
Créer un espace pour l'islam et les musulmans dans un pays séculier

Pratiques épistémologiques et expérientielles

Cheikh Anta Babou

L'islam exige du fidèle à la fois orthodoxie et orthopraxis. C'est un mode de vie qui résiste à l'enfermement dans des espaces spécifiques et qui vise à régir l'ensemble de la vie du musulman dans la sphère privée comme dans la sphère publique. Il n'y a pas de notion d'un espace sacré consacré dans l'islam. Allah a fait de la terre entière une mosquée où les musulmans peuvent prier. De tout temps, la plupart des musulmans ont pu vivre librement et pratiquer leur religion dans la sphère publique, car ils vivaient dans des sociétés à majorité musulmane ou dirigées par des musulmans. La notion de *dār al-islām* désigne les espaces où les musulmans jouissent d'une hégémonie politique et culturelle, tandis que *dār al-ḥarb* désigne les espaces considérés comme hostiles à l'islam et aux musulmans. La dispersion des musulmans au-delà de la *dār al-islām* et la formation de communautés musulmanes minoritaires dans des contextes non musulmans ont obligé les penseurs musulmans à se pencher sur les relations entre l'espace, la foi et l'identité dans l'islam. Certains ont découragé les musulmans de s'installer sur des terres non musulmanes, tandis que d'autres ont affirmé le devoir des musulmans d'émigrer des terres tombées aux mains des non-musulmans. Des chercheurs plus pragmatiques ont tenté de créer un pont entre les frontières rigides qui existent entre *dār al-islām* et *dār al-ḥarb*, afin d'ouvrir la voie à des accommodations pour les minorités musulmanes vivant en terre non musulmane. La notion de *dār al-ahd* (domaine de la trêve) ou *dār al-Sulh* (domaine du contrat, domaine du traité) vise cet objectif. Bien qu'ils se situent en dehors de la sphère de l'islam, ces espaces sont jugés convenables pour les musulmans, car ils assurent la paix et la protection de leur foi.

Cheikh Anta Babou est professeur d'histoire à l'université de Pennsylvanie, où il enseigne l'histoire des communautés musulmanes en Afrique de l'Ouest depuis 2002. Il est l'auteur de Fighting the Greater Jihad, Ohio University Press, 2007, et de The Muridiyya on the Move, également publié par Ohio University Press en 2021.

Il est important de noter que les concepts de *dār al-islām*, *dār al-ḥarb* ou *dar al-sulh* ne se trouvent ni dans le Coran ni dans la Sunna. Ils sont apparus dans le contexte de l'expansion du califat islamique plus d'un siècle après la mort du prophète Mahomet. Il s'agit donc de constructions humaines historiques de savants musulmans qui tentent de donner un sens au monde tel qu'ils le conçoivent. Ces efforts des musulmans pour trouver des modes d'adaptation de l'islam en terre non musulmane se poursuivent aujourd'hui, et ont pris un caractère d'urgence à l'ère de la mondialisation, de la montée de l'islamophobie et de la formation de communautés musulmanes minoritaires en Occident. Les penseurs musulmans, en particulier ceux qui vivent en Europe et aux États-Unis, ont relevé le défi de développer de nouvelles interprétations de la loi sacrée de l'Islam afin de réconcilier la charia et le droit séculier occidental pour permettre aux minorités musulmanes en Occident de réaliser leurs aspirations d'être à la fois entièrement musulmanes tout en jouissant de leurs droits et devoirs de citoyens à part entière. Ces interprétations que j'appelle pratiques épistémologiques englobent les *ibadaat* ainsi que les *muhamallaat* et concernent principalement le domaine du droit de la famille, de l'économie et, dans une certaine mesure, des rituels. Outre les réalignements épistémologiques, d'autres musulmans ont cherché une réconciliation par des pratiques expérientielles liées à l'utilisation de l'espace, à la promotion de l'œcuménisme, de la tolérance et du dialogue interconfessionnel.

Deux principes juridiques fondamentaux sous-tendent les efforts des chercheurs musulmans pour adapter la charia à l'évolution des conditions sociales dans le temps et dans l'espace : ces principes sont *maqasid al-deen* ou *maqasid al-sharia* qui font référence aux « objectifs supérieurs des révélations de Dieu » et la *maslaha* ou le bien commun. Le concept de *maqasid*, développé pour la première fois par l'imam Al-Ghazali, est ancré dans l'idée que la *maslaha* était le projet de Dieu en révélant la loi divine, et que son objectif spécifique était la préservation de cinq éléments essentiels à l'être humain. Ces éléments essentiels sont la religion, la vie, l'intellect, la descendance et les biens. Au fil du temps, les juristes musulmans ont développé des points de vue divergents sur le rôle que ces deux principes devraient jouer dans l'interprétation des écritures sacrées de l'Islam. Certains les considèrent comme des principes secondaires qui doivent être limités par des sources scripturales telles que le Coran et la Sunna, tandis que d'autres les considèrent comme des sources de droit indépendantes et fondamentales qui peuvent l'emporter sur des références spécifiques basées sur la lettre de l'Écriture. À notre époque, ce dernier point de vue est défendu sous différentes formes par d'éminents universitaires, en particulier ceux qui vivent en Occident. Ceux-ci ont élargi le champ d'application des *maqasid* pour répondre à des préoccupations contemporaines telles que les droits des femmes, la justice et la liberté, la dignité humaine et les droits humains et, en particulier, la vie religieuse des minorités musulmanes en Occident. Ils ont inventé le concept de « *fiqh* de

la minorité » pour fournir un cadre permettant de réconcilier la charia avec le droit séculier qui régit la vie des minorités musulmanes vivant dans les pays occidentaux. Ils invitent les musulmans à évaluer leurs déclarations normatives par rapport à la *maqasid* comme charia. Cela nécessite d'infléchir ces normes dans différents contextes sociaux afin de tenir compte des différentes aspirations des musulmans, en particulier de ceux qui vivent en dehors des pays à majorité musulmane. L'objectif ultime est d'aider les musulmans à organiser leur vie quotidienne de manière à satisfaire leur conception de la piété tout en respectant les principes fondamentaux des ordres civils et constitutionnels occidentaux.

Je me concentrerai ici sur les travaux de Tariq Ramadan, qui est peut-être l'un des théoriciens les plus éminents du concept de *fiqh* de la minorité. Né en Suisse et de nationalité française, Ramadan est également le petit-fils de Hassan Al Banna, le fondateur des Frères musulmans d'Égypte. Les travaux de Ramadan se concentrent sur deux questions majeures (1), la réforme de l'Islam, basée sur les sources classiques du Coran et de la Sunna, mais dont les principes sont réinterprétés de manière appropriée à la lumière du monde moderne; et (2) le rôle légitime que les musulmans devraient jouer dans les sociétés occidentales contemporaines.

Ramadan identifie deux défis principaux auxquels sont confrontés les musulmans qui vivent en minorités dans les pays occidentaux, pris entre le double dilemme de la responsabilité religieuse et de l'acceptabilité séculière : certains de ces musulmans peuvent être tentés par la sécularisation dans leur désir d'être acceptés dans la société occidentale, ce qui entraînera la perte de leurs valeurs religieuses et de leur identité musulmane. D'autres peuvent céder à la pression d'un islam conservateur qui rejette la culture occidentale et promeut le retrait de la sphère publique. Ses recherches visent à permettre aux musulmans européens de participer à la société occidentale en tant que membres à part entière, tout en affirmant leur identité musulmane, car il ne voit pas de conflit fondamental entre les valeurs de l'islam et celles qui façonnent la civilisation occidentale.¹

Ramadan remet en question la validité et la valeur des concepts classiques de *dār al-islām* et *dār al-ḥarb*. Il met en avant la notion de *dār al-shahada* ou l'espace du témoignage, qu'il considère comme reflétant davantage la réalité du contexte de la vie musulmane en Occident. Ramadan développe ce concept en six points² :

1. Réciter la *shahāda* constitue la base du sentiment d'identité d'un musulman, qui accepte et croit en la révélation de Dieu et est un membre à part entière de l'*umma*.
2. La *shahāda* fournit également la base sur laquelle les autres piliers de l'islam peuvent être respectés avec intégrité.

1 Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford University Press, 2004), 74-75.

2 Ramadan, *Western Muslims*, 74-75.

3. Le concept de *shahāda* implique que les musulmans ne devraient pas être empêchés d'affirmer leur identité musulmane et qu'ils doivent être autorisés à accomplir toutes les règles requises par leur foi.
4. Ce concept stipule également que les musulmans doivent respecter toute la création de Dieu et tous les autres êtres humains, y compris «une fidélité absolue aux accords, aux contrats ou aux traités qui ont été conclus explicitement ou tacitement.»³
5. Les musulmans sont appelés à témoigner de leur foi, en présentant et en expliquant ce qu'est l'Islam. Cela englobe la notion de *da'wa*.
6. Vivre le *shahāda* comprend à la fois le témoignage verbal et le témoignage par les bonnes actions. «Porter la *shahāda* signifie être engagé dans la société dans tous les domaines où le besoin se fait sentir... Il s'agit également de s'engager dans le processus qui pourrait conduire à une réforme positive, qu'elle soit institutionnelle ou légale.»⁴

Se référant à la parole prophétique selon laquelle Dieu a fait de la terre entière une mosquée pour les musulmans, Ramadan suggère que «partout où un musulman, déclarant [la *shahāda*], est en sécurité et peut accomplir ses devoirs religieux fondamentaux, il est chez lui». Vivre dans la *dar al-shahāda* signifie également s'impliquer pleinement dans sa communauté non musulmane et y contribuer en tant que concitoyens. Les musulmans doivent «établir de vrais espaces de rencontre, de dialogue, d'engagement "ensemble" au nom de valeurs communes en partageant une citoyenneté vécue de façon égalitaire.» Pour Ramadan, «il est impossible de vivre en autarcie, de rendre témoignage à sa foi, de prier et de jeûner, et de faire un pèlerinage seul, loin des hommes sans se soucier de personne d'autre que de soi-même. [...] Être avec Dieu équivaut à être avec les hommes ; avoir la foi équivaut à porter la responsabilité d'un engagement social continu.»⁵

Si les idées et les suggestions pratiques de Ramadan sont devenues essentielles à notre époque où la vie religieuse des musulmans minoritaires en Occident fait l'objet d'un examen de plus en plus minutieux, elles ne sont pas pour autant nouvelles. Elles font écho aux débats entre les soi-disant réformistes musulmans et les musulmans modernistes dans le sillage de la conquête impériale européenne des pays musulmans à partir de la fin du XIX^e siècle. Elles se reflètent également dans l'expérience des musulmans d'Afrique de l'Ouest qui ont vécu dans des espaces gouvernés par des adeptes de religions indigènes ou des colonisateurs européens. Je voudrais ici faire brièvement référence à la tradition suvarienne et aux enseignements de Cheikh Ahmadou Bamba, qui constituent de bons

3 Ramadan, *Western Muslims*, 74.

4 Ramadan, *Western Muslims*, 74-75.

5 Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (The Islamic Foundation, 2008), 144.

exemples de pratiques expérientielles développées par les minorités musulmanes en Afrique subsaharienne pour s'adapter à la vie en terre non musulmane.

Elhaj Salim Suwari, le fondateur de la tradition suwarienne, a passé la première partie de sa vie à Macina, dans l'actuelle République du Mali, au XVI^e siècle, époque qui coïncide avec l'effondrement des empires musulmans médiévaux du Mali et du Songhay. Aucun des écrits d'Elhaj Salim ne semble avoir survécu, mais les informations glanées dans les textes hagiologiques locaux en arabe et dans les langues locales peuvent aider à esquisser sa biographie et ses enseignements. Elhaj Salim est décrit comme un musulman érudit et pieux. Il a effectué le pèlerinage à la Mecque à de nombreuses reprises. Les sources le désignent comme un imam et *Wali* Allah (ami et voisin de Dieu), et responsable haut placé de la communauté jakhanke/jula. Les enseignements d'Elhaj Salim ont joué un rôle déterminant dans la construction de l'identité d'une diaspora de commerçants et d'érudits musulmans jula qui s'étendait en Afrique de l'Ouest, y compris sur des terres gouvernées par des non-musulmans. Comme la plupart des Africains de l'Ouest, il suivait le Madhhab Maliki pour la plupart des avis juridiques, mais « en matière d'exégèse coranique, [il] suivait al-Suyuti, qui était Shaf'i. Il était en accord avec les attitudes relativement libérales de ce dernier envers les non-musulmans. »⁶ Les enseignements d'Elhaj Salim constituent le fondement d'une tradition pédagogique qui a résisté à l'épreuve du temps. Ils continuent à façonner les comportements encore aujourd'hui. Ces enseignements concernent principalement les questions de la conversion, du lien entre la religion et l'État, des relations entre musulmans et non-musulmans et du djihad. Ces mêmes questions sont, comme nous l'avons vu, au centre des préoccupations des chercheurs musulmans contemporains vivant en Occident. Elhaj Salim a enseigné que l'incrédulité était le résultat de l'ignorance plutôt que de la méchanceté. Selon lui, la volonté de Dieu est que certaines personnes restent ignorantes plus longtemps que d'autres. La véritable conversion, selon lui, ne se produit que lorsque Dieu le veut. Par conséquent, contraindre les gens à se convertir revient à refuser d'accepter le dessein de Dieu pour le monde. Elhaj Salim a condamné le jihad de l'épée contre les incroyants comme une méthode de conversion inacceptable. Pour lui, le recours aux armes n'est autorisé qu'en cas de légitime défense, lorsque l'existence même de la communauté musulmane est menacée par des mécréants. En ce qui concerne les relations entre la religion et l'État, Elhaj Salim a enseigné que les musulmans peuvent accepter l'autorité de dirigeants non musulmans et même la soutenir tant que cela leur permet de vivre leur vie conformément à leur religion. Pour lui, un gouvernement non musulman est préférable à une absence de gouvernement ou au chaos.

6 See Ivor Wilks, "The Juula and the Expansion of Islam in the Forest," in Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Ohio University Press, 2000), 93-115, 97.

Elhaj Salim a inspiré une pédagogie de la conversion fondée sur la patience et l'exemplarité. Cette pédagogie exige des musulmans, où qu'ils vivent, qu'ils incarnent les valeurs et les idéaux les plus élevés afin d'être des exemples attrayants que les gens pourront imiter lorsque, selon la volonté de Dieu, le moment de la conversion arrivera. Enfin, à l'instar de Ramadan, Elhaj Salim insiste sur le rôle central de l'éducation pour garantir que les musulmans observent la loi sans erreur. Les enseignements d'Elhaj Salim Suwari ont été préservés et diffusés par le biais de réseaux d'érudits et d'enseignants reliés par des *Isnads* ou chaînes de garants. Ces érudits ont transmis l'héritage de la tradition musulmane Suwari pendant un demi-millénaire et ont contribué avec succès à l'expansion pacifique de l'Islam, qui est passé du statut de religion minoritaire à celui de religion majoritaire dans des régions d'Afrique de l'Ouest où la religion avait été combattue pendant des siècles.

Il est possible de discerner une parenté épistémologique entre l'idée du *fiqh* de la minorité, la tradition suwari et la pensée et la pratique de Cheikh Ahmadou Bamba. Bamba était soufi. La théologie soufie offre peut-être l'articulation la plus convaincante d'une théologie de l'hospitalité et de la tolérance à l'égard des cultures non musulmanes.

L'un des traits les plus marquants du soufisme est peut-être la distinction entre les mondes du *bātin* (le caché, l'intérieur) et du *zāhir* (le manifeste, l'extérieur). L'accent mis par les soufis sur le *bātin* a d'importantes implications théologiques et organisationnelles. La plus importante de ces implications est peut-être la suggestion que Dieu peut être connu par d'autres moyens que par les révélations divines contenues dans le Coran. Parce que le monde du *bātin* ne se prête pas à un examen discursif, la théologie soufie tend à favoriser une perception universaliste de la religion qui met l'accent sur la similitude plutôt que sur les différences qu'une lecture exotérique et légaliste de l'islam encouragerait. Je défends l'idée que le monde du *bātin* représente une toile spirituelle universelle qui offre un espace d'expression à diverses traditions religieuses.

Dans leur quête de proximité avec Dieu, l'une des plus grandes récompenses auxquelles aspirent les soufis est l'acquisition de la *ma'arifa* ou gnose. La *ma'arifa* est la connaissance au-delà du livre que Dieu donne à qui il veut, mais surtout à ceux qui ont réussi à se lier d'amitié avec lui (Wali Allah). La *ma'arifa* est une connaissance expérimentale acquise par le biais de l'*ilham* (inspiration) ou du *kashf* (dévoilement). La *ma'arifa* est donc une connaissance sans médiateur, qui échappe aux contraintes de la nature et de l'intellect humain. Elle est en effet toujours reçue dans un état de conscience altérée. Pour les soufis, l'immédiateté de cette connaissance confère à la *ma'arifa* une certaine supériorité sur les autres formes de connaissance religieuse interprétées par les sens ou la raison. L'*ilham* et le *kashf* sont les outils par lesquels le soufi dévoile les significations cachées du Coran et, ce faisant, permet une ouverture religio-théologique. La *ma'arifa* permet aux soufis d'aller au-delà de la connaissance liée aux écritures, ce qui

signifie que la vérité fondamentale peut être exprimée dans plusieurs religions. Ce positionnement théologique pluraliste explique pourquoi les soufis ont tendance à souligner le lien entre l'islam et les autres religions. Cette logique a amené certains soufis, tels que Jalālu diin Rumi et le soufi andalou médiéval Ibn Sabin, à atténuer la revendication du monopole islamique sur la connaissance de Dieu et à envisager la possibilité de trouver la vérité divine dans d'autres religions. De telles innovations théologiques ne sont possibles que parce que l'Islam s'est affranchi des structures légalistes rigides et que les soufis ont mis l'accent sur l'immanence de Dieu et sur la possibilité d'une relation personnelle et individuelle avec Lui.

Les soufis sont capables de faire la synthèse théologique et les compromis culturels qui expliquent leur agilité spirituelle, parce qu'ils se sont toujours efforcés de conserver leur autonomie par rapport à l'État. L'affirmation de Ghazali selon laquelle les meilleurs oulémas sont ceux qui ne connaissent pas le sultan et ne sont pas connus de lui offre la meilleure illustration de la méfiance des soufis à l'égard du pouvoir de l'État.

La plupart des soufis privilégient l'évasion, choisissant parfois un mode de vie péripatéticien, portant leur message dans des lieux éloignés du centre du pouvoir ou dans des pays où l'influence de l'État est faible. Ce faisant, ils ont joui de la liberté de modeler leur religion conformément à leurs inspirations idiosyncrasiques, défiant le conformisme des oulémas et de leurs commanditaires étatiques.

Ahmadou Bamba est l'un de ces soufis charismatiques qui a fondé sa propre communauté au Sénégal à la fin du XIX^e siècle. Comme les soufis qui l'ont précédé, Bamba s'est inspiré de la théologie et de la philosophie soufies pour modeler sa propre communauté. Deux concepts clés, parmi d'autres, constituent le fondement philosophique du pluralisme dans la mouridiyya : La *maslaha* et l'œcuménisme. Pour faire court, je me concentrerai plus particulièrement sur l'œcuménisme de Bamba.

L'œcuménisme de Cheikh Ahmadou Bamba reflète l'universalisme soufi dont j'ai parlé plus haut. Il est enraciné dans son *Imān* (foi) et dans l'idée soufie de l'unité de la création, qui implique que tous les êtres humains sont issus d'une seule et même âme. Et que Dieu a doté l'humanité de la raison pour que l'homme puisse distinguer le bien du mal, et qu'Il lui a fait un devoir d'encourager partout ce qui est bon et de déconseiller ce qui est interdit. Parce que l'homme est, aux yeux de Dieu, le seul être à mériter qu'on lui confie la raison et l'intelligence, il est *khalifat ul Lah fil ard*, c'est-à-dire le représentant de Dieu sur terre. Ainsi, que l'on soit chrétien, musulman, juif, bouddhiste ou païen, tous appartiennent à la même famille, la famille humaine, et tous sont *khalifat ul Lah fil ard*. L'œcuménisme de Cheikh Ahmadou Bamba se reflète à la fois dans ses interactions avec les personnes d'autres confessions et dans ses relations avec ses concitoyens musulmans. Il était logique que la confiance absolue de Bamba en Dieu se traduise également par une ouverture d'esprit et une tolérance religieuse. Il a rejeté la condamnation en bloc de personnes à cause de leurs croyances et a

utilisé le pardon comme thérapie contre la violence. De retour au Sénégal après plus de sept années d'exil en Afrique équatoriale, injustement imposées par les dirigeants coloniaux français du Sénégal, il a proclamé qu'il avait pardonné à tous ses ennemis pour l'amour de Dieu.

Conclusion

L'islam est une religion missionnaire, mais sans missionnaires. Les oulémas et les penseurs ont historiquement assumé la tâche de relier les communautés musulmanes à travers le temps et l'espace et de créer des relations avec les personnes d'autres confessions. Ils l'ont fait en développant des formes de raisonnement socialement pragmatiques qui ont permis la mise en place d'institutions islamiques innovantes. J'ai tenté d'expliquer comment, à l'heure actuelle, dans le contexte d'une communauté croissante de minorités musulmanes en Occident, les universitaires revisitent d'anciens concepts et en théorisent de nouveaux afin d'ouvrir la voie à des accommodations pour les fidèles musulmans citoyens de l'Occident qui aspirent à vivre selon les préceptes de leur foi. Ce processus d'une réflexion créative est très controversé. Elle est rejetée à la fois par les islamophobes, qui promeuvent l'idée d'un choc des civilisations et l'antinomie entre l'islam et la culture occidentale, et par les musulmans conservateurs, qui considèrent toute tentative de réconciliation des normes islamiques avec les valeurs occidentales comme une capitulation devant la sécularisation et une trahison de l'islam. Il est toutefois rafraîchissant de constater le nombre croissant d'études produites par les musulmans des deux côtés du débat pour défendre leur point de vue. Il semble que nous assistions à une nouvelle renaissance de la culture du débat et du désaccord qui a historiquement stimulé la production de connaissances religieuses qui ont alimenté le développement de l'islam.