arrière-plan de la défense de « l'autocritique spirituelle » telle que présentée dans cet essai est un idéalisme – ou plus précisément une moralité et une éthique transcendantes – enraciné dans la laïcité et le rationalisme partiels modernes. Cette laïcité est administrative, épistémologique et non ontologique. Le monde, selon ce point de vue, n'est pas seulement ce que nous voyons, mais aussi ce que nous ne voyons pas, le monde de l'inspiration et de la direction morale que les profondes traditions religieuses peuvent nous enseigner, et l'Islam a ce grand potentiel philosophique. La laïcité adoptée ici est ouverte, historiciste, tournée vers l'avenir, mais aussi traditionnelle dans le sens où elle revient sur la richesse morale du passé et de ses grands maîtres, des prophètes révélés aux personnalités spirituelles et philosophiques influentes. Il s'agit, selon **Abdelwahab al-Massiri** (m. 2008), d'une « **laïcité partielle** », et non d'une « **laïcité totale** »³⁹. La laïcité intégrale est indiscrètement athée, ou du moins ne fait place au divin que dans la mesure où ce divin sert ses aspirations égoïstes et individualistes, et non les aspirations de l'humanité en général. Quant au rationalisme, il n'est pas purement matérialiste ; le matérialisme complet fait écho à l'athéisme, mais le matérialisme rationnel reflète souvent des êtres humains libres qui suivent des méthodes expérimentales de base, mais qui peuvent souvent être poussés par une croyance humaine innée dans l'avenir et dans un monde métaphysique. Alors que les sciences exactes peuvent être très neutres, les scientifiques ne le peuvent pas ; ce sont des êtres humains qui ont des idées et vivent en communauté et en société, et ont un passé qui les influence, eux et leur vie, ainsi que leur travail de scientifiques. Les scientifiques exacts classiques de la civilisation islamique étaient méthodiquement méticuleux et rigoureux, mais cela ne fermait pas leur cœur et leur esprit à la foi et à ses enseignements. C'est le cas pour les scientifiques des temps modernes, et ce sera le cas aussi à l'avenir. Les défenseurs de la bioéthique sont des scientifiques qui ont des normes morales élevées qu'ils ont apprises de leur foi ou de la tradition communautaire. Leur esprit scientifique n'éclipse pas leur moralité ni leur éthique. C'est là que la foi et la science se rencontrent. L'expertise médicale d'**Ibn Sina** (**Avicenne**, mort en 1037) et d'**Ibn Rushd** (**Averroès**, mort en 1198), par exemple, n'éclipse pas leur maîtrise de la philosophie ou leur foi. De même, pour les modernes, le génie mathématique de **Descartes** n'a pas éclipsé sa foi, ni la raison pure de **Kant** ni la physique d'**Einstein** n'ont éclipsé leur émerveillement devant l'univers et leur foi.

³⁹ Abdelwahab al-Massiri, *Al-'ilmâniyya al-juz'iyya wa al-'ilmâniyya al-shâmila (Partial and Full Secularism)*, 2 vol., Le Caire, Dar al-Shuruq, 2002.

Autrement dit, cela semble être une « **voie médiane** » entre être idéaliste et être réaliste. Les positions médianes sont toujours difficiles à former et à maintenir car les sociétés humaines, lorsqu'elles cherchent le changement, vont souvent plus vers la droite ou vers la gauche ; s'ils choisissent le milieu, cela signifie qu'ils n'ont pas résolu la situation difficile dans laquelle ils se trouvent, et cela reflète l'équilibre des pouvoirs dans la société et ses intellects ainsi que la peur qu'il y a dans la société de peur que trop de changements ne détruisent l'essence du passé, la tradition tient. Cela signifie alors qu'une trop grande marche vers l'avenir est hasardeuse, périlleuse, et qui sait où elle mène, à un monde sans Dieu, qu'il soit bon ou mauvais, ou à un monde de Dieu, qu'il soit bon ou mauvais, ou à que les êtres humains du juste milieu cherchent souvent à vivre le bien tout en ressentant Dieu ? Souvent, la voie médiane est prise après qu'un moment révolutionnaire a eu lieu, cette révolution peut être spirituelle, ou intellectuelle, ou politique, ou tout cela.

Ce terrain d'entente dans la modernité n'est apparemment pas facile, puisque la laïcité est devenue une vision du monde dominante, en particulier en « **Occident** », renforcée par le rationalisme « pur », les réalisations scientifiques, l'industrialisation, la haute technologie, la prospérité économique et les droits de l'Homme modernes. **Charles Taylor** a qualifié notre époque d'« *ère laïque* ». Et pour sortir du « **désenchantement** » dans lequel nous sommes modernes, il propose ce qu'il appelle le « *cadre immanent* » ou « *l'ordre immanent* » par lequel nous pouvons remplacer Dieu et le Transcendant par un ordre rationnel humain qui préserve son amour pour la liberté sans vraiment briser Dieu ou le Transcendant à la fin⁴⁰. C'est le même terrain d'entente que j'ai invoqué. Ce n'est pas facile à entretenir, même si ce n'est pas impossible non plus. L'idée d'**Abdenour Bidar** d'un « **self islam** » ou d'une « **lecture existentialiste du Coran** » s'apparente à cette perspective taylorienne, une perspective qui est d'abord iqbalienne. J'ai qualifié un tel terrain d'entente de terrain ou d'option « **musulman prométhéen** ». Le Dieu orthodoxe n'est pas tué, mais Ses Lois qui ont à voir avec des problèmes matériels immédiats sont doucement réformées parce que l'intellect et les besoins humains nécessitent un changement. Une vie sans parfum divin est insupportable, selon cette perspective. Le sens de la vie découle de ce lien avec le Divin⁴¹. L'athéisme généralisé n'est pas soutenable par les êtres humains individuels et par les entités politiques non plus. Ils ont besoin d'une boussole morale et d'une formation identitaire, qui est avant tout psychologique, interne, existentielle, et seul un ordre moral supérieur peut assouvir cette identification. Pourtant, la laïcité moderne est un paradigme auquel les êtres humains doivent faire face,

⁴⁰ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁴¹ Voir Hashas, *The Idea of European Islam*, pp. 140-161.

tant qu'il laisse une place à la foi et à la religion, c'est-à-dire tant que ce n'est pas la laïcité radicale qui sent l'athéisme, comme dirait **Fazlur Rahman**. C'est pourquoi la tradition en général, et la tradition islamique dont il s'agit ici, reste fondamentale pour une critique rationnelle et spirituelle constante. La raison et la foi sont complémentaires. La spiritualité dans la vision du monde islamique n'est pas un espace en dehors du monde matériel ; il fait partie intégrante du matériau ; c'est pourquoi je pense qu'il tient cette voie médiane de l'idéalisme et du réalisme. Et c'est pourquoi la réforme ici n'est non seulement pas applicable puisqu'il n'y a pas d'autorité centrale (de type pape) mais surtout parce qu'une réforme exigerait de choisir entre l'idéalisme ou le réalisme, l'ascendant ou le descendant, le transcendant ou le banal. Les deux sont vitaux pour les êtres humains ; elles sont complémentaires, comme le sont la morale et l'éthique. C'est en ce sens que religion et politique, ou raison et révélation, ou théologie et philosophie sont complémentaires. Mais cela nécessite de profondes transformations psychologiques et morales avant que leurs idéaux ne se rencontrent pour la première fois sur le terrain.

Lorsque **George Hourani** soutient abondamment que les musulmans feraient mieux de repartir là où la tradition intellectuelle rationaliste mutazilite s'est arrêtée s'ils souhaitent raviver leur pensée théologique et philosophique⁴², il pense très probablement inconsciemment que si la pensée religieuse devient pleinement rationnelle, en mettant l'accent sur l'objectivisme des valeurs morales, il pense que cela pourrait résoudre les problèmes socioculturels, politiques et économiques actuels dans les sociétés à majorité musulmane. C'est un point de vue que partagent également de nombreux érudits laïcs-libéraux de confession musulmane. Je ne suis que partiellement d'accord avec ce point de vue. Le monde musulman aurait pu se retrouver dans les difficultés actuelles de la modernité des siècles plus tôt que les Européens et les Américains, s'il avait approuvé majoritairement la pensée mutazilite. Maintenant, la tâche est de savoir qui peut sortir de la modernité actuelle et de son malaise global en étant en même temps moderne. Les cultures et les civilisations se succèdent dans l'histoire du leadership mondial. Le soi-disant monde musulman a épuisé son cercle après environ cinq à six siècles de haute culture – et un millénaire d'histoire vivante – même s'il a adopté la vision du monde de la pensée acharite dans le monde majoritairement sunnite. L'utilisation de la raison par les acharites est équilibrée et laisse de la place au Transcendant, au Divin, pour intervenir dans l'interprétation des affaires du monde et dans l'interprétation de la façon dont les humains peuvent apprendre de la Divinité et de ses Attributs qui sont une boussole morale pour les gens. C'est

⁴² George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

une position de médiation qui peut encore beaucoup enseigner, si ce n'est quelques acquis socio-politiques scientifiques et humains modernes majeurs qu'il faut y intégrer. Quant à ce que l'on peut retenir le plus des mutazilites, c'est leur défense de la raison pure et sa capacité à atteindre objectivement ce qui est bien et mal, et surtout leurs deux premiers des cinq piliers de leur doctrine : l'idée de justice et d'unité de Dieu (*al-'adl wa al-tawhîd*), qui sont à la base de la théologie de la libération et de la théologie pour le peuple, du libre arbitre et de la responsabilité. **Abdolkarim Soroush**, qui s'identifie comme un néo-mutazilite, présente une interprétation rationaliste mais aussi idéaliste-moraliste de la théologie et de la philosophie islamiques qui reste favorable au Divin, puisqu'il remet au centre l'expérience spirituelle, contrairement à certains faux néo-mutazilites laïcs-libéraux qui visent à rejeter le Divin dans leur défense du rationalisme classique islamique. Dans leurs philosophies de la religion, **Sayyed Hussein Nasr** et **Shabbir Akhtar**, aussi, se tiennent sur ce terrain rationnel, mais avec une affinité claire avec l'idée du Transcendant et du Divin. Nasr le relie à la « *la philosophe pérenne*⁴³ » et Akhtar au mutazilisme. La sincérité de l'intention reste ici fondamentale. Je dirais qu'ils sont mes prédécesseurs sur cette « *voie médiane* » que j'ai essayé de tracer ici : celle d'**Iqbal**, **Fazlur Rahman**, **Ali Izetbigovic**, **Hassan Hanafi**, **Taha Abderrahmane**, ainsi que **Mohammed Abed al-Jabri**, entre autres penseurs qui ont conceptualisé des projets philosophiques robustes. Pour emprunter les termes de **Louay Safi** et les utiliser dans ce contexte, ces intellectuels sont des « *idéalistes rationnels* » musulmans dont le rationalisme reconnaît les limites humaines et le besoin humain d'une boussole morale extérieure à l'Homme – une boussole corrective, pour ainsi dire.

Dans l'ensemble, ces deux grandes traditions des acharites et des mutazilites ont beaucoup à apprendre aux modernes de toutes les traditions confessionnelles, et aux musulmans en particulier. Cependant, je ne pense pas que ce soit la religion seule, ou la foi en particulier, qui doit être réformée pour profiter du « *progrès* » et de la « *prospérité* » modernes. Il existe d'autres facteurs politiques et économiques internes et externes qui influencent l'épanouissement. Fondamentalement, toute tradition qui défend la liberté existentielle humaine et la justice sociale est une tradition idéale à maintenir, et cela est défendu par la tradition islamique dominante et ses diverses sectes et écoles – les radicaux violents mis à part, car ils ne sont ni savants, ni suivis en masse. Et c'est le point de vue d'un théologien, juriste et philosophe important comme Ibn Rushd, raison pour laquelle il est défendu par de nombreux modernistes et contemporains du monde arabe et

⁴³ Cette expression désigne la croyance qu'une certaine philosophie ancienne, originaire d'Égypte ou de Grèce, forme une tradition une et permanente jusqu'à nos jours, au-delà d'apparentes oppositions ou évolutions.

musulman. Les prophètes, selon lui, sont exemplaires en raison des *shara'i'* (sing. *shari'a*, i.e. vision du monde, règles) qu'ils ont apportées à l'humanité, et qui ont bien fonctionné pour les êtres humains, en particulier dans leur période de formation et pendant des siècles après.

Une fin pour commencer : Caïn et Abel, il faut choisir !

Si Caïn a dû tuer son frère Abel puisque le Seigneur a accepté le sacrifice de ce dernier à la place du premier, alors il ressort de cette histoire que le mal n'épargne personne, même les plus proches parents et descendants des premières créatures, Adam et Ève, qui ont connu ce qu'est le Paradis avant leur descente sur Terre. Cette histoire, prise ici pour sa haute symbolique, devrait nous éclairer sur un fait fondamental : que la rivalité qui nourrit la dispute humaine dans les distinctions dont j'ai traitées dans cet essai – c'est-à-dire entre la raison et la révélation, la spiritualité et le spiritualisme, la religion et la politique, la théologie et la philosophie, la moralité et l'éthique, l'idéalisme et le réalisme, entre autres dichotomies – sont des concepts construits que nous, êtres humains de différentes traditions religieuses, théologies, philosophies et idéologies, construisons pour donner du crédit et de la valeur à la vision du monde en laquelle nous croyons, et indirectement pour éloigner la nôtre de toute autre vision du monde différente. C'est pourquoi il ne suffit pas d'être très rationnel ou très spirituel, ou très fidèle à votre tradition et à votre philosophie. Ce qui suffit, c'est la sincérité des intentions dans tout ce que vous écrivez, dites et faites. C'est le véritable écho du Soi et le véritable écho de ce qu'il y a de plus humain ou d'inhumain en vous.

La version coranique ne parle d'aucun péché originel à cause duquel Adam et Ève sont descendus sur Terre. C'est déjà un bon début ; la vie est assez pesante pour être a priori un lieu de péché. Adam et Ève, créés égaux, ont été envoyés comme vice-gérants (califes) sur Terre, avec quelques conseils : Satan aussi est libre et est là pour vous suivre et vous tenter, vous et votre progéniture. C'est ce que Satan a fait avec Caïn, qui a finalement tué son frère, car le sacrifice qu'il a présenté à Dieu n'était pas assez généreux et, surtout, n'était pas sincère. Ce manque de sincérité l'a poussé plus loin à tuer son frère, qui a refusé de riposter car il était le plus sincère, ainsi son sacrifice a été accepté. Un acte sincère ne peut être ignoré par le Seigneur car cela irait à l'encontre de Son attribut le Juste et le Donateur. La récompense pour les êtres humains qui sont sincères est davantage de tranquillité et d'harmonie entre eux et le monde qui les entoure ; c'est la meilleure récompense ; il nourrit la paix intérieure (*salâm dâkhilî*). La véritable signification de l'acceptation du sacrifice, je pense, est qu'Abel était

tranquille spirituellement, moralement et consciencieusement. Il était vraiment libre de tout sentiment d'orgueil dans sa croyance, sa soumission à Dieu et son action. Il était vraiment libre de ce que le rituel fait pour des intérêts superficiels et une quête d'acceptation à travers un sacrifice que Caïn recherchait sans sincérité. Satan est simplement l'ego avide de l'être humain. Caïn est tombé à son ego, à son satan. La véritable liberté spirituelle est celle qu'Abel représente. Caïn pensait que sa moralité était suffisante et supérieure et qu'elle devait être honorée, même en tuant. Abel, cependant, n'était pas seulement moraliste ; il était éthicien ; il a apporté son pouvoir spirituel intérieur au public, pour discuter avec son frère, pour tenter de le dissuader de le tuer pour une interprétation erronée du sacrifice. Abel a vaincu son satan et Caïn a échoué à l'épreuve. C'est l'histoire à retenir.

Encore une fois, seule l'autocritique spirituelle peut nous sauver ! Pour vivre une vie qui vaut la peine d'être vécue, les êtres humains ont besoin de se laver par eux-mêmes, perpétuellement, comme le dit **Rûmî** (mort en 1273) :

« Faites fondre la neige / Lavez-vous de vous-même⁴⁴. »

⁴⁴ Coleman Barks et John Moyne (trad.), *The Essential Rumi*, Edison, Castle Books, 1997, p. 13.