

SE COMPRENDRE

ISSN 0943-7450

N° 00/09 - Novembre 2000

QUE PENSER DES "AUTRES" ? (Débat entre courants incompatibles)

J.M. Gaudeul

Deux documents illustrent l'écartèlement de l'Islam actuel sur une grande variété de points. Il s'agit ici de deux points de vue soutenus par deux imams. Le premier, qui vient de mourir, Abdul-Aziz Ibn Baz, était Grand Mufti de l'Arabie Saoudite. Le second, Farid Esack, d'origine et de formation Pakistanaise, est Imam en Afrique du Sud. Tous deux parlent au nom d'une certaine conception de l'Islam et de Dieu, au nom d'une certaine interprétation du Coran. La réalité mouvante de l'Islam contemporain ne se réduit ni à l'une ni à l'autre de ces deux voix. J.M. Gaudeul est actuellement responsable du Secrétariat de l'Episcopat pour les Relations avec l'Islam (S.R.I.).

1. LES AUTRES SONT... DES "MECREANTS" !

Le premier document est une "fatwa", une déclaration juridique officielle qui répond à une question précise concernant la possibilité pour les musulmans de se mêler à d'autres croyants pour des activités "interreligieuses". La question mentionne des centres où seraient juxtaposés des lieux de culte appartenant à diverses religions, l'édition d'ouvrages où apparaîtraient, ensemble, la Bible et le Coran, et enfin la participation de musulmans à des colloques de dialogue interreligieux.

La réponse se veut totalement négative, non pas au nom d'une certaine prudence pastorale qui craindrait la contamination des musulmans par les idées des autres, mais - de façon plus radicale - au nom d'une division de l'humanité en deux parts aussi opposées l'une à l'autre que la lumière et les ténèbres. Entre les musulmans et les autres, Ibn el-Bâz ne voit qu'opposition, lutte, haine et inimitié. Cette déclaration a été trouvée sur Internet¹ où elle côtoie d'autres fatwa-s du même genre qui condamnent le chant et la musique, les réjouissances au moment du Nouvel An, etc.

On notera sa façon d'utiliser les textes du Coran, toujours cités hors contexte, pour signifier qu'ils ont valeur absolue et définitive en tous temps et en tous lieux.

¹ Le texte original anglais se trouve sur: <http://www.ummah.net/history/opinion/unify.htm> .

Au nom d'Allah, le Plus Gracieux, le Plus Charitable

Unification des Religions

Fatwa sur la montée des Mouvements Interreligieux : Unification de Religions

*La Présidence de Recherche Islamique et l'Ifta - Riyadh, Royaume de l'Arabie Saoudite
Sous la Supervision Générale du Grand Conseil des Savants
Fatwa N° 19402, Datée du 25 Muharram 1418 H²*

Louange à Allah seul et salaam et salaam sur Muhammad, sa famille, compagnons et ceux qui le suivent justement jusqu'au Jour du Jugement dernier.

Le Comité Permanent pour la Recherche Islamique et l'Ifta³ a passé en revue les enquêtes, les avis et les documents propagés dans les mass-médias concernant "l'Appel de l'Unification de Religions" c'est-à-dire l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme et étudié ce qui est provenu de l'appel à :

- **Construire une Mosquée, une Église et un Temple Juif dans un même secteur, particulièrement dans des universités, des aéroports et des places publiques etc.**
- **Imprimer le Noble Qur'ân, la Torah et la Bible dans un même livre.**
- **D'autres conséquences d'un tel appel sous la forme de conférences, symposiums et sollicitations devant être établies tant en Orient qu'en Occident.**

Après une étude complète, le comité décide ce qui suit:

1. Un des principes de base de la Foi en Islam, connu pour être comme une partie essentielle de la religion et sur lequel tous les Musulmans sont tombés d'accord, est qu'il n'y a aucune vraie religion sur la terre sauf l'Islam et que c'est la religion Finale qui a abrogé toutes les religions précédentes et tous les credos. Donc, ne reste sur la terre aucune autre religion par laquelle on peut adorer Allah sauf l'Islam. Allah le Très-Haut dit, **" Et quiconque désire une religion autre que l'Islam, ne sera point agréé, et il sera, dans l'au-delà, parmi les perdants.. " [Al-qur'ân 3:85].**

2. Un des principes de base de la foi en Islam est que le Livre d'Allah (le Qur'ân) est le dernier Livre qui a été révélé par Celui qui aime les Mondes. Il a abrogé tous les Livres révélés par Allah auparavant, comme la Torah, les Psaumes et la Bible, en conséquence, aucun autre Livre n'a été laissé par lequel on peut adorer Allah sauf le Qur'ân. Allah, le Très-Haut, dit, **" Et sur toi (Muhammad) Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue.. " [Al-qur'ân 5:48]**

3. C'est notre croyance que tant la Torah que la Bible a été abrogées par le Qur'ân et qu'elles ont été changées par leurs disciples au moyen de compléments ou d'effacements. Cela a été indiqué dans quelques versets du Livre d'Allah⁴ - le Noble Qur'ân. Allah, le Très-Haut, dit dans Son Qur'ân, **"Et puis, à cause de leur violation de l'engagement, Nous les avons maudits et endurci leurs cœurs: ils détournent les paroles de leur sens et oublient une partie de ce qui leur a été rappelé. Tu ne**

² Le 6 mai 1997.

³ Iftâ: L'activité qui consiste à donner des avis experts sur des questions juridiques.

⁴ Pour d'autres interprètes du Coran, ces versets s'adressaient à des cas historiques précis et non à l'ensemble des juifs ou des chrétiens. Sur ce sujet, voir CASPAR R. & GAUDEUL J. M. *"Textes sur le Tahrîf des Ecritures"*, in: **Islamochristiana** 6 (1980), p. 61-104.

cesseras de découvrir leur trahison, sauf d'un petit nombre d'entre eux." [Al-qur'ân 5:13]
" Malheur, donc, à ceux qui de leurs propres mains composent un livre puis le présentent comme venant d'Allah pour en tirer un vil profit ! - Malheur à eux, donc, à cause de ce que leurs mains ont écrit, et malheur à eux à cause de ce qu'ils en profitent !" [Al-qur'ân 2:79]
" Et il y a parmi eux certains qui roulent leur langues en lisant le Livre pour vous faire croire que cela provient du Livre, alors qu'il n'est point du Livre; et ils disent : «Ceci vient d'Allah», alors qu'il ne vient pas d'Allah. Ils disent sciemment des mensonges contre Allah." [Al-qur'ân 3:78]

En conséquence, même ce qui est considéré comme correct dans ces Livres, a été abrogé par l'Islam. Les parties restantes sont altérées. C'est prouvé par l'incident suivant. Le Prophète (sallallahu 'alaihi wa sallam⁵) s'est fâché quand il a vu 'Umar ibn Al-khattab tenir une feuille contenant quelques verset de la Torah et il lui a dit, *"O 'Umar! Es-tu dans le doute ? N'ai-je pas apporté (le Message) aussi clair que blanc ? Si mon frère Musa⁶ ('alaihi salam) avait été vivant, il m'aurait suivi."* Relaté par Ahmed, Daarimi et d'autres.

4. Un autre aspect fondamental de la Foi en Islam est que notre Prophète et Messenger Muhammad (sallallahu 'alaihi wa sallam) est le Sceau de tous les prophètes et messagers. Allah dit, *"Muhammad n'a jamais été le père de l'un de vos hommes, mais le messenger d'Allah et le dernier des prophètes. Allah est Omniscient." [Al-qur'ân 33:40]* Comme tel, aucun autre messenger ne doit plus être suivi sauf Muhammad (sallallahu 'alaihi wa sallam). Si chacun des Prophètes d'Allah et des Messagers avait été vivant, avec leurs disciples, ils auraient aussi suivi Muhammad (sallallahu 'alaihi wa sallam). Allah, le Très-Haut, dit, *"Et lorsqu'Allah prit cet engagement des prophètes : «Chaque fois que Je vous accorderai un Livre et de la Sagesse, et qu'ensuite un messenger vous viendra confirmer ce qui est avec vous, vous devez croire en lui, et vous devrez lui porter secours.» Il leur dit : «Consentez-vous et acceptez-vous Mon pacte à cette condition ? » - «Nous consentons», dirent-ils. «Soyez-en donc témoins, dit Allah. Et Me voici, avec vous, parmi les témoins." [Al-qur'ân 3:81]*

Quand Jésus ('alaihi salam⁷), le Prophète d'Allah, revient dans un temps à venir, il suivra Muhammad (sallallahu 'alaihi wa sallam) et gouvernera selon la législation de Muhammad (sallallahu 'alaihi wa sallam). Allah, le Très-Haut, dit, *" Ceux qui suivent le Messenger, le Prophète illettré qu'ils trouvent écrit (mentionné) chez eux dans la Thora [Deut. CVIII, 15] et l'Évangile [Évangile de Jean XIV, 16]. " [Al-qur'ân 7:157]*

De plus, un des piliers de base de foi en Islam est que Muhammad (sallallahu 'alaihi wa sallam) était envoyé à tous les hommes et Allah dit, *" Dis : «Ô hommes ! Je suis pour vous tous le Messenger d'Allah, à Qui appartient la royauté des cieux et de la terre. Pas de divinité à part Lui." [Al-qur'ân 7:158]*

5. Un des principes de base de l'Islam est que tout Juif ou Chrétien qui n'embrasse pas l'Islam doit être considéré et désigné comme un incroyant (Kafir) aussi bien qu'un ennemi d'Allah, de Ses Messagers et des Croyants (Muminûn) et de telles gens seront jetés en enfer en accord avec la parole d'Allah, *"Les infidèles parmi les gens du Livre, ainsi que les Associateurs, ne cesseront pas de mécréer jusqu'à ce que leur vienne la Preuve évidente" [Al-qur'ân 98:1]*

Et Allah dit, *" Les infidèles parmi les gens du Livre, ainsi que les Associateurs iront au feu de l'Enfer, pour y demeurer éternellement. De toute la création, ce sont eux les pires." [Al-qur'ân 98:6]*

Il a été relaté dans le Sahih de Muslim que le Prophète (sallallahu 'alaihi wa sallam) a dit, *"Tout membre de cette Ummah, Juif ou un Chrétien, qui a entendu parler de moi et est mort sans croire en ce qui m'a été révélé, sera parmi les gens du Feu de l'enfer."*

En se basant sur la parole ci-dessus, quiconque ne déclare pas les Juifs et les Chrétiens coupables de Kufr⁸ sera un Kaafir lui-même selon le principe de la Shari'ah. (C'est-à-dire: qui ne déclare pas le Kaafir coupable de Kufr sera Kaafir lui-même.)

5 Cette formule que l'on retrouve chaque fois que le Prophète est mentionné signifie: "que Dieu le bénisse et lui donne la paix".

6 Moïse.

7 "Sur lui la paix".

8 Kufr: mécréance.

6. Adultérer les principes de base de la Foi Islamique et les éléments de la Loi Islamique (Shari'ah) pour promouvoir l'appel (à l'unification des religions), en les mélangeant ensemble et les coulant dans un moule unique n'est pas seulement un appel mauvais. Il vise au mélange de la Vérité avec le Mensonge, à la destruction de l'Islam, à la démolition de ses fondements et à conduire tous les Musulmans vers l'apostasie (Riddah). On peut voir cela dans la parole d'Allah, le Très-Haut, **"Or, ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à, s'ils peuvent, vous détourner de votre religion (le Monothéisme Islamique)." [Al-qur'ân 2:217].** Allah dit, **" Ils aimeraient vous voir mécréants, comme ils ont mécré : alors vous seriez tous égaux ! (l'un comme l'autre)." [Al-qur'ân 4:89]**

7. La conséquence inévitable de tels appels mauvais est :

- **L'annulation de différences entre Islam et Kufir, Vérité et Mensonge et la complète impossibilité d'imposer le droit et interdire le faux.**
- **La destruction des barrières d'aliénation entre les Musulmans et (les incroyants) Kafiroun en sorte qu'aucune fidélité ni aucune Jihad, aucune lutte pour exalter la parole d'Allah sur la terre d'Allah ne puisse se faire. Allah, le Très-Haut, commande: "Combattez ceux qui ne croient (1) ni en Allah, (2) ni au Jour dernier, (3) qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messager ont interdit et, (4) qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre (juifs et chrétiens), jusqu'à ce qu'ils versent la capitulation par leurs propres mains, après s'être humiliés. " [Al-qur'ân 9:29] " Combattez les associateurs (polythéistes, païens, idolâtres, refusant de croire en l'unicité de Dieu) sans exception, comme ils vous combattent sans exception. Et sachez qu'Allah est avec les pieux. " [Al-qur'ân 9:36]**

Si cet appel (à l'unification) avait émané d'un Musulman, il serait considéré comme Riddah (l'apostasie) explicite de l'Islam, puisqu'il est en conflit avec les principes de la foi Islamique et accepte l'incrédulité à l'égard d'Allah - le Glorifié. Cet appel annule ce que le Qur'ân a prouvé comme étant vrai et nie que le Qur'ân a abrogé tous les livres qui l'ont précédé et nie aussi que l'Islam a abrogé toutes les religions précédentes. Fondé sur de telles bases, l'appel à l'unification est rejeté en conformité avec la Shari'ah. Il est strictement interdit selon toutes les argumentations trouvées à l'appui de l'Islam dans le Qur'ân, la Sunnah et l'Ijmaa' (le consensus).

En se basant sur ce qui précède :

- **Il n'est permis à aucun Musulman qui croit en Allah comme le Rabb (Créateur/Providence/Maître), suit l'Islam comme sa religion et Muhammad (sallallahu 'alaihi wa sallam) comme Prophète et Messager, d'appeler à cette croyance abominable, ou d'encourager les autres à s'y joindre, ou de la répandre parmi d'autres Musulmans. (Il n'est bien sûr pas permis) davantage de l'accepter ou de participer à ses conférences ou symposiums ou de s'inscrire à ses assemblées.**
- **Il est interdit à tout Musulman d'imprimer la Torah et la Bible même séparément. Comment donc pourrait-il être permis de les imprimer avec le Qur'ân dans un même livre ? En conséquence, quiconque fait cela, ou y appelle, s'est égaré loin (du Chemin Juste), puisque ce n'est qu'une combinaison de la Vérité (le Noble Qur'ân) avec les livres corrompus ou abrogés de la Torah et de la Bible.**
- **Il est interdit à tout Musulman de répondre à cet appel à construire (une mosquée, une église et un temple) dans un même complexe, puisque cela impliquerait une confession qu'il y a des religions, autres que l'Islam, par lesquelles on peut adorer Allah. Cela impliquerait aussi un démenti que l'Islam est la plus pure de toutes les religions. Cela impliquerait aussi une admission sérieuse que les religions sont au nombre de trois et que, sur terre, les gens peuvent adopter ce qu'ils souhaitent prendre d'elles, à égalité, et que l'Islam n'a pas remplacé les religions qui l'ont précédé.**
- **Sans aucun doute, approuver cet appel, y croire, ou l'accepter est considéré comme Kufir (incrédulité) et erreur explicite puisque cela contredit tout simplement le Noble Qur'ân, la pure Sunnah et l'Ijmaa' (le consensus) Musulman. Cela impliquerait aussi que l'on accepte que les changements apportés par les Juifs et des Chrétiens sont d'Allah - Gloire à Lui. De plus, il n'est pas permis d'appeler des églises, les maisons d'Allah, puisque les Chrétiens n'accomplissent pas l'adoration correcte qui est acceptée par Allah mais que**

c'est une sorte d'adoration non basée sur l'Islam. Allah, le Très-Haut, dit, "Et quiconque désire une religion autre que l'Islam, ne sera point agréé, et il sera, dans l'au-delà, parmi les perdants." [Al-qur'ân 3:85]

Bien plutôt (les églises) sont des maisons où le Kufir à l'égard d'Allah est pratiqué. Nous nous réfugions en Allah du Kufir et de ceux qui lui appartiennent. Le shaykh Al-Islam Ibn Taymiyyah (puisse Allah donner du repos à son âme) a exposé dans "Manjou' Al-fatawa" (la collection de Décisions Islamiques) 162/22, ce qui suit:

"Les Églises et les Synagogues ne sont pas les maisons d'Allah, mais les Maisons d'Allah sont les Mosquées. Disons plutôt que (les églises et les synagogues) sont les maisons du Kufir bien que le nom d'Allah soit mentionné à l'intérieur. Les maisons sont à considérer selon le credo des gens. Ces gens ont rejeté le dernier Prophète d'Allah (sallallahu 'alaihi wa sallam) et, de ce fait, ils sont des Kuffaar (incrédules), du coup, leurs maisons ne sont que des édifices destinés à l'adoration pratiquée par les Kuffaar."

Il faut remarquer qu'appeler à l'Islam les Kuffaar en général et les Gens du Livre en particulier est une obligation pour tous les Musulmans en conformité avec les textes explicites de notre Noble Livre, le Qur'ân et la Sunnah. Cependant, une réponse ne peut pas être élicitée qu'au moyen de mots aimables et d'arguments corrects. Ce devoir ne doit, néanmoins, être accompli qu'à la condition de n'omettre aucune des règles de l'Islam, pour qu'ils puissent ou bien être convaincus par l'Islam et l'embrasser, ou bien le rejeter et mourir après qu'un avertissement clair (leur ait donné). Allah, le Très-Haut, dit, " **Dis : «Ô gens du Livre, venez à une parole commune entre nous et vous : que nous n'adorions qu'Allah, sans rien Lui associer, et que nous ne prenions point les uns les autres pour seigneurs en dehors d'Allah». Puis, s'ils tournent le dos, dites : «Soyez témoins que nous, nous sommes soumis». [Al-quran 3:64]**

Cependant, des débats, des réunions et un dialogue avec eux pour leur permettre de réaliser leurs désirs, accomplir leurs buts, enfreindre des obligations de l'Islam et miner les Principes de base de la Foi Islamique sont tous considérés comme un acte invalide, qui est rejeté par Allah, Son Messager (sallallahu 'alaihi wa sallam) et tous les croyants. Allah, le Très-Haut, dit, " **(O Muhammad), ne suis pas leurs passions, et prends garde qu'ils ne tentent de t'éloigner d'une partie de ce qu'Allah t'a révélé.**" [Al-qur'ân 5:49]

Le comité, dans sa décision et l'émission de ce verdict pour tous invite aussi tous les Musulmans en général et les savants particulièrement à craindre Allah, à protéger l'Islam, à préserver le Credo Musulman de l'erreur et de ceux qui appellent à l'erreur et (à se garder aussi) du Kufir et de ses adeptes.

Il leur recommande aussi vivement de prendre des précautions contre cet Appel évident de l'Incroyance (pour l'Unification des Religions) et contre la chute dans ses pièges. Nous cherchons refuge en Allah pour chaque Musulman de peur qu'il n'introduise une telle erreur parmi les nations Musulmanes et la répande parmi elles. Nous demandons à Allah par Ses Noms Suprêmes et ses Attributs de nous protéger de ces malheurs pernicieux. Qu'Il fasse de nous des guides et qu'Il nous guide au Chemin juste et nous fasse les protecteurs de l'Islam tirant lumière et conseils de notre Rabb avant que nous ne le rencontrions et qu'Il soit satisfait de nous. Il est Celui qui accorde le succès. Puisse Son salaam reposer sur notre Prophète Muhammad (sallallahu 'alaihi wa sallam) sa famille et tous ses compagnons.

Le Comité Permanent pour Recherche Universitaire et Ifta (Verdict)
Abdul-Aziz Ibn Baz, Président
Abdul-Aziz Ibn Abdullah Al-shaykh Abdullah, Vice-président
Salih Ibn Fawzan Al-fawzan, Membre
Bakr Ibn Abdullah Abu Zaid, Membre

Notre appel final est en effet, toute Louange à Allaah, le Seigneur de tous les Mondes. Ses prières et paix sur Son Messager Muhammad, sa famille et ses Compagnons et sur tous ceux qui s'efforcent de les suivre dans la bonté. Wassalaam alaikum wa rahmatullaahi wa barakaatahu⁹.

⁹ "Et que la paix soit sur vous ainsi que la miséricorde et les bénédictions de Dieu".

2. "LES AUTRES" NE SONT PAS CEUX QUE L'ON PENSE !

Les pages qui vont suivre nous mettent devant un Islam bien différent de celui que nous venons de rencontrer. L'auteur est un imam d'Afrique du Sud, originaire du Pakistan.

Farid Esack

C'est au Pakistan que ce jeune sud-africain élevé dans un quartier misérable réservé aux gens de couleur est allé se former en vue de devenir imam. Etudiant en théologie dans les années 70, il s'affilie à un mouvement piétiste et missionnaire musulman appelé le "Tabligh"¹⁰. *"A ce moment-là, j'étais étudiant dans une institution qui produirait certains des chefs les plus réputés d'un groupe qui faisait une apparition plutôt embarrassante sur la scène de l'islam politique: les talibans afghans."*¹¹

C'est au cours de ces études que le jeune théologien est invité par un frère des Ecoles Chrétiennes à venir enseigner la religion musulmane aux étudiants musulmans d'un lycée d'enseignement technique de Karachi tenu par des religieux chrétiens. C'est en organisant ainsi avec ses élèves un programme de discussions, des camps et des excursions qu'il découvre comment "lutter pour mettre l'Islam en rapport avec nos réalités quotidiennes et bâtir une société plus humaine au Pakistan.

"J'ai trouvé beaucoup d'encouragement dans le soutien que me fournirent certains des étudiants les plus âgés pour mettre sur pieds un programme d'engagement critique et personnel au service de l'Islam et de la Société... Un autre facteur nous encouragea dans notre recherche d'un Islam cohérent: c'était la présence de jeunes chrétiens dans un groupe appelé "la Percée". Dans le contexte de leur foi, ils s'engageaient dans un certain combat pour donner expression à la lutte pour la justice au Pakistan. Tout en étant, à ce moment-là, très actif dans l'association du Tabligh, je pouvais beaucoup de force et d'encouragement dans la simple existence d'un tel groupe et j'ai partagé de nombreuses années épatantes à partager leur réflexion. Leur amitié a beaucoup fait pour m'aider à maintenir ma foi de musulman..."

De cette expérience initiale, il va garder quelques lumières fondamentales pour sa synthèse théologique:

"Tout d'abord, si j'ai gardé la foi, c'est, dans une large mesure, parce que j'ai été touché par la dimension humaine de celui qui est "religieusement autre". Cela signifie que je suis résolu à trouver place, dans ma propre théologie, pour ceux qui ne sont pas musulmans mais qui sont profondément engagés dans la recherche de la grâce et de la compassion d'un Créateur tout-aimant en étant des hommes et des femmes ordinaires qui se donnent à des œuvres de justice et de charité.

*Ensuite, la lutte de tant de jeunes chrétiens cherchant à mettre leur foi en rapport avec les problèmes de justice les plus concrets, l'engagement du clergé dans la lutte de libération en Afrique du Sud, en Amérique latine, aux Philippines et ailleurs, m'ont forcé à ré-examiner la validité de ma foi dans le domaine social. Un hadith dit que la sagesse et la propriété perdue du croyant, il doit la récupérer où qu'il la trouve. Si cette sagesse est le produit d'un compagnonnage avec les mustad'afûn fil-ard (les opprimés de la terre), ici les chrétiens du Pakistan, elle est bien plus précieuse que celle que produisent les fascinantes acrobaties théologiques des oulémas de cour. (Malheureusement nous ne manquons pas de ceux-là en Islam)."*¹²

A son retour en Afrique du sud, le jeune imam fonde un groupe destiné à promouvoir la vie personnelle et spirituelle de ses membres. Mais la lutte contre l'apartheid prend de l'élan et, avec

¹⁰ Cf. **Se Comprendre**, n° 84/02 du 6/03/84 : Instruction pour l'envoi en mission donnée aux membres Fitaq Tablighi Jama'at, par C.W. Troll S.J., 10 p.

¹¹ F. Esack, *On being a Muslim* (Oneworld, Oxford, 1999, 212 pp.), p. 5.

¹² Ibid.

d'autres, il fonde un autre groupe appelé "l'Appel de l'Islam" (Call of Islam) qui se range aux côtés de tous ceux qui luttent contre la discrimination raciale.

Où est la frontière entre "eux" et "nous" ?

C'est dans le contexte de cette lutte que Farid Esack découvre, à nouveau, une réelle fraternité avec ces non-musulmans - chrétiens, juifs, non-croyants - qui militent pour les droits de l'Homme, au risque de leur vie parfois, et affrontent la prison, les mauvais traitements, la torture, pour que s'établisse ainsi une Société qui réponde à leur idéal de justice, à ce qu'ils entrevoient des exigences de Dieu sur le monde.

En même temps, de l'intérieur de la communauté musulmane, surgissent des voix qui récusent l'engagement de ces musulmans engagés: "un véritable imam devrait se contenter de son service de prière et de prédication!... pourquoi se préoccuper de ces querelles entre mécréants où l'Islam n'a rien à gagner ? D'ailleurs, les Autorités respectent la liberté de culte, autorisent la construction de mosquées, elles méritent donc le soutien des musulmans pieux."

Certains conférenciers, en particulier Ahmed Deedat, polémiste anti-chrétien de réputation mondiale et grand pourfendeur de "mécréants", s'en prennent au jeune Farid Esack en l'accusant d'être un mauvais musulman, un imam écervelé et fanatique.

C'est ainsi que, tout naturellement, notre auteur remarque que toutes les religions - et même les non-croyants, se divisent en un courant qui pactise avec les injustices tout en se parant d'une apparence de piété, et un courant qui, au nom d'une certaine cohérence de la foi, combat pour la justice sociale parce qu'elle semble émaner d'une exigence divine.

La vraie frontière semblerait s'établir, non entre musulmans et non-musulmans, mais entre serviteurs de la Justice et oppresseurs injustes. Mais, pour un croyant, et surtout pour un imam, une telle idée doit trouver un fondement théologique valable.

Comment baser une telle intuition sur le Coran ? au moyen de quelle clé d'interprétation ? C'est ainsi que F. Esack est conduit à écrire un livre d'importance capitale: "Coran, libération et Pluralisme - Approche musulmane de la solidarité interreligieuse contre l'oppression".¹³

Une nouvelle théologie, une exégèse renouvelée

Ce livre est analysé en ces termes par un théologien chrétien¹⁴:

"Dans la communauté musulmane, le débat porte rapidement sur l'interprétation du Coran, concernant notamment sa portée socio-politique et le regard sur "l'autre" non-musulman. L'auteur considère que les musulmans sont mis au défi d'effectuer un travail théologique exprimant comment Dieu s'adresse à des êtres humains dans leur contexte historique propre. La compréhension du Coran par les musulmans est nécessairement renouvelée dans la situation sud-africaine dans les domaines de la lutte contre un ordre injuste et de la considération respectueuse du non-musulman, qui ne peut être uniquement vu comme "impie". Il n'est de théologie que située.

L'auteur assigne ainsi quatre objectifs à son travail (p. 14):

- montrer qu'il est possible d'être en même temps fidèle au Coran et à un partenariat avec des adhérents d'autres traditions religieuses pour la construction d'une société plus humaine;
- contribuer à une interprétation du Coran allant dans le sens d'une reconnaissance du pluralisme théologique à l'intérieur de l'islam;

¹³ Farid Esack, *Qur'ân, Liberation & Pluralism - An Islamic perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oneworld, Oxford, 1997, 288 pp.)

¹⁴ Michel Guillaud, prêtre du diocèse de Lyon.

- ré-examiner dans le sens d'une théologie du pluralisme pour la libération la façon dont le Coran définit le rapport à l'autre (croyant ou non-croyant), donnant une place à celui (non-musulman) qui agit d'un cœur droit,
 - explorer la relation qui existe entre exclusivisme religieux et conservatisme politique d'une part, et inclusivisme religieux et progressisme politique, afin de promouvoir une lecture coranique soutenant ce dernier.
- Le premier chapitre retrace l'histoire de la communauté musulmane du Cap.
 - Le second chapitre veut montrer l'interaction permanente entre la Révélation coranique et la communauté qui l'a reçue à l'origine ; l'auteur présente dans cette perspective les recherches de Mohamed Arkoun et Fazlur Rahman pour ouvrir à une nouvelle herméneutique du Coran.
 - Le troisième chapitre défend la légitimité pour le non-clerc musulman sud-africain d'interpréter le Coran en fonction de sa situation. Quelques clés sont proposées pour ce travail d'interprétation: l'intégrité dans la relation à Dieu (*taqwa*), l'unicité de Dieu (*tawhid*), le peuple, les opprimés et marginalisés, la justice, la lutte et la praxis (*jihad wa `amal*).
 - Le quatrième chapitre étudie la question du rapport à l'autre non-musulman dans le Coran en s'attachant aux trois termes suivants : *islam*, *iman* (foi) et *kufi* (impiété), à leur emploi et compréhension dans le discours musulman contemporain, et à leur ré-appropriation par les musulmans progressistes.
 - Le chapitre 5 va plus loin sur le rapport à l'autre en étudiant ses diverses appellations, notamment celles de Gens du Livre (*ahl al-kitab*) et associateurs (*mushrikun*). L'auteur énonce à partir de là quelques principes fondamentaux pour une attitude coranique à l'égard de l'autre: la prise en compte du lien entre la doctrine et la praxis, le refus de l'arrogance religieuse et la reconnaissance de la diversité des religions comme faisant partie du dessein de Dieu, comme différentes façons de le servir.
 - Le sixième chapitre développe les thèmes d'une théologie du pluralisme religieux et d'une théologie de la libération, l'une n'étant pas indépendante de l'autre.
 - Enfin, le dernier chapitre ouvre la perspective en explorant les défis qui restent à relever après la fin de l'apartheid, avec de nouveaux terrains de lutte pour la justice comme le Statut Personnel dans l'islam ou le rapport homme-femme, la justice étant indivisible¹⁵."

L'intérêt d'un tel ouvrage réside dans le fait que des millions de musulmans se veulent fidèles à la parole de Dieu telle qu'elle leur parvient dans le Coran, et, en même temps, ressentent cruellement que les positions de la théologie classique ne correspondent plus à l'idée qu'ils se font de la justice et de la miséricorde divine. Farid Esack leur offre une synthèse qui fonde sur le Coran les intuitions les plus hardies de ces croyants.

Quelques passages typiques:

Les pages suivantes sont extraites du quatrième chapitre du livre où sont redéfinies les notions de "foi", "islam" et "kufi" (mécroance). L'auteur analyse l'emploi de ces termes dans le coran et n'a aucune peine à prouver qu'ils décrivent des attitudes et non des classifications sociologiques liées à des groupes humains déterminés.

[Les hypocrites] munafiks dans notre ville qui ne causent que des ennuis ... veulent changer de notre [religion] dîn. Ils disent que les Musulmans doivent aller dans les banlieues pour aider les kuffâr noirs et demandent à nos enfants de lutter et de manifester contre le gouvernement ... Qu'avons-nous à voir, nous autres Musulmans, avec toutes ces choses. Laissons cette politique et toutes ces affaires aux kuffâr ... Laissons-les prendre la dunya [ce monde], n'oublions pas nos rituels ibâdât et nous prendrons l'âkhira [l'au-delà].

(Lettre au Rédacteur, *Muslim Views*, octobre 1991)

¹⁵ Actuellement, d'ailleurs, Farid Esack est membre de la Commission gouvernementale pour l'égalité entre hommes et femmes en Afrique du Sud. Il y a été nommé par Nelson Mandela en 1997.

Elus toujours plus rares et exclus toujours plus nombreux

Les termes d'exclusion et d'inclusion semblent être intrinsèques à toutes les religions et sont d'habitude moralement prégnants. Les deux termes moraux les plus fréquemment invoqués dans le Coran sont sans aucun doute *iman* et *kufir* (d'habitude globalement traduits comme 'la foi' et 'l'incrédulité'). Dans le discours Musulman, cependant, *iman* a en grande partie été remplacé par *Islam* comme le terme clef pour l'identification de soi. Le mot *Islam*, par exemple, arrive seulement huit fois dans le Coran tandis qu'*iman* s'y trouve quarante cinq fois. De la même façon le corrélatif d'*iman*, *mu'min*, dans ses formes diverses, apparaît plus de cinq fois plus souvent que muslim. Ce développement est significatif pour toute discussion sur "l'Autre" dans l'*Islam*.

Une des manifestations (et des conséquences) du processus de durcissement de la théologie Islamique a été la chosification de termes comme *islam*, *iman* et *kufir*. Autrement dit, on ne voit plus ces mots comme des qualités que les individus peuvent avoir ; des qualités dynamiques qui varient en intensité aux différentes étapes de la vie d'un individu. Au lieu de cela, ces termes sont maintenant considérés comme les qualités exclusives de groupes, presque au même titre que les caractéristiques ethniques. La façon dont ces termes sont employés dans le Coran et, dans une moindre mesure, dans la littérature exégétique, montre que le rapport entre les significations premières de ces termes et leur utilisation actuelle est plutôt lâche. Tandis que certains aspects de leur utilisation contemporaine sont évidemment enracinés dans leurs premières significations, il y a d'autres aspects qui ont été ignorés entièrement. Toute notion de signification 'réelle' ou 'vraie' est bien sûr problématique, parce que nous pouvons seulement aborder la question à partir de nos horizons. Il y a, néanmoins, un certain intérêt à réfléchir sur la façon dont les mots ont été employés par les premiers auteurs ou des orateurs et par ceux qui les ont lus, écoutés ou ont interprété un texte.

En examinant la manière dont ces termes ont été employés dans le Coran, il ne faut pas éviter les textes coraniques qui semblent encourager l'exclusivisme religieux. Certains textes qui ont été choisis dans ce chapitre pour réfléchir sur les termes clefs et sur d'autres thèmes dans le chapitre suivant représentent ainsi 'les textes difficiles' pour le discours Musulman pluraliste ; ce sont les textes que contournent souvent les apologistes Musulmans et ceux qui sont engagés dans le dialogue interreligieux. Un engagement simultané, à la fois, au texte et à la solidarité interreligieuse exige nécessairement que l'on dépasse ce que Riffat Hassan a décrit comme 'un dialogue inauthentique basé sur des abréviations (1986, p. 132). Ces textes sont, en fait, très significatifs pour un discours coranique de pluralisme qui cherche aussi à promouvoir la libération des peuples de toute discrimination raciale et de toutes les autres formes d'oppression. Beaucoup des avocats de pluralisme religieux pour la libération et la justice désirent vivre à côté du Coran en toute intégrité et nouer simultanément d'authentiques relations d'amitié avec les adeptes d'autres religions. Redécouvrir et reprendre les attitudes décrites par ces termes, au lieu de les fuir, voilà le préalable pour fonder cette authenticité.

A la base de mon examen de ces termes se trouve la croyance que le Coran est concerné, et présente Dieu comme étant concerné, par ce que les personnes font et par les personnes qui le font, plutôt que par une entité abstraite [appelé la croyance]' (Cantwell-Smith 1991, p. 111). Ceux qui ont subi les conséquences de l'*herrenvolkism* d'un autre peuple n'ont d'autre alternative que de chercher des catégories plus inclusives. Là où ces catégories théologiques sont vues comme étant d'origine divine, on doit trouver d'autres façons de les lire. Ainsi, 'muslim' (musulman) et toutes ses connotations positives tant pour ce monde que pour l'autre, ne peut pas simplement se référer à l'accident biologique d'être né dans une famille musulmane. De la même façon kafir ne peut pas se référer à l'accident d'être né à l'extérieur d'une telle famille.

En raison de la signification de la tradition exégétique définie au chapitre 2, je me référerai régulièrement au travail d'exégètes choisis qui représentent quelques-uns des courants les plus larges de l'exégèse coranique et la théologie Islamique. Ceux-ci incluent le courant traditionnel (Ibn Jarir Al-Tabari, m. 923); scolastique, Mu'tazilite et Ash'arite (Mahmud ibn 'Umar Al-Zamakhshari, m. 1144 et Fakhr Al-Din Al-Razi, m. 1209); la tradition ésotérique (Muhyi Al-din ibn Al-'Arabi, m. 1240), aussi bien que quelques exégètes contemporains, soit Sunnite (Rashid Rida, m. 1935) soit Chi'ite (Muhammad Hussain Al-Tabataba'i, m. 1981). Une étude de leurs vues a l'avantage de connecter mes propres intuitions avec celles de la tradition. En outre, je montrerai que leurs interprétations peuvent souvent servir de base pour développer des notions particulièrement pertinentes pour ceux qui vivent dans des sociétés divisées et injustes.

L'idée que le mot coranique *islam* n'est pas la possession unique des Musulmans qui s'identifient avec la *ummah* (communauté) historique de l'*Islam* a trouvé un écho dans de nombreux travaux effectués par des savants Musulmans. Cette reconnaissance de la capacité qu'ont des personnes autres, situées à l'extérieur de la maison de l'*Islam* confessionnel, à répondre à Dieu et à l'injonction de se soumettre à Lui (c'est-à-dire, *islam*) à leur façon, est plus répandue qu'on ne le suppose généralement¹⁶. De façons diverses, de nombreux savants Musulmans ont reconnu que

l'islam primordial et universel, c'est-à-dire, l'attitude de remise de soi à l'Absolu dans la co-fraternité, peut être justement découvert et reconnu dans les symboles les plus divers et les modèles de croyance et d'action les plus variés, dans les religions et les idéologies du passé et du présent... Toute réponse sincère à l'appel du Mystère caché, à la source de l'existence, accomplit l'*islam* existentiel et personnel. (Troll 1987, p. 15)

Une étude attentive des mots *iman*, *islam* et *kufir* et leur utilisation tant dans le Coran que dans son exégèse, confirme cette position. Il y a, cependant, un besoin de dépasser le discours libéral préconisant une certaine forme de pluralisme religieux que l'on trouve dans la plupart des travaux des modernistes Musulmans. Ce discours ignore souvent la position du Coran sur le *kufir* parce que le Coran dénonce, rejette et demande aux Musulmans de s'opposer à l'Autre ou à des aspects de l'Altérité ; toutes notions que le libéralisme a de la difficulté à traiter. Une herméneutique de pluralisme pour la libération ne cherche pas à ignorer cette dénonciation, mais à la redéfinir. En conséquence, on tente ici d'aborder les connotations idéologiques acquises par ces termes et de présenter le choix préférentiel d'une nouvelle signification, qui cherche la libération de tous.

Repenser Iman

Le texte qui suit semble être utile pour examiner la façon dont le Coran emploie le terme *iman* et son nom, *mu'minun*.

En effet, les *mu'minun* sont ceux dont les cœurs tremblent de crainte chaque fois que Dieu est mentionné; et dont l'*iman* est renforcé chaque fois que Ses ayat [signes] leur sont transmis; et qui placent leur confiance en leur Soutien. Ceux qui sont constants dans la prière et dépensent pour les autres une partie de ce que Nous leur accordons comme nourriture. Ce sont eux les vrais *mu'minun* ... (Coran 8:2-4)

Ce texte est le plus explicite dans la définition d'un *mu'min*. Tandis que le mot *mu'min* est ici largement interprété pour décrire le '*mu'min* complet', l'idée même de perfection ou d'incomplétude en *iman* accentue le dynamisme dans le concept, un dynamisme souligné plus loin dans l'idée qu'*iman* augmente ou se renforce. Le texte se prête aussi aux réflexions quant à la nature du rapport entre *iman* et les actes justes, un rapport de la plus haute importance dans cette étude. Finalement, ce texte embrasse succinctement les diverses exigences de l'*iman* que l'on trouve traitées plus en détail ailleurs dans le Coran. Quant au contexte de ce verset, il apparaît au début d'un chapitre Médinois intitulé 'les Dépouilles de la guerre' (Coran 8) qui traite longuement des événements entourant la Bataille de Badr (623) et la sainteté de traités. En apparaissant au commencement du chapitre, ce texte est largement considéré comme une réprimande adressée à quelques-uns des Compagnons de Muhammad qui ont montré un intérêt exagéré pour le butin accumulé lors de cette bataille. Cet intérêt inconvenant a causé une considérable acrimonie. Après leur avoir dit que ce butin revient légitimement à la communauté dans son ensemble et que l'on ne doit pas permettre à la soif de richesse matérielle de détériorer leurs relations sociales, on rappelle maintenant aux Compagnons ce qu'est la foi, la foi qui a été lésée par leur avidité¹⁷.

Comme c'est le cas avec la plupart des termes clés religio-moraux dans le Coran, *iman* est rarement discuté, même par des lexicographes, et seulement en ce qui concerne ses racines étymologiques. Par contre, on se réfère fréquemment à son utilisation dans le Coran et dans la

¹⁶ Sayyidain (1972), Talbi (1981; 1985), Engineer (1982), Vahiduddin (1983), Rahman (1983 ; 1988), Faruqi (1983), Hanafi (1988), Ayoub (1989 ; 1991) et al-Badawi (1991) ne sont que quelques-uns des savants contemporains Musulmans qui ont présenté des arguments en faveur d'une appréciation de l'*Islam* au-delà de ses formes institutionnelles et historiques.

¹⁷ On peut raisonnablement déduire du contexte de ce verset qu'*iman* est mis en contraste avec le désir de richesse matérielle.

théologie Islamique. *Iman* est le nom verbal de la quatrième forme de la racine a-m-n. La racine suggère 'étant sûr', 'ayant confiance dans', 'se tourner vers', d'où découlent ses significations de 'bonne foi', 'sincérité' et 'fidélité' ou 'loyauté'. La quatrième forme (*amana*) a la double signification de 'croire' et 'donner sa foi'. Sa signification primaire est 'devenir fidèle à la confiance que Dieu a placée en nous en croyant de tout son cœur ; mais pas en professant une croyance avec la langue seulement, (Lane 1980, 1, p. 7). Quand a-m-n est suivi par la particule *bi*, cela signifie 'reconnaître'. Il est aussi employé comme 'confiance' dans le sens que l'on s'estime sûr faisant confiance. (Al-Baidawi n.d., 1, p. 43).

Le terme, ou ses variantes, apparaît approximativement 244 fois dans le Coran. Le plus fréquemment dans l'expression 'O ceux qui ont *iman*' dont il y a 55 cas. Bien que le terme soit employé essentiellement en référence aux disciples de Muhammad, dans 11 cas il se réfère à Moïse et ses disciples et, dans 22 cas, à d'autres prophètes et leurs disciples. Il est employé dans le Coran dans le sens d'être en paix avec soi-même et dans le sens de contentement (16:112). Dans 4:83 et 2:125 il signifie 'la sécurité des menaces externes', tandis que 2:283 emploie le terme dans le sens de 'déposer quelque chose chez quelqu'un pour la mettre à l'abri'. Le Coran 33:72 l'emploie dans le sens d'un 'dépôt'. Dans sa quatrième forme (*amana*), le verbe est d'habitude suivi par la particule *bi* et signifie ensuite 'avoir foi en', 'reconnaître', 'avoir confiance'. L'objet de cette 'foi' ou de cette 'confiance' peut être Dieu, (2:177; 4:38) ; le Coran spécifiquement, ou la révélation en général (2:4; 2:177; 4:136); Muhammad ou les prophètes en général (2:177) et, en particulier, le dernier Jour (2:4; 4:38; 6:93). De temps en temps le verbe est employé dans sa quatrième forme sans aucune préposition ni objet (3:110; 6:48). Étant donné le contexte de ces versets, on peut assumer que l'objet a été compris. Son utilisation sous cette forme établit un lien entre la signification de sécurité et de foi et l'idée implicite que ceux qui ont la foi atteindront la paix et la sécurité. On peut dire que, selon le Coran, '*iman* est un acte du cœur, un don de soi décisif à Dieu et à Son message obtenant la paix et la sécurité et la force contre la tribulation' (Rahman 1983, p. 171).

Trois thèmes connectés peuvent être discernés à partir de Coran 8:2-4, le texte choisi pour notre discussion ici (voir ci-dessus) : la nature dynamique d'*iman*, la corrélation entre *iman* et les actes de justice et *iman* comme une réponse personnelle à Dieu.

Il y a beaucoup de définitions d'*iman* dans la théologie Islamique. Selon la définition qu'ils en donnaient divers théologiens ont ou bien rejeté (dans la plupart des cas répertoriés) ou accepté l'idée que l'*iman* est dynamique et capable d'augmenter ou diminuer. *Iman* a été défini comme l'une ou plusieurs des actes suivants: assentiment, témoignage verbal, croyance ou conduite juste. Ceux qui ont défini *iman* comme la somme de la croyance, de l'assentiment et de la conduite juste ont soutenu, en se basant sur le texte en discussion, que, du moment que l'*iman* peut augmenter, il doit signifier quelque chose de plus que l'acte de reconnaître (*ma&trifah*) ou le témoignage oral (*iqar*). Ils ont, en outre, soutenu que l'expression dans le texte 'ceux-ci sont vraiment les *mu'minun*' signifie que les qualités exigées sont inhérentes à ce qui est appelé *iman* (Al-Razi 1990, 15, p. 124).

La plupart des interprètes soutiennent que dans la déclaration 'il renforce leur *iman*', ce sont les aspects d'assentiment et de contentement de l'*iman* qui augmentent, plutôt que l'*iman* lui-même. Al-Tabari dit : 'au degré d'assentiment atteint jusqu'ici est ajouté plus d'assentiment' (1954, 9, p. 179), tandis qu'Al-Zamakhshari dit que l'augmentation se situe 'dans la conviction et la satisfaction de l'âme' (n.d., 2, p. 196). Dans une élaboration plus détaillée de ce texte, Al-Razi (1990, 15, p. 124) offre trois explications de l'interprétation de l'augmentation qu'il juge se produire dans la certitude, l'assentiment et la conscience (plutôt que dans l'*iman* lui-même) : 1) des preuves plus nombreuses et plus fortes amènent un nouvel affaiblissement du doute et, en même temps, l'augmentation de la certitude; 2) plus on connaît de choses, plus fort est l'assentiment et 3) une augmentation dans l'*iman* signifie une augmentation dans la conscience que l'on a de 'la grandeur de la puissance et de la sagesse de Dieu' (ibid). Le raisonnement suivi par Al-Razi et d'autres, dans les trois explications, ignore l'idée que l'*iman*, une foi vibrante dans la présence de Dieu, puisse augmenter soit en conséquence directe d'une conduite juste soit comme un effet de la grâce de Dieu accordée à la suite de cette conduite ; une idée que l'on trouve explicite dans les autres textes traitant de l'augmentation de l'*iman* (Coran 3:173; 8:2; 9:124; 33:22; 48:04; 74:31).

Ibn &Arabi, Al-Tabataba'i et Rida, de différentes façons, acceptent l'idée que l'*iman* lui-même augmente. Ibn &Arabi parle de cette augmentation comme 'une progression de l'étape de la connaissance à celle de la certitude' (n.d., 1, p. 252). Tandis que Rida interprète l'augmentation en *iman* comme 'une plus grande certitude dans l'obéissance, la force dans le contentement, l'abondance dans la prise de conscience' (1980, 9, p. 591), il est, néanmoins, catégorique que ces qualités appartiennent à l'*iman* : 'la vérité est que l'*iman* du cœur lui-même augmente et diminue (ibid.). Al-

Tabataba'i lui fait écho dans son explication de l'expression : 'la lumière d'*iman* rayonne graduellement sur le cœur et cela continue en intensité jusqu'à atteindre la perfection ... *l'Iman* continue alors à augmenter et devient ferme avant qu'il n'atteigne l'étape de la certitude' (1973, 9, p. 11).

La distinction faite par quelques interprètes, entre *iman* et ses accompagnements supposés comme la certitude, l'assentiment, la crainte, le respect et le contentement, convient plus aux débats d'école qu'à la recherche personnelle de Dieu. Cependant, malgré la répugnance de certains à reconnaître que *l'iman* lui-même est dynamique, tous reconnaissent que les diverses composantes de *l'iman*, ou ses effets, augmentent ou diminuent. (On voit la logique peu commune employée pour éviter la conclusion inévitable, d'une perspective coranique, qu'*iman* lui-même est soumis à augmentation ou diminution dans le deuxième article du Wasiyyat Abi Hanifah, la dernière exhortation d'Abu Hanifah (m. 767) à ses disciples, contenant un résumé de sa théologie : '*Iman* ne peut ni grandir ni diminuer. En fait, son affaiblissement peut être conçu seulement en rapport avec une augmentation de *kufir*, de même que son progrès est dû à un affaiblissement de *kufir*' (EI, '*iman*'). Cette position implique en réalité la possibilité qu'un même individu puisse être simultanément , et croyant et 'non-croyant'.)

La question la plus significative est que *l'iman* est une prise de conscience personnelle de la présence de Dieu dans l'univers et dans l'histoire et une réponse active à cette présence. La nature personnelle et active de *l'iman* doit impliquer qu'il fluctue et qu'il est dynamique. Plusieurs exégètes mentionnent deux hadiths relatés par Al-Bukhari et Muslim: 'le moindre degré d'*iman* sauvera la personne dans l'au-delà' et '*Iman* comporte diverses espèces et soixante-dix branches. La plus haute est le témoignage qu'il n'y a aucune déité sauf Dieu et la plus basse est le déplacement d'un obstacle sur la route. Et [même] la modestie est une branche de foi ' (Al-Zamakhshari n.d., 2, p. 196; Al-Razi 1990, 15, p. 124). Même si, comme quelques théologiens en ont discuté, la source originale de *l'iman* peut être la grâce divine, il touche toujours aux sens les plus profonds des gens, des gens qui sont, à des degrés divers, transformés par chaque rencontre sociale ou personnelle.

Le Coran reconnaît les divers niveaux d'*iman*. Ce texte parle des '*mu'minuna haqqan* ', que la plupart des interprètes ont compris comme '*mu'minun* parfaits'. L'énorme majorité des Musulmans n'accomplissent pas les critères définis dans le Coran 8:2-4 et pourtant, ils ne sont pas exclus des rangs des '*mu'minun*'. Un récit qui traite spécifiquement de ce texte et qui est cité explicitement les deux niveaux d'*iman* concerne Hassan Al-Basri (m. 728). Questionné pour savoir s'il était un *mu'min*, il a répondu en disant : '*l'Iman* est de deux sortes : si vous m'avez questionné sur *l'iman* en Dieu, les Anges, Ses Livres, Ses Prophètes, le Jour dernier, le Paradis et le Feu, la Résurrection et le jugement, alors je suis un *mu'min*. Si, cependant, vous me questionnez sur la parole de Dieu "*innama'l-mu'minuna*" Alors, par Dieu! Je ne sais pas ' (Al-Razi 1990, 15, p. 126; Al-Zamakhshari n.d., 2, p. 196). C'est la preuve que la réalité des niveaux d'*iman* est plus largement acceptée que la notion d'*iman* stable et immuable suggérerait. L'augmentation dans la foi est établie par le texte de ce verset et par plusieurs autres textes coraniques, explicitement dans 3:173; 9:124; 33:22; 48:4 ; 74:31 et implicitement dans 47:17 ; 17:13 ; 19:76.

Nous pouvons récapituler les trois raisons principales tendant à prouver que *l'iman* est dynamique et susceptible de varier. Premièrement, quelle que soit la façon dont *iman* est défini, nous observons qu'*iman* est aussi reconnu par le Coran et les premiers Musulmans comme existant sous plus d'une forme et à divers niveaux. Deuxièmement, chaque fois que le Coran s'adresse aux premiers disciples de *l'Islam* sous le titre 'O vous qui avez atteint à *l'iman*', il les presse de se remodeler dans une perspective particulière, et de s'orienter de façon à éviter les divers maux sévissant dans la société et barrant la route vers Dieu. Il eut le arrêta de demander d'agir d'une certaine façon plutôt que de prétendre être devenu un propriétaire d'une certaine substance que l'on appellera *iman*. Troisièmement, on trouve confirmation *iman* doit être comprise comme une qualité active du caractère dans le fait que son contraire, est le *kufir*. Comme je l'indiquerai que, 'le contexte de l'expression "ils ont rejeté" (*kufir*) montre que selon le Coran, refuser de croire est une attitude activement devant l'existence dans sa globalité ... Le contraire de *iman* est une attitude active du caractère, une attitude d'inattention et de mépris et d'orgueil' (Izutsu 1966, p. 119-20).

Après avoir défini un *mu'min* en terme 1) de l'essentiellement spirituel / personnel, (leurs 'cœurs tremblent de crainte quand Dieu est mentionné '); 2) du religieux ('ils sont constants dans la prière') et 3) de socio-économique ('dépendent pour d'autres une partie de ce que [Dieu] leur fournit comme nourriture '), le Coran 8:2-4 continue de décrire les propriétaires de ces caractéristiques comme 'les vraiment fidèles ' ou ' les vrais croyants. Si ceux-ci sont ' les vraiment fidèles ', alors la question surgit de savoir s'il existe une autre catégorie de ' simplement fidèles ' ? Ces caractéristiques font elles partie de ce qu'on appelle *iman* ou lui sont elles étrangères ? Dans ce dernier cas, quel est alors le rapport entre ces caractéristiques et *iman* ?

Ces questions ont assumé une importance énorme dans la discipline de théologie scolastique (kalam) et ont été débattues avec beaucoup d'acrimonie. Les vues des divers interprètes diffèrent aussi et, dans le cas d'Al-Zamakhshari et d'Al-Razi, elles correspondent de près à celles des écoles avec lesquelles ils se sont identifiés. Al-Tabari ne s'exprime pas explicitement sur cette question. Cependant, il suggère qu'il y ait un rapport obligatoire entre *iman* et des actes justes. 'Un mu'min, dit-il, est quelqu'un dont le cœur tremble à la mention de Dieu, obéit à Ses ordres, se soumet à Son souvenir dans la crainte de Dieu et de Sa punition' (1954, 9, p. 178). Tandis qu'Al-Zamakhshari dit que ces caractéristiques sont exigées pour 'l'*iman* parfait', il lie l'augmentation de l'*iman* à la possession de vérités plus grandes et une augmentation dans les actes justes (n.d. 2, p. 196). Al-Razi est même plus explicite sur le rapport existant entre *iman* et les caractéristiques mentionnées dans ce texte. En ce qui concerne le verset précédent ('Obéissez à Dieu et à Son Prophète si vous êtes un *mu'min*'), il dit que '*iman* doit résulter dans l'obéissance' (1990, 15, p. 121) et que le verset en discussion est un commentaire du verset précédent. '*Iman*', dit-il, 'n'est pas atteint avant que cette obéissance ne soit atteinte et ne s'accomplisse que lorsque les cinq caractéristiques sont accomplies' (ibid.).

Ibn 'Arabi évite le discours scolastique sur le rapport entre *iman* et les actes justes. Pourtant on a clairement l'impression que, pour lui, *iman* est intrinsèquement connecté à la poursuite d'une foi toujours plus profonde. Nous avons vu comment il a interprété l'augmentation en *iman* comme une progression allant de la simple acceptation rationnelle de la présence de Dieu, à l'étape de la certitude. En outre, apparaît aussi clairement, dans son interprétation de ce texte, le soin qu'il faut apporter à la qualité et à la présence du cœur qui doit caractériser notre adoration comme une extension d'*iman* (n.d., 1, p. 252). Après avoir défini *iman* comme 'toute la connaissance, croyance et action exigée', Rida (1980, 9, p. 590) répète un hadith dans Al-Bukhari et Muslim selon lequel 'le moindre élément de foi sauvera la personne dans l'au-delà' et un autre déclarant que l'*iman* a soixante-dix branches comme 'un argument clair' en faveur de cette définition (ibid.).

L'insistance à considérer les actes justes comme faisant partie intrinsèque d'*iman* est bien fondée dans le Coran, où l'expression 'ceux qui ont *iman* et qui font des actes justes' n'arrive pas moins de trente six fois. Ce qui est évident c'est qu'*iman* est intrinsèquement connecté aux actes justes qu'ils fassent partie intégrante d'*iman* ou qu'ils en soient une conséquence nécessaire. 'La séparation de foi de l'action', comme dit Rahman, 'est, pour le Coran, une situation totalement indéfendable et absurde' (Rahman 1983, p. 171). C'est peut-être Izutsu qui offre la meilleure élaboration de ce rapport. 'Le lien le plus fort de relation sémantique lie *salih* [la justice] et *iman* ensemble dans une unité presque inséparable. De même que l'ombre suit la forme, partout où il y a *iman* il y a *salihat* [des actes justes] ... au point que nous puissions nous estimer justifiés en définissant le premier en fonction du dernier et en exprimant le dernier en fonction du premier' (1966, p. 204).

Il est important de noter qu'indépendamment des différences du rapport entre *iman* et les actes justes, la pensée traditionnelle interprétait d'habitude ceux-ci dans un sens très étroit, c'est-à-dire, comme les rituels de l'*Islam* confessionnel. Tandis qu'*iman* est souvent connecté aux rituels, comme dans le Coran 8:2-4, ce n'est pas toujours le cas. 'Il y a de nombreux autres exemples où la référence est à *iman* et la conduite juste dans un sens général et non spécifié¹⁸. En outre, le Coran est tout à fait catégorique que le moindre acte de justice est récompensé, sans insister sur *iman* comme condition¹⁹.

Cette discussion du rapport entre *iman* et les actes justes nous mène à plusieurs questions significatives : 1) le statut de ceux qui ont *iman* dans le sens d'assentiment, mais dont les vies sont privées de 'la conduite juste', même si celle-ci est interprétée dans le sens des rituels de l'*Islam* confessionnel ; 2) la valeur de la conduite juste non-accompagnée par *iman* dans le sens d'assentiment ou d'acceptation tel qu'il est élaboré en théologie Islamique et 3) la possibilité d'*iman* non-accompagné par l'acceptation, tel qu'elle est élaborée en théologie Islamique.

Ces questions avaient une pertinence particulière pour les Musulmans en Afrique du Sud pendant les années 1980. Parmi les Musulmans engagés existait un dédain total pour les membres de la communauté qui s'identifiaient avec le régime d'apartheid et un sens profond de honte qu'ils aient continué à se considérer comme membres de 'la communauté croyante'. Tandis qu'un hadith 'quiconque marche avec l'opresseur a quitté l'*Islam*' a été largement invoqué, ces activistes se retenaient de nier que ces collaborateurs étaient 'des croyants'. Au lieu de cela, l'expression plus

¹⁸ Ex.: 3:56 ; 4:57, 122 ; 5:91 ; 6:48 ; 7:42 ; 10:9 ; 11:23 ; 13:29 ; 14:23 ; 18:30, 107 ; 19:60 ; 22:50 ; 24:55 ; 25:70 ; 27:58 ; 31:8 ; 32:19.

¹⁹ Ex.: 2:281 ; 3:24 ; 4:40, 85 ; 12:56 ; 16:111 ; 28:84.

ambiguë de 'politiquement apostat' a été employée et le mot 'musulman' était placé entre guillemets quand il les concernait.

En total contraste avec le comportement des musulmans collaborateurs, le pays a vu de jeunes Juifs et des Chrétiens allant en prison à cause de leur refus de servir dans l'armée de l'apartheid. De la même façon, de nombreux Chrétiens très engagés, clergé et laïcs, préféraient la torture et l'incarcération comme le prix à payer pour leur conviction profonde que la foi en Dieu impliquait un engagement sans faille à défendre la dignité et la liberté de Son Peuple. Comment pourrait-on reconnaître la foi de ceux-là et nier celle de ceux-ci si l'on croit sincèrement que son Dieu est le Dieu juste qui est 'le Seigneur et le Soutien des gens' ? La question de la foi et de la justice de l'Autre a ainsi assumé un caractère d'urgence et d'intimité qui a échappé à tous ceux qui n'étaient pas impliqués dans la lutte. Une telle urgence et intimité étaient, selon toute probabilité, étrangères aux théologiens médiévaux qui ont vécu dans des pays en majorité musulmans et qui fonctionnaient souvent sous le patronage bienveillant du gouvernement.

Ayant esquissé un peu du contexte dans lequel se posent les questions apparemment théologiques, on peut maintenant les discuter. Tandis que la première question, le statut de l'injuste en matière d'*iman*, n'est pas la plus pertinente quand on considère le sujet complet de cette étude, elle nous est cependant utile pour éclairer les deux autres.

Dans le Coran, dans la littérature exégétique et dans le discours musulman en général, le mot *iman* est employé de plusieurs façons différentes : 1) il désigne l'acte de reconnaître l'existence de Dieu, notre responsabilité suprême devant Lui et la mission prophétique de Muhammad; 2) il signifie l'appartenance à la communauté religieuse de l'*Islam* que l'on soit réellement engagé dans l'acte de croire ou non et 3) il peut signifier une lutte de tous les jours pour mettre en pratique sa foi en Dieu dans sa conduite personnelle et sociale. Pour ce qui est du premier sens, Al-Razi a soutenu succinctement qu'*iman* est un assentiment parce que c'est ce que cela signifie en langue arabe (1990, 1, p. 29). A partir d'un tel assentiment, on devient un membre de la communauté des croyants, c'est-à-dire, le deuxième sens. Qu'il y ait divers niveaux de réalisation de cet assentiment dans les différentes sections de la communauté et selon les individus, voilà qui est clair à partir du Coran, qui se réfère de temps en temps aux croyants comme à une communauté socio-religieuse bien définie. Par exemple, le Coran 6:82 parle de 'ceux qui ont *iman* et ne mélangent pas leur *iman* avec l'injustice' tandis que 49:9 se réfère à un groupe, pris parmi le *mu'minun*, qui se conduit de façon injuste.

&Abd Al-Ra'uf (1967) s'est concentré sur la signification de *mu'min* tel qu'il dérive du mot *amn* ('être en sécurité' ou 'assurer la sécurité') et a plaidé pour une appréciation sociologique d'*iman*. 'La crainte de l'insécurité', avance-t-il, 'était le principal obstacle à la foi dans les premiers temps'. Il suggère que 'en remplacement évident [de la sécurité tribale] s'est effectuée la formation d'une organisation sociale dans la structure de la tribu, dans laquelle les membres du groupe devaient être unis les uns aux autres par un lien autre que le lien de sang mais aussi étroitement que par celui-ci' (1967, p. 98). Tandis que *mu'minun* faisait sans aucun doute référence à un groupe sociologique, il est, néanmoins, douteux que la simple désignation d'un groupe comme 'mis en sécurité', ainsi qu'&Abd Al-Ra'uf le suggère, aurait eu suffisamment d'effet pour apaiser le sentiment d'insécurité des convertis potentiels. Deuxièmement, le terme 'ceux qui ont *iman*' a déjà été employé à la Mecque, bien que rarement, à une période où les Musulmans étaient socialement au moment le plus vulnérable et le plus exposé de leur histoire. Indépendamment de la faiblesse des arguments de &Abd Al-Ra'uf, il est clair que certaines personnes ont été décrites, en groupe, comme *mu'minun* même quand les actions de tous les individus du groupe n'étaient pas en accord avec leurs obligations de croyants.

Dans la société musulmane, naître dans une famille musulmane a toujours, en pratique, été une raison suffisante pour être inclu parmi les *mu'minun* à condition qu'on ne rejette jamais explicitement cet héritage. Cela signifie que l'on est pratiquement dispensé de 'l'assentiment avec la langue' car il n'existe aucun mécanisme formel pour vérifier l'engagement d'un individu dans l'acte de croire quand il atteint l'âge de responsabilité morale. Il est clair que *mu'min* a aussi signifié et continue à signifier, quelqu'un dont l'engagement croyant (exprimé dans les rituels d'*Islam* ou dans le comportement général) est essentiellement socio-religieux, plutôt que personnel. Ce serait donc un acte extraordinaire, injuste, de chauvinisme que de nier la légitimité d'*iman* vu comme la foi en un Dieu qui est radicalement au-delà des conceptions humaines et une foi qui s'exprime dans une vie totalement conformément à l'éthos du Coran et à son insistance sur la justice.

Qu'il ait existé des *mu'minun* dans le sens non-sociologique du mot, c'est-à-dire, à l'extérieur de la communauté de Muhammad, est un fait bien clair et généralement reconnu. Cette reconnaissance, cependant est limitée par l'*Islam* conservateur aux prophètes et à ceux de leurs

disciples qui ont précédé Muhammad. Comme on l'indiquera dans le chapitre suivant, le Coran lui-même parle explicitement de *l'iman* des Gens du Livre. Plusieurs fois il emploie le terme pour ceux qui coexistent avec la communauté de Muhammad, mais n'en font pas partie. Il affirme en outre la validité de toute droiture comme actes ou comportement qui aboutit à la grâce de Dieu.

En plus du Coran 8:2-4, d'autres textes qui situent *iman* dans le cœur soutiennent l'idée qu'en plus de la notion socio-religieuse d'*iman*, il faut y voir aussi, peut-être même principalement, une question de conviction profonde intérieure et personnelle (par exemple, 16:106; 49:7-8; 58:22). Dans au moins un cas, le Coran refuse explicitement de désigner comme *mu'min* ceux qui ont formellement rejoint la communauté des musulmans (49:14-15). Ici quelques Bédouins s'entendirent répondre que l'acte d'entrer formellement dans la communauté d'*Islam* était distinct d'*iman*. L'*Islam*, dans le sens formel de soumission au nouvel ordre institué par Muhammad, était simplement le commencement d'une foi qui devait encore s'enraciner dans leurs cœurs²⁰. Ce passage pourrait bien impliquer que l'entrée dans la communauté des musulmans n'exprimait pas nécessairement une foi personnelle. Dans ce sens 'foi' et 'conviction', plutôt que 'croyance', sont les traductions les plus précises du mot *iman*. Cantwell-Smith a souligné que " *la 'croyance' a un sens dérivé et peut être un élément extrêmement dévalué et inopérant, si on le compare avec la richesse, la chaleur et l'engagement de la 'foi'* " (1991, p. 111). Nous avons vu que le Coran reconnaît une forme diluée d'*iman*. Quand une tribu entière s'est convertie à l'*Islam* au moyen d'un traité passé avec Muhammad, nous devons comprendre ce traité dans le contexte des pratiques culturelles arabo-bédouines. En conséquence, cette pratique peut n'avoir pas signifié la même chose pour tous les membres de la tribu et le nom 'Muslim' (musulman) pourrait bien avoir signifié une nouvelle identité de traité plutôt que de foi. Cela pourrait aussi aider à expliquer l'utilisation apparemment opposée d'*iman* dans le passage coranique suivant : '*O ceux qui ont iman, ayez iman*' (4:126). Dans le Coran, le sens le plus significatif est le deuxième, c'est-à-dire, "*une qualité active, celle par laquelle on offre sa personne si bien qu'on est impliqué dans un rapport dynamique avec son Créateur et ses compagnons. C'est la capacité de voir le transcendant et d'y répondre ; d'entendre la voix de Dieu et d'agir en conséquence*" (Cantwell-Smith 1991, p. 112).

Étant donné qu'*iman* est aussi une réponse profondément personnelle à Dieu, il ne peut pas être limité une communauté particulière socio-religieuse. Cela reviendrait à nier l'universalité de Dieu Lui-même. C'est pourquoi le Coran parle explicitement de l'*iman* de ceux qui restent extérieurs à la communauté socio-religieuse des *mu'minun*. Si *iman* peut inclure un acte tel que le déplacement d'une pelure de banane de la route, comment ne peut-il pas embrasser la réponse qu'à long terme de vie, un individu offre à la voix de Dieu telle qu'il (ou elle) la perçoit - réponse exprimée dans une vie constante de service de ceux avec qui Dieu lui-même a voulu s'identifier: l'opprimé et le marginalisé ?

L'auteur poursuit en étudiant les concepts de "soumission" (islam) et de rébellion (kufr). Il ajoute:

Repenser le Kufir

... Des racines linguistiques de *kufr* discutées ci-dessus, il est évident que *kufr* indique vraiment une attitude de désaveu obstiné ou le rejet d'un don. Le chapitre du Coran Al-Rahman (55), avec son refrain sur le reniement de la grâce de Dieu, indique un sens analogue. Ce reniement est l'élément actif le plus significatif de *kufr*. De même que la gratitude, si elle doit être significative, doit aller au-delà des déclarations verbales, l'ingratitude est elle aussi une attitude active et un mode de comportement qui surgit d'une reconnaissance de dette.

Comme le texte en discussion l'indique, *kufr* a été connecté à l'opposition active et violente aux prophètes de Dieu et à une détermination de détruire leur mission. Ainsi, le Coran, plusieurs fois, lie *kufr* avec ceux qui ont travaillé 'pour détourner les gens hors du chemin de Dieu' (6:26 ; 7:45 ; 8:36). Du texte en discussion, nous voyons que cette opposition a même comporté des assassinats réels ou des attentats sur les prophètes de Dieu et ceux qui se battaient pour la justice (4:155 ; 5:70 ; 8:30). Au lieu de donner à *kufr* le sens d'un simple choix abstrait ou passif de non-croyance, le Coran dépeint *kufr* comme une caractéristique qu'on lutte pour adopter (16:106 ; 22:51 ; 34:5). Les *kuffar*, selon le Coran, luttent dans la voie de mal (4:76) et résistent violemment à la volonté de Dieu pour l'humanité (25:55). Le Coran ne lie pas seulement *kufr* avec un refus de dépenser sa richesse pour le pauvre (2:254 ; 3:179 ; 9:34,35 ; 41:7) mais aussi avec l'acte de faire des dépenses pour empêcher les gens de s'approcher de

²⁰ L'*Islam* mentionné dans ce texte est la formule *aslantu* qui a été employé comme la déclaration formelle de soumission à l'autorité du Prophète.

Dieu et de la droiture (8:36). Au lieu de cela, le kafir typique opprime le faible (4:168 ; 14:13) ou garde le silence face au mal et l'oppression (5:79).

L'idée du kafir en opposition violente avec Dieu ne doit pas être confondue avec des problèmes théologiques, rationnels ou philosophiques au sujet d'une déité suprême. En effet, le kafir reconnaissait librement l'existence d'une telle entité (2:61-3 ; 31:25 ; 33:9,78). Mais le monothéisme qui existait en Arabie pré-Islamique n'avait aucune implication socio-économique menaçante pour le puissant. Pour Muhammad, par contre, 'le monothéisme était, dès le début, lié à un humanisme et un sens de la justice sociale et économique dont l'intensité n'est pas moindre que l'intensité de l'idée monothéiste' (Rahman 1966, p. 12). Le Dieu que les Mecquois rejetaient était celui qui exigeait la transformation concrète de la société, de l'exploitation à la justice, de l'égoïsme au désintéressement, de l'arrogance à l'humilité et du tribalisme étroit à l'unité de tout ceux qui étaient au service de cette nouvelle vision de la société.

Le Coran peint *kufir* comme un facteur important qui provoquait une image gonflée de Soi et s'y manifestait en s'accompagnant du mépris de la faiblesse de l'Autre. Comme Izutsu le signale, *kufir*, dans le Coran, comme reniement de Dieu et de Son unité, se manifeste de la façon la plus caractéristique par divers actes d'insolence, une conduite présomptueuse hautaine et arrogante' (1966, p. 120) et l'idée que la richesse rend entièrement indépendant des autres et de Dieu (9:34,35 ; 13:18). Les *kuffar* étaient dédaigneux de ceux qui avaient choisi le chemin d'*Islam* et les ont régulièrement raillés (10:79 ; 15:11 ; 18:106). Ce mépris pour l'Autre musulman n'était pas purement provoqué par des choix qu'ils avaient faits en matière de foi, mais parce qu'ils étaient faibles et vulnérables (34:32). Quand ils n'étaient pas eux-mêmes parmi les faibles, on les a raillait parce qu'ils choisissaient de s'identifier avec les faibles et dépensaient leur richesse pour les soutenir (9:79). Très fréquemment, *kufir* s'enracinait dans un sens déplacé de supériorité tribale et une arrogance de classe. Les *kuffar* raillaient les origines modestes des premiers disciples de l'*Islam* et, suggère le Coran, ils estimaient que l'accumulation de leur richesse les libérait de toute obligations morale à l'égard des autres ou toute responsabilité devant Dieu. (7:48 ; 9:79 ; 19:77.)

Dirais-je que *kufir* n'a aucun rapport avec le dogme ? Pas tout à fait, puisque il n'y a aucun doute que *kufir* comporte aussi un démenti du dogme. L'objet du *kufir* dans le Coran est, selon les moments, l'unité de Dieu, l'Écriture sainte, les signes de Dieu, la résurrection et les prophètes. Plus spécifiquement, le Coran dénonce comme *kufir* les notions de la divinité de Christ (4:171 ; 5:17) et toute tentative d'attribuer une paternité à Dieu (19:91-2 ; 9:30). En examinant la nature apparemment doctrinale de *kufir* dans le Coran, on doit garder présentes à l'esprit plusieurs questions significatives si l'on est déterminé à éviter toute injustice envers ceux qui ne portent pas l'étiquette 'Musulman'.

Premièrement, chaque fois que le Coran lie *kufir* avec la doctrine il le fait dans un réel contexte socio-historique dans la conviction que la croyance sincère en l'unicité de Dieu et la responsabilité suprême devant Lui mènerait à une société juste et droite. Renier Dieu, par exemple, est lié aux promesses que l'on trahit et à la corruption qui se répand (2:28). Nier la résurrection est lié au refus de dépenser de ses biens pour le pauvre (41:7). À la lumière de l'argument selon lequel les croyances sont toujours intrinsèquement connectées à leurs conséquences, on ne peut pas parler de *kufir*, ou de toute autre notion, comme 'purement doctrinale'. Cela donnerait à la doctrine un sens situé hors de l'histoire qui n'est pas soutenu par l'interaction dynamique de la révélation et de la société.

Deuxièmement, le Coran dépeint le *kafir* comme quelqu'un qui a en réalité reconnu l'unité de Dieu et Muhammad comme Son Prophète, mais qui, néanmoins, refuse obstinément de l'accepter. La signification linguistique de *kufir* comme (consciemment) 'couvrir quelque chose' est conséquente partout dans le Coran quand les questions de l'apparemment doctrinal sont soulevées et que le Coran accuse à plusieurs reprises le *kafir* de cacher la vérité, malgré la connaissance claire qu'il en a. 'Ils ont connu [l'intégrité de] Muhammad', dit le Coran, 'aussi bien qu'ils ont connu leur propre famille' (2:146 ; 6:20).²¹ La nature délibérée de *kufir* se voit, en outre, dans le fait que le Coran emploie souvent des formes différentes des verbes k-dh-b, (mentir) et k-t-m (cacher) comme les synonymes de *kufir* (2:42,159,174).

Troisièmement, c'est une attitude antagonique à l'*Islam* et aux musulmans, dans le sens de soumission à Dieu et aux gens qui ont voulu organiser leur existence collective sur la base d'une telle soumission, que le Coran dénonce comme *kufir*. C'est une attitude bien différente de celle de quelqu'un

²¹ Voir aussi 2:89 ; 3:69, 70 ; 3:85 ; 3:98 ; 4:115 ; 16:83 ; 27:14 ; 31:25.

qui serait en désaccord avec l'*Islam* confessionnel, en particulier l'*Islam* contemporain, ou en opposition avec la communauté socio-religieuse connue sous le vocable "les Musulmans".

Finalement, le Coran est aussi spécifique sur les motifs de la décision des *kuffar* de s'abstenir de professer la croyance. Ils comprenaient que la croyance impliquait plus qu'un passage mental à une autre idée ou à une série d'idées, mais qu'il exigeait aussi un changement radical de vie personnelle, de valeurs et de relations socio-économiques. Ils ont opté pour le *kufir*, dit le Coran, pour de pauvres gains matériels (21:53 ; 26:74 ; 31:21), à cause de solidarités tribales (43:22) et parce que l'*Islam* dérangerait l'ordre social injuste (3:21).

Il est impossible de séparer le *kufir* dénoncé dans le Coran des attitudes personnelles et sociales des adversaires de Muhammad en tant qu'individus ou groupes situés à la Mecque ou à Médine. Nous devons essayer de trouver exactement quelles sont les situations où nous voyons des attitudes semblables envers l'*Islam* et des modes similaires de comportement socio-politique avant de développer une application contemporaine du terme *kufir* qui ne soit pas un simple transfert d'étiquettes...

Farid Esack étudie plus particulièrement la notion de kufir telle qu'elle est utilisée par le Coran au sujet des Juifs qui ont combattu leurs prophètes. Il continue:

Dans leur traitement de l'Autre, la plupart des interprètes font preuve d'une confusion qui leur fait identifier une section particulière d'une communauté spécifique, vivant dans un secteur géographique limité, avec tous ceux qui, par choix ou accident de naissance, appartiennent à cette communauté ou s'en considèrent membres quelles que soient les différences qui peuvent séparer ses diverses composantes. Ce n'est que lorsque l'application d'une description particulière est trop carrément spécifique qu'une telle distinction est faite. Cette sorte de confusion est aussi implicite dans le texte coranique. Le texte insiste souvent, explicitement et implicitement, qu'il y a des exceptions à pratiquement chaque déclaration négative de l'Autre. Il y a plusieurs illustrations de cela dans le Coran: la dénonciation (des Bédouins) *a'rab* comme 'les plus ardents dans le *kufir* et le *nifaq* (hypocrisie)' (9:97,101) est suivie par une exception qu'il y en a d'autres 'qui croient en Dieu et au dernier Jour, considère ce qu'ils dépensent' (9:99,102). Dans un autre exemple, nous voyons que l'on permet à Abraham de prier pour sa progéniture (2:128), mais, quand il suggère que son autorité devrait passer à ses descendants, le Coran déclare fermement que la promesse de Dieu est sans rapport avec les liens du sang et qu'il exclut les oppresseurs (2:124). De la même façon après un long discours sur la promesse qu'Abraham fit au nom de sa descendance, et l'engagement pris ensuite par les prophètes israélites de leur être fidèles (2:128-33), le Coran conclut : 'c'est un peuple qui est disparu ; à eux ce qu'ils ont mérité et à vous ce que vous méritez' (2:134). Ce texte est répété à plusieurs reprises (2:134,136,141). Cependant, de temps en temps, le Coran ignore aussi cette distinction (par exemple, 29:13 ; 27:83) et ici le lecteur a réellement besoin de vouloir voir ces distinctions, pour éviter de porter des jugements globaux. C'est une question intrinsèquement liée à la justice. L'engagement coranique en faveur de la justice et le lien des prophètes avec ceux qui enjoignent la justice, d'une part et *kufir* chez ceux qui soutiennent l'injustice, d'autre part, exigent de nous cette détermination à faire ce genre de distinctions et à chercher les principes herméneutiques qui les rendent possibles. Mis à part son accent sur le *kufir* comme actif et dynamique, le Coran décrit aussi les *kuffar* comme un groupe, sans faire nécessairement allusion à leurs activités, c'est-à-dire qu'il reconnaît leur existence comme un groupe distinct qu'il nomme *kuffar* ou *kafirun*. Il faut remarquer que les références de ce genre arrivent le plus fréquemment dans le contexte d'un conflit armé entre eux et les Musulmans (par exemple, 3:140,150,155 ; 4:84 ; 33:22). En outre, il s'adresse aussi à des groupes aux termes collectifs et cela suscite des questions importantes sur l'identité d'un groupe, la responsabilité personnelle et la culpabilité collective.

La position coranique sur ces questions semble être contradictoire et doit être vue dans le contexte d'une société tribale et des objectifs moraux propres au Coran. 'L'idéal de la tribu', dit Izutsu était l'Alpha et l'Omega de l'existence humaine. Le lien de parenté par le sang, le sens brûlant d'honneur basé sur la suprême importance de relations de sang, qui exigeait d'un homme qu'il doive prendre le côté de ses frères tribaux qu'ils aient raison ou non, l'amour de sa propre tribu, le mépris mordant des étrangers ; tout cela formait le système de critères sans appel par lequel les gens de la *Jahiliyyah* jugeaient des valeurs personnelles. (1966, p. 58)

Tandis que le Coran a dû assumer de 'parler' dans un contexte donné de tribalisme déchaîné comme celui-là, il a aussi voulu imposer à chaque individu la responsabilité de ses actes. Imputer aux Juifs le meurtre des prophètes en est un exemple. Tandis que le Coran demande aux Juifs Médiinois: 'Pourquoi, alors, avez-vous autrefois assassiné les Prophètes de Dieu ? ' (2:91), il semble les blâmer

pour ces crimes. Dans le sens qu'en tant que membres du groupe ils ont pu reconnaître l'acte, ainsi que l'ont suggéré quelques-uns des interprètes, la question mérite d'être posée. Cependant, il ne s'ensuit pas qu'ils doivent en être tenus pour responsables : faire ainsi serait s'aligner sur une injustice manifeste. Le Coran, pouvons-nous dire, a utilisé les institutions existantes et les a mises sens dessus dessous pour donner une nouvelle échelle de valeurs à la société en remplacement de l'obéissance aveugle au groupe. On rapporte qu'Abu Jahl, un des principaux personnages parmi les *mushrikun*, avait décrit Muhammad comme 'celui qui, plus que tout autre, a tranché le lien de parenté par le sang et semé le scandale' (Izutsu 1966, p. 58). Tandis que le Coran semble parfois parler en termes de ce genre de loyautés et identités, il s'en détache consciemment et délibérément.

Le Jour de jugement et la responsabilité suprême des individus devant Dieu met bien en relief cette détermination du Coran à s'éloigner des notions de responsabilité collective. Ce jour-là, dit le Coran, tous leurs liens de parenté de sang qu'ils estiment tant perdront toute signification (80:34-37 ; 58:22 ; 9:113-114). '[Le] jour où chacun [tentera de] fuir son frère [ou sa sœur], ses père et mère, son conjoint et ses enfants' (80:34-36) ce sera chaque individu, avec ses actions, qui sera pesé sur la balance.

Conclusion : du Comptage des Étiquettes à l'examen du Contenu

Déclarer la nature dynamique d'*iman*, d'*Islam* et de *kufir* et de leurs nuances c'est proclamer l'éthos fondamental de justice dans le Coran. Selon le Coran, ce ne sont pas les étiquettes qui sont comptées par Dieu, mais les actions qui sont pesées (2:177 ; 99:7-8). On ne peut pas retenir en otage dans l'éthos de *kufir* qui a caractérisé leurs ancêtres, ceux qui, par accident de naissance, font partie d'un groupe quel qu'il soit, ni d'autres personnes qui, par la suite, y font leur apparition ; nous ne pouvons faire non plus cela aux individus qui existaient dans ce groupe, mais ne participaient pas au *kufir*. De la même façon on ne peut pas attribuer l'engagement croyant et la foi des générations précédentes de musulmans aux Musulmans contemporains.

L'objectif vers lequel se dirige le Coran est plus significatif que son point de départ. On ne doit pas permettre au fait de l'identité collective d'annuler un principe de responsabilité personnelle que le Coran affirme explicitement et à de multiples reprises. Si les individus sont tenus responsables des actes qui vont être pesés, on n'a d'autre alternative que celle d'affirmer la nature dynamique d'*Islam*, d'*iman* et de *kufir*. Les individus sont des entités en continuelle évolution. Chaque nouvelle rencontre avec nous-mêmes et avec d'autres, chaque acte que nous faisons ou refusons de faire, est un pas de plus dans notre transformation perpétuelle.

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: J. Tomas
SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France
Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org> adresse e-mail: contact@comprendre.org