

**Actes du groupe de travail sur:  
LES RELATIONS ENTRE  
MUSULMANS  
ET NON-MUSULMANS**

**par Charles VAN DER VAEREN  
Économiste  
Président du Conseil académique de l'Université de Paix**

  
**... Cahier**

## Table des matières

INTRODUCTION	3
I. SYNTHÈSE DES PRÉSENTATIONS ET DISCUSSIONS	4
II. LISTE DES PARTICIPANTS AUX RÉUNIONS	11
III. DOCUMENTS	12
1. Objectifs de la réflexion sur Islam et islamisme, tolérance et violence.	12
2. L'Islam radical et sa présence en Belgique (A. Grignard).	15
3. Notes sur "Droits de l'Homme et Islam" (H. Wibault).	34
4. La Chari'a et la loi civile (A. Aminian).	37
5. Notes sur la Shari'a et la loi civile (C. van der Vaeren).	42
6. Notes sur la notion de "valeur" (C. van der Vaeren).	47
7. Les valeurs de notre société occidentale (européenne) (J-M. Corre).	49
8. Modernité, Islam et christianisme (C. van der Vaeren).	54
9. Projet de formation de "promoteurs de dialogue" entre musulmans et non-musulmans.	66
NOTES DE BAS DE PAGES	67

## INTRODUCTION

Le groupe de travail mis en place par le Conseil académique de l'Université de Paix s'est réuni les 16 décembre 2002, 16 septembre 2003, 19 janvier, 29 avril et 29 novembre 2004, 9 février et 5 décembre 2005, 12 juin 2006, 25 avril et 12 novembre 2007. Les thèmes abordés sont mentionnés dans la synthèse des discussions ci-dessous.

Les **objectifs**<sup>1</sup> du groupe de travail ont été établis comme suit :

1. Comprendre comment certaines dérives intégristes et radicales de la religion musulmane sont porteuses de violence, ce qui provoque la méfiance de nombreux occidentaux envers les musulmans en général.
2. Comprendre pourquoi les musulmans se sentent incompris et même méprisés, en particulier par les occidentaux, alors que bon nombre d'entre eux méprisent et même condamnent les «mécrites» et les «apostats» qui n'adhèrent pas à l'islam ou s'en détournent.
3. Comprendre et faire connaître les richesses humaines profondes et les valeurs de vie de la religion musulmane, comme sources de spiritualité et inspiratrices de civilisation.
4. En particulier, comprendre et faire connaître l'évolution et la situation des milieux islamiques dans nos pays occidentaux. Comprendre les difficultés, contraintes et tensions que vivent de nombreux musulmans au sein de nos sociétés occidentales.
5. Mieux conscientiser et faire connaître et apprécier l'idéal de vie propre aux cultures occidentales (chrétienne, laïque, etc.) et aux cultures musulmanes.
6. Animer un dialogue en profondeur entre musulmans et non-musulmans, afin de préciser les conceptions de l'Homme en présence et de dégager les valeurs communes et les objectifs communs, sur la base desquels tous les membres de nos sociétés peuvent œuvrer ensemble à un monde plus juste et plus harmonieux.

## I . SYNTHÈSE DES PRÉSENTATIONS ET DISCUSSIONS

Le groupe de travail est parti du fait que les relations entre musulmans et non-musulmans, dans notre société, se sont fortement détériorées à la suite des attentats terroristes d'inspiration «islamique». Il a donc analysé d'abord les caractéristiques propres du terrorisme.

Le **terrorisme** se caractérise par le recours à une violence destructrice visant à provoquer la peur, de manière planifiée et systématique, au nom d'un objectif idéalisé, de nature politique ou religieuse. Il n'existe pas de lien direct de cause à effet entre l'acte terroriste et l'objectif revendiqué. En outre, le climat de terreur provoqué par l'acte et par sa résonance médiatique est encore plus important que les effets physiques produits.

Le terrorisme d'inspiration **islamique** tente de se justifier sous couleur de *djihad* (l'obligation morale d'utiliser la force au service de la défense de la religion islamique); mais, en fait, cela constitue un amalgame abusif entre le *djihad* et l'anti-occidentalisme de nature socio-politique.

Cet anti-occidentalisme vise surtout les juifs et les «croisés» (même s'ils ne sont pas du tout chrétiens!); il a des racines socio-culturelles, dans la frustration des Arabes qui ont été marginalisés par la culture occidentale, et des racines politiques, dans l'oppression subie par les Arabes de Palestine et dans le soutien apporté par les occidentaux aux gouvernements de certains Etats musulmans considérés comme hérétiques.

Pour cerner cette problématique dans notre propre société de Belgique, le groupe de travail a examiné la **situation des musulmans dans notre pays**<sup>2</sup>. Le problème principal, pour les musulmans d'origine extra-européenne, est de parvenir à bien s'intégrer à notre corps social tout en conservant leur propre identité culturelle – la religion islamique constituant un élément fondamental de leur culture. Pour eux, l'intégration n'est pas facile, car la société est basée sur les individus, alors que le musulman se sent fortement attaché à sa communauté, et que celle-ci le protège contre l'aliénation culturelle et sociale. Par ailleurs le repli communautaire risque d'accentuer encore les ressentiments des immigrés musulmans contre leur marginalisation socio-économique.

Ceci crée donc un sérieux défi pour toute notre société: comment favoriser une intégration d'éléments appartenant à des cultures très différentes, surtout lorsque la différence se «calcifie» dans un repli communautaire ?

Les tensions vécues par les musulmans, face à la culture occidentale, se concrétisent, depuis déjà six décennies, dans la définition de ce que sont les **droits humains fondamentaux**. Pour eux, en effet, une proclamation de droits humains est biaisée si elle ne s'accompagne pas de celle des devoirs essentiels de l'Homme, définis par la loi divine.

Les juristes et les Etats musulmans rencontrent donc une sérieuse difficulté à souscrire sans réserve aux textes sur les droits humains fondamentaux<sup>3</sup>, approuvés dans le cadre des Nations-Unies. Le droit à la liberté de religion est limité, pour eux, par l'interdiction, sous peine de mort, de quitter l'islam, interdiction contenue dans un *hadith* qui fait encore autorité. La Déclaration universelle des Droits de l'Homme (de décembre 1948) affirme le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, impliquant le droit de manifester sa religion ou sa conviction, et celui d'en changer (art. 18) ; cependant, la Déclaration de 1981 sur l'Elimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondée sur la religion ou la conviction ne mentionne plus explicitement le droit de changer de religion ou de conviction : hypocrisie typiquement onusienne, consistant à dire les choses sans les dire...

Une autre divergence importante entre les cultures occidentale et musulmane porte sur le statut juridique de la femme. Les théoriciens musulmans modernes avancent qu'en islam la femme est ontologiquement l'égale de l'homme. Il n'en reste pas moins que son statut est inférieur en droit et que beaucoup de jeunes musulmanes se battent (pacifiquement) pour faire annuler ces discriminations, même dans les Etats musulmans.

Certains juristes et théoriciens musulmans contemporains, comme Mohamed Talbi, prônent une révision radicale de telles divergences en matière de droits humains.

Ils reconnaissent la valeur pleinement universelle des droits humains proclamés dans le cadre des Nations-Unies, en effaçant – si l'on peut dire – les dispositions divergentes du droit musulman comme devant être justifiées seulement dans le contexte historique des débuts de l'islam ou provenant, en fait, de traditions culturelles au sein desquelles est né l'islam.

Les divergences en matière de droits humains fondamentaux se cristallisent dans l'opposition qui existe entre certaines dispositions de **la loi islamique (chari'a) et la loi civile**<sup>4</sup>. Ceci pose parfois de vrais problèmes de conscience aux fidèles musulmans. Par ailleurs, certaines règles contenues dans la *chari'a* heurtent la conscience des occidentaux, par exemple en matière de châtiments corporels (comme la lapidation, héritée d'ailleurs de traditions anciennes du Proche-Orient)<sup>5</sup>.

La différence essentielle entre les systèmes juridiques islamique et occidental est que la *chari'a* a pour source primaire l'autorité divine, révélée dans le Coran et la *Sunna* de Mahomet, alors que la loi civile est fondée sur un contrat social laïc, propre à chaque Etat. Une difficulté particulière réside dans le fait que la loi islamique est, en fait, largement élaborée au cours des siècles par des juristes qui doivent se livrer à un travail d'interprétation des sources sacrées pour répondre aux besoins de gestion de la société. Ils ne s'inspirent pas seulement des sources islamiques, mais aussi des coutumes en vigueur dans la société arabe antérieure. Il y a d'ailleurs quatre écoles juridiques reconnues, qui présentent des divergences assez marquées. Il existe donc une marge d'interprétation et d'adaptation possible de la *chari'a*. En fait, le Coran lui-même ne contient que 6% de normes de vie.

La meilleure approche pour réconcilier les impératifs de la loi islamique et ceux de la loi civile est de déconstruire les règles spécifiques et de rechercher les principes et valeurs qui en sont la base, la *ratio legis*. Sur ces principes et valeurs qui sont partagés par les communautés occidentales et musulmanes, on peut généralement bâtir des solutions qui concilient les deux conceptions de l'ordre juridique.

Le groupe de travail a approfondi ensuite la nature et les causes du fossé d'incompréhension existant entre les cultures occidentale et musulmane, indépendamment des situations de violence. Cette incompréhension est basée notamment sur un grave manque de connaissance réciproque et se traduit par des images faussées de l'«autre».

Pour commencer à combler le fossé d'incompréhension et à réduire les tensions provoquées par les différences de systèmes juridiques, il importait d'aborder la question des **systèmes de valeurs**<sup>6</sup> qui sous-tendent les cultures en présence. Le groupe de travail est parti de la notion de valeur, à savoir une référence morale qui est considérée comme importante et qui oriente le jugement et le comportement. Alors que, dans le monde occidental, il y a maintenant une tendance à relativiser la plupart des valeurs et à les remettre régulièrement en question, dans le monde musulman le système de valeurs est ferme et même intangible. Toutefois, le groupe a insisté sur le fait qu'il y a beaucoup de variantes dans les valeurs au sein des communautés occidentale et musulmane, et que les valeurs pratiquées s'éloignent souvent sensiblement de celles qui sont proclamées.

Comme valeurs typiques des cultures occidentales ont été identifiées : le respect égal dû à chaque personne, la solidarité avec chaque personne et chaque peuple, l'amour de la liberté (en particulier de conscience) comme condition de l'épanouissement de chacun et chacune, la valorisation de la dimension spirituelle de la vocation personnelle.

Il est apparu, dès lors, qu'une des différences fondamentales réside dans la valeur de liberté, et en particulier de liberté individuelle. Aux yeux de la plupart des musulmans, cette valeur prend une place excessive dans la culture occidentale, en particulier en ce qui concerne la liberté de comportement, de pensée et de convictions. Pour l'Islam, la soumission à la volonté divine, exprimée dans les commandements coraniques, est plus fondamentale. En outre, la valeur occidentale de l'autonomie individuelle s'oppose, au moins partiellement, à la valeur islamique de l'appartenance à la communauté (*oumma*). Le groupe de travail a remarqué, enfin, que la culture occidentale est moins homogène que la culture musulmane. Le système chrétien attache notamment plus de valeur au respect absolu de l'intégrité physique et psychique, et aussi à la vocation spirituelle de chaque personne humaine, ainsi qu'à la famille comme base de la société, que le système laïque ou humaniste de valeurs. Ce dernier insiste, lui, davantage sur l'égalité de toutes les personnes.

Les participants musulmans se sont dits d'accord avec l'importance accordée aux valeurs de démocratie et de progrès ; mais ils ont insisté sur le fait qu'ils ne se sentent pas à l'aise avec la valeur prédominante accordée à l'argent et au « plaisir », ainsi qu'avec l'individualisme exacerbé qui prévaut dans la société occidentale. Les valeurs sont donc, à la fois, un terrain de rapprochement et de divergence en profondeur.

Comme valeurs fondamentales communes aux occidentaux et aux musulmans, le groupe a mis en avant la justice sociale et le respect de tout autre humain comme personne, ainsi que l'état de droit comme base de toute civilisation et la responsabilité de l'homme à l'égard de la nature. Sur cette base peut être construite une coopération entre musulmans et non-musulmans au bénéfice d'une société plus conviviale et harmonieuse.

La difficulté du vivre-ensemble sur la base de valeurs partagées est renforcée par le caractère arbitraire, sinon caricatural, des **images** que beaucoup de musulmans se sont forgées au sujet des non-musulmans, et réciproquement. Les occidentaux ont tendance à considérer la société musulmane comme enfermée sur elle-même, foncièrement patriarcale et anti-féministe. Ils se font une idée de l'islam comme d'une religion intolérante et même agressive – d'autant plus qu'ils trouvent que les musulmans ne condamnent pas assez clairement et fermement les dérives violentes pratiquées par certains au nom de l'islam et du devoir de *djihad*. Sur le plan purement religieux, les musulmans sont plutôt vus comme obscurantistes, ayant une approche irraisonnée de l'islam.

Par contre, les musulmans sont généralement vus de façon positive pour la solidité de leurs liens familiaux et sociaux, ainsi que pour la grande force de leurs convictions religieuses.

Du côté musulman, les sociétés occidentales sont généralement vues comme perverties par la « modernité » : mixité, libertinage, inégalités sociales criantes, racisme, etc. De plus, l'image est celle d'une grave superficialité spirituelle, d'un monde désenchanté et d'une confiance excessive et présomptueuse dans les modes de pensée et les systèmes de valeurs occidentaux.

Dans les sociétés occidentales, et même au-delà par suite de la globalisation des moyens de communication, les musulmans se trouvent confrontés au paradigme de la **modernité**<sup>7</sup>, qui se caractérise, d'une part, par la primauté de la raison critique et, d'autre part, par la valeur pré-éminente de la personne humaine. Deux défis de taille par rapport à la culture islamique traditionnelle.

De nombreux musulmans craignent que la modernité entraîne la perte de la pureté originelle de leur religion, sous l'influence d'un climat social tout empreint de sécularisation : perte de la prééminente souveraineté de la volonté divine dans l'organisation de la société et de chaque vie humaine ; risque de perdre une partie des valeurs propres à l'islam ; danger que le croyant se détache de sa communauté.

Le groupe de travail a insisté, cependant, sur l'effet salutaire que la modernité peut avoir en induisant une décantation du contenu de la religion. Selon les musulmans eux-mêmes, il y a, dans l'islam populaire, une prolifération de rites et de croyances qui ne sont pas vraiment porteurs de spiritualité. La modernité tend à stimuler le tri nécessaire entre les aspects de l'islam porteurs de signification spirituelle et ceux qui ne sont guère que des gestes et croyances coutumiers porteurs de confort psychologique et de cohésion sociale.

Si l'on constate que, tant du côté musulman que du côté occidental, sévit un grave déficit de connaissance de l'« autre » et une méfiance profonde à son égard, comment y remédier, pour que notre société vive plus sereinement? La première réponse examinée par le groupe de travail a été : dialoguer, par la parole et par l'action en commun. C'est en oeuvrant ensemble pour un monde de paix et de justice pour tous que les musulmans et les non-musulmans peuvent le mieux apprendre à se comprendre et s'estimer réciproquement.

Le groupe de travail s'est penché en particulier sur le thème du **dialogue inter-religieux et inter-culturel**<sup>8</sup>. Il a souligné, sur la base des expériences acquises dans diverses organisations, que les simples échanges d'idées et les «apologétiques parallèles» ne sont pas suffisants, car ils ne permettent pas d'apprécier «l'autre» en profondeur.



Quant à la méthode du dialogue, les points suivants ont été soulignés :

- Pour bien préparer le dialogue, il convient de créer une confiance réciproque, en s'intéressant sincèrement et gratuitement (c-à-d. sans préjugés) à l'autre et en faisant ensemble des œuvres utiles à la société.
- Commencer les échanges par des sujets d'intérêt commun, comme l'enseignement, la morale familiale, l'éthique économique, la citoyenneté, plutôt que par des thèmes philosophiques, juridiques ou religieux.

Au sujet de la particularité du dialogue entre musulmans et non-musulmans, les expériences suivantes, faites en Belgique, ont été relatées :

- La plupart des musulmans ne ressentent pas le besoin de connaître les modes de pensée et les références spirituelles des occidentaux ; ce sont généralement les seuls intellectuels qui développent une telle curiosité.
- La plupart des musulmans modernes ont une certaine pudeur, et même de la difficulté, à s'exprimer sur leur propre réflexion concernant leur religion, ainsi que sur les tensions qu'ils vivent entre l'islam et la modernité.
- Il faut tenir compte de ce qu'il y a une grande variété d'islams, dépendant surtout des origines culturelles et des générations. En particulier, en Belgique, il y a une grande différence entre les musulmans de culture arabo-berbère et ceux de culture turque. L'arabité n'est pas une base d'identité psychologique, contrairement à l'islam ; au contraire, le fait d'être d'origine turque est une source forte d'identité.
- Il est souvent difficile de séparer les aspects culturels des aspects religieux dans la pensée des gens. Ces amalgames entraînent beaucoup d'incompréhensions.
- Il est très fructueux de comprendre comment l'islam est une vraie source d'épanouissement et de bonheur pour ses adeptes.

Outre le dialogue inter-religieux et inter-culturel, **l'éducation**<sup>9</sup> est un facteur important de connaissance réciproque... pour le meilleur et pour le pire. Au sein de l'école, les jeunes musulmans se heurtent (au sens fort) à des aspects de la culture occidentale qui les mettent mal à l'aise, notamment la mixité, la communication principalement écrite, l'atmosphère individualiste et matérialiste ; cependant ils se montrent généralement très désireux de connaître la société occidentale. Leur culture religieuse est, le plus souvent, très élémentaire ; cependant, ils se méfient des enseignants non musulmans en matière de religion, malgré la pauvreté intellectuelle de nombreuses écoles coraniques. Les garçons se montrent moins ouverts que les filles, parce que leur appartenance culturelle est plus marquée et plus exclusive.

Le groupe de travail a, enfin, examiné quelles mesures concrètes l'Université de Paix pourrait promouvoir en vue d'une amélioration des relations entre musulmans et non-musulmans dans notre société. Il s'est arrêté sur un projet de **formation de promoteurs de dialogue**<sup>10</sup>, qui auraient pour fonction principale de développer une meilleure connaissance des cultures en présence et des activités susceptibles de créer un climat de confiance et d'estime réciproques.

La préparation d'un tel programme de formation requiert des réponses aux quatre questions suivantes :

- A quelles personnes devrait s'adresser la formation ?
- Quel devrait être le contenu de cette formation ?
- Comment devrait être organisée cette formation ?
- Quelles seraient les personnes ressources pouvant animer cette formation ?

**D'autres thèmes** ont été cités comme pouvant faire ultérieurement l'objet de discussions au sein du groupe de travail ; en particulier : *L'oumma* et la citoyenneté ; la dimension spirituelle de l'Homme dans l'islam et dans les cultures occidentales.

C. van der Vaeren

## II. LISTE DES PARTICIPANTS AUX REUNIONS

Personnes ayant participé à une ou plusieurs réunions du groupe de travail :

ABBA Souleyman (Formateur/consultant éducatif)  
AMINIAN Ahmad (Directeur du Centre culturel Omar Khayyam)  
ARAOUD Jamil (Islamologue)  
BAZIER François (Directeur des Ressources Humaines à la SWCS, Administrateur délégué de l'Université de Paix)  
BEGHIN Yves (Enseignant)  
BENMOUNA Kassim (Chef surveillant, Lantin)  
CORRE Jean-Michel (Chercheur - Fonctionnaire européen retraité)  
CORRE Nathanaël (Étudiant)  
CULOT Marie (Étudiant)  
De BRIEY Philippe (Retraité - Ex-directeur de la revue "Expériences des peuples")  
De HEMPTINNE Sophie (Enseignante)  
ERNOUX Jules (Retraité - Ex-responsable syndical)  
EZ-ZAHRI Touria (Étudiante)  
GENEVROIS Agnès (Religieuse)  
GRIGNARD Alain (Officier de Police judiciaire)  
JAMOUCHE Mohammed (Chercheur Gent Universiteit)  
KASROU Mostapha (Agent pénitentiaire)  
LECOQ Jean-François (Formateur)  
LUAN Abedinaj (Coordinateur FECRI)  
MANCO Altay (Directeur scientifique, IRFAM Liège)  
MATHIJSEN François (Enseignant)  
MULLENS Jean-Claude (Formateur Iteco)  
PETERS Manfred (Professeur FUNDP - Président du Conseil d'administration de l'Université de Paix )  
PLATTI Emilio (O.P., Islamologue)  
PRIVOT Michael (Doctorant Université de Liège)  
ROUSSEAU Jean-Bernard (Docteur en médecine - Volontaire pour l'association "Congo RDC")  
RALET Abdessalam (Coordinateur du Collectif Entre Deux Mondes)  
SNOY Thérèse (Députée fédérale)  
VAN DER VAEREN Charles (Economiste polyvalent, président du conseil académique de l'Université de Paix)  
VERBIST Guido (Père blanc)  
VILAIN XIII Georges (Administrateur de l'IRRI)  
VAN DE WEGHE Freddy (Officier général en retraite)  
WIBAULT Henri (Fonctionnaire retraité)  
WILLEMART Jacques (Directeur de la revue Foi et Sagesse, professeur d'arabe et de persan)

### III. DOCUMENTS

#### I. OBJECTIFS DE LA REFLEXION SUR ISLAM ET ISLAMISME. TOLERANCE ET VIOLENCE

Par leur ampleur, les actes terroristes du 11 septembre 2001 ont renforcé le sentiment d'insécurité dans le monde occidental, d'autant plus qu'ils ont été suivis d'autres attentats anti-occidentaux (Madrid, Londres) ou anti-chrétiens, surtout en Asie (Pakistan, Indonésie), ainsi que d'assassinats barbares commis au nom de la défense de l'islam, en particulier en Irak .

Le cadre originel de notre réflexion était donc constitué par ce binôme: besoin de sécurité, menace du terrorisme.

1. Un premier élément, à poser comme préalable, consiste dans l'importance du besoin de sécurité, comme cadre de vie permettant de satisfaire tous les autres besoins humains et d'échapper à la peur (menace contre l'intégrité physique).

2. Le deuxième élément est le terrorisme (allant jusqu'au terrorisme d'Etat), mais il ne s'agit pas de l'étudier en lui-même . Il s'agit plutôt de rappeler les caractéristiques du terrorisme inspiré ou justifié par l'intégrisme islamiste, car il pose un problème particulier, aujourd'hui, pour la société internationale : il n'a aucune frontière, ses objectifs sont changeants et insaisissables, et il constitue une perversion des valeurs religieuses de paix et de respect des personnes humaines.

Dans la plupart des cas récents de terrorisme, ces actes étaient inspirés par l'intégrisme islamiste, ou inspirés par des motifs politiques mais « justifiés » par des arguments relevant de l'intégrisme islamiste. Ces événements ont mis en relief et renforcé un problème plus fondamental de nos sociétés, à savoir l'incompréhension et la méfiance entre occidentaux et musulmans :

les occidentaux se sentent menacés par la violence aveugle de certains intégristes islamistes, car ceux-ci assimilent les occidentaux aux « croisés » et ils affirment que les occidentaux veulent « détruire l'islam » et doivent donc être contrés par la force; les musulmans (et en particulier les arabes) se sentent méprisés par les occidentaux (qui « osent » nier que l'islam soit la religion seule et définitive voulue par Dieu) et ont l'impression qu'ils sont tous assimilés à des terroristes en puissance. De plus, les musulmans sont rebutés par certains aspects de la culture occidentale (permissivité, hédonisme, individualisme, matérialisme), qui ne correspondent pas aux valeurs prônées par l'islam (même s'ils ne les pratiquent que de façon relative) et qui rendent donc difficile leur intégration dans les sociétés occidentales.

Ce fossé entre occidentaux et musulmans, surtout arabes, est encore élargi par l'aggravation de la crise israélo-palestinienne. Les arabes sont humiliés par leurs défaites militaires successives (y compris en Irak) et par le traitement infligé par Israël aux arabes palestiniens. Leurs sentiments anti-juifs s'en trouvent renforcés. Leur ressentiment s'étend aux occidentaux (généralisés en « chrétiens »), à cause de l'appui décisif fourni à Israël par les Etats-Unis.

●●● **Les objectifs se précisent donc comme suit:**

1. Comprendre comment certaines dérives intégristes de la religion musulmane sont porteuses de violence. Ceci n'est pas propre à la religion islamique: on le retrouve (au moins à certaines époques et dans certaines régions) dans le christianisme, l'hindouisme, le taoïsme, etc. ; mais, actuellement, il y a une vague de terrorisme animé par des courants intégristes islamistes, qui fait des ravages dans plusieurs régions du monde et qui sert de justification à d'autres formes de violence (voir Irak).

2. Comprendre pourquoi les musulmans, en général, se sentent méprisés, en particulier par les « Occidentaux », alors qu'en même temps ils méprisent et condamnent les « mécréants » et les « apostats », tous ceux qui n'adhèrent pas à leur religion – qu'ils considèrent comme seule pleinement et définitivement vraie - ; pourquoi ils ont un ressentiment profond à l'égard des peuples qui ont mieux réussi qu'eux, depuis plusieurs siècles, sur les plans technique, économique, philosophique, ... Distinguer, pour ce faire, ce qui est spécifiquement l'islam arabe (connotations culturelles, nationalistes, etc.) de l'islam acculturé ailleurs.

3. Comprendre et faire connaître les richesses humaines profondes de la religion musulmane, ses intuitions les plus profondes et les plus riches (en particulier la grandeur et la miséricorde de Dieu), comme source de spiritualité et inspiratrice de civilisation, une fois qu'elle est dégagée des conceptions littéralistes et intégristes.

4. Apprécier l'attitude de foi des musulmans et les valeurs de vie qui les animent, telles que le sens de la communauté des croyants, la soumission à la volonté divine, l'effort (djihad) de lutter contre le mal en soi.

5. En particulier, comprendre et faire connaître l'évolution et la situation des milieux islamiques dans nos pays occidentaux, notamment les efforts de penseurs musulmans pour faire progresser la compréhension de l'essentiel du message coranique. Comprendre aussi la situation particulière des musulmans vivant au sein de nos sociétés occidentales, leurs difficultés à s'y intégrer et les contraintes et tensions que constitue le fait, pour des musulmans, de vivre en dehors du "dar el islam".

6. Comme « occidentaux », conscientiser et pratiquer à fond notre propre idéal de vie, notamment le respect de chaque personne, quels que soient son sexe, ses convictions, son origine ethnique, etc. ; la solidarité avec chaque personne et chaque peuple, en particulier avec les plus faibles et les plus démunis ; l'amour de la liberté (en particulier de conscience), comme condition de l'épanouissement de chacun ; la valorisation de la dimension spirituelle de la vocation personnelle.

(La préparation et l'ouverture au dialogue avec les musulmans requiert un tel effort spécifique de conscientisation et de clarification de la part des chrétiens, qui doivent y apporter leur enrichissement propre : sens de la rédemption, incarnation de la tendresse de Dieu, vocation de chaque personne à l'épanouissement complet et éternel, universalité du commandement d'amour, etc.)

7. Préparer un dialogue en profondeur entre musulmans et occidentaux non musulmans, afin de
- a) préciser les conceptions de l'homme en présence et définir les valeurs propres à l'islam et aux cultures occidentales, afin de dégager les valeurs communes, divergentes ou complémentaires, tout en évitant le piège des « apologétiques parallèles ». Sur ces bases, dégager les objectifs communs, sur la base desquels tous les membres de nos sociétés peuvent oeuvrer de concert à un monde plus juste et plus harmonieux, en comblant d'abord les fossés d'incompréhension et de mépris (sinon de haine) ;
  - b) élaborer des champs d'action en commun au profit du mieux-être de l'ensemble de la société (musulmans et non-musulmans).

●●● **Un tel dialogue devrait se traduire en actions, à l'initiative de l'Université de Paix:**

1- Des exposés-débats ont déjà eu lieu, au sein du « conseil académique »:

a) D'abord d'information, sur l'islam et les droits de l'Homme, la sécurité et le terrorisme, l'islam en Belgique, l'islam et l'intégrisme islamique;

b) Ensuite de réflexion, sur les valeurs fondamentales propres à l'islam et aux cultures occidentales, l'image qu'ont les musulmans des non-musulmans et réciproquement.

2- Un Cahier de l'Université de Paix réunissant un choix de textes, de toutes provenances, sur « islam et intégrisme islamiste, paix et violence » a été publié en février 2005 ;

3- Une table-ronde ou un séminaire est envisagé, réunissant un nombre limité (une quarantaine de personnes au maximum) de penseurs et acteurs sociaux musulmans et non musulmans (chrétiens, humanistes, bouddhistes), afin d'affiner la problématique esquissée ci-dessus, de dégager les meilleurs voies et moyens d'un dialogue fraternel entre musulmans et non-musulmans, et de préparer la phase des actions, notamment en identifiant les types d'actions souhaitables (sans faire double emploi avec ce qui existe) et les acteurs sociaux qui devraient y être impliqués ;

4- Parmi ces actions, l'Université de Paix envisage de former des « promoteurs de dialogue » spécialisés dans les relations Islam-Occident .

## 2. L'ISLAM RADICAL ET SA PRESENCE EN BELGIQUE

A. Grignard<sup>(11)</sup>

### Avertissement

De récents événements sont venus, si besoin en était encore, compliquer davantage notre perception de la religion musulmane. Il n'entre cependant pas dans nos intentions de souscrire à la démarche des nombreux « vendeurs d'angoisse »<sup>12</sup> qui fleurissent actuellement dans tous les médias. Malgré nos doutes nés de ce contexte, nous avons décidé d'être conséquent dans notre démarche et de tenter de livrer des informations permettant au lecteur d'acquérir des éléments pouvant concourir à une perception plus exacte de l'autre.

Le problème de l'islam politique ne peut, en effet, être passé sous silence. Nous pensons au contraire que la mise en évidence de l'instrumentalisation de la religion par les uns et les autres peut permettre de corriger la version simplissime de « l'islam versus occident » encore trop souvent présente dans les médias. L'islamisme « radical », envisagé en tant qu'extrémisme religieux, nous renvoie en effet irrémédiablement à un univers fantasmatique qui nous permet, dans le même temps, de nous conforter dans une vision manichéenne des choses.

Le fait religieux recouvre en réalité une infinité de dimensions auxquelles il est facile de faire appel. Pour notre part, nous l'envisageons plus particulièrement en tant que partie intégrante du fondement des systèmes sociaux. Nous pensons en effet que la sociologie débouche sur la religion, se fondant avec elle, dans un tout inextricable. La politique, régissant l'organisation des systèmes sociaux, sera, évidemment, intimement impliquée dans cet ensemble. La religion se retrouvera donc, naturellement et dans un grand nombre de cas, en sous-jacence des grands bouleversements socio-politiques dont notre époque, où l'histoire semble s'accélérer, est particulièrement proluxe.

On constatera également que, dans un grand nombre de conflits, le fait religieux aura souvent tendance à s'exacerber et sera mis en exergue au détriment d'analyses plus fines, donc plus complexes. Cette omniprésence du religieux, sensu lato, pourra également être vue comme une « revanche de Dieu »<sup>13</sup>, les utopies divines effectuant un retour en force après la faillite sociale de nombreuses utopies terrestres. C'est à cette aune que devra être évalué l'islam politique si l'on veut éviter les schémas réducteurs.

Concernant la transcription des termes qui relèvent de la langue arabe, nous utiliserons ici une simplification du système communément utilisé chez les arabisants. Cette approximation permettra de restituer, dans la plupart des cas, l'orthographe initial du terme. Ces transcriptions seront notées en italique. Certains mots et noms propres, passés dans notre langue, seront également utilisés dans leur version francisée (*Coran / Qor'ân ; Djihad / Jihâd ; etc.*)

## ●●● RACINES ET EVOLUTION DE L'ISLAMISME

On peut considérer que le mouvement islamiste actuel trouve ses racines au milieu du 19<sup>ème</sup> siècle, dans un contexte d'aspiration à la décolonisation. Ce mouvement, connu sous le nom de **al-salâfiyyat**<sup>14</sup>, est le fruit de la réflexion d'une poignée de penseurs, souvent éduqués en Occident et plongés dans la perplexité devant la déliquescence du monde musulman, alors en grande partie colonisé.

Ce monde musulman avait été, rappelons-le, un des plus grands empires de l'histoire et avait aidé à façonner, à bien des égards, cet Occident qui occupait maintenant le devant de la scène. L'analyse de ces penseurs va donc se focaliser sur ce « retard » pris par le monde musulman associé à son nécessaire « réveil », thèmes qui sous-tendront toute la littérature musulmane dite « réformiste » de l'époque. Cette thématique sera notamment abordée par celui qui est considéré comme l'éveilleur de conscience du mouvement, Jamal al-Dîn al-Afghânî (1839 – 1897)<sup>15</sup>. Ce dernier, dont le but était plus de susciter un activisme politique que de produire un corpus idéologique, fut notamment l'initiateur de la revue *al-'Urwat al-Wuthqâ* (« le lien indissoluble »). Al-Afghânî était persuadé que la vie dans le monde moderne exigeait des musulmans le changement de leurs modes d'organisation sociale. Ils devaient cependant le faire en restant fidèles à leurs racines, donnant pour cela à l'islam une interprétation compatible avec le progrès. On notera pour l'anecdote qu'al-Afghânî avait été séduit par les thèses émancipatrices de la franc-maçonnerie et qu'il y avait été initié, de même que son disciple dont nous reparlerons plus avant, Mohamad 'Abduh (1849-1905)<sup>17</sup>.

Ce dernier sera en fait l'idéologue du tandem fameux constitué avec al-Afghânî, idéologue doublé d'un écrivain maniant la langue arabe à la perfection. Le souffle d'al-Afghânî sera ainsi théorisé par une plume qui saura captiver le lecteur. Devenu plus tard juriconsulte officiel d'Egypte, il produira des textes lumineux incitant au retour éclairé vers les sources, textes hélas bien oubliés aujourd'hui!

Une citation illustre à elle seule le propos de ce grand réformateur :

*« ... <mon premier objectif était> de libérer la pensée des chaînes de l'imitation et comprendre la religion telle qu'elle était comprise dans la communauté avant l'apparition des dissensions, de revenir dans l'acquisition du savoir religieux à ses premières sources et de les peser dans la balance de la raison humaine, que Dieu a créée pour prévenir l'excès et la falsification de la religion, afin que la sagesse de Dieu puisse être accomplie et l'ordre humain préservé; et de prouver que, sous cet éclairage, la religion doit être considérée comme une amie de la science car elle pousse l'homme à rechercher les secrets de l'existence, lui enjoint de respecter les vérités établies et de se fier à elles dans sa vie et son comportement moral... »<sup>19</sup>*

On conviendra que cette vision est très ouverte et que notre société actuelle est, pour sa part, l'aboutissement d'une démarche similaire vis-à-vis de notre propre substrat religieux.

Al-Afghânî et ses disciples dissertèrent donc longuement sur ce retard pris par le monde musulman qu'ils attribueront à une altération progressive de la perception de la prophétie. Cette altération, ayant induit des divisions sans fins<sup>20</sup>, finira par aboutir à la sclérose de la pensée et à l'atomisation de l'Oumma<sup>21</sup>. La restauration de cette Oumma passera donc inéluctablement par le retour vivifiant aux sources de la religion et, par là, au projet politique du prophète.



Concernant ce projet politique, on peut considérer qu'il était révolutionnaire dans le sens où la prédication appelait l'avènement d'une société nouvelle - directement inspirée par Dieu - plus égalitaire et plus redistributrice en faisant table rase d'une époque dominée par le tribalisme polythéiste. Cette époque est d'ailleurs désignée dans les textes par le terme de *Jahiliyyat*<sup>22</sup>, rendu généralement en traduction par «ère de l'ignorance», «état de barbarie».

L'islamisme peut donc être perçu comme la lecture politique de la révélation prophétique, dans un contexte précurseur à la décolonisation. Le mouvement islamiste, dans son entièreté, pourra dès lors être considéré comme une entité aspirant à un ordre nouveau permettant une redistribution plus équitable que celle des modèles allogènes importés. Cette dimension politique sera toutefois intimement associée à une incontournable démarche de réappropriation identitaire.

La lecture progressiste des premiers «réformateurs» ne va cependant pas tarder à subir de nombreuses altérations.

Certains auteurs vont jouer un rôle-clé dans ce glissement de sens subi par la *salâfiyyat*, notamment Rashîd Ridâ (1865-1935). Ce dernier induira en effet dans le mouvement initié par ses maîtres al-Afghânî et 'Abduh un raidissement certain de la pensée en y introduisant de larges pans de la pensée d'Ibn Taymiyya<sup>23</sup>, revisitée par le Wahabisme<sup>24</sup> rigoriste.

Ridâ demeure cependant un réformateur dont le but est de remonter aux origines de l'islam avant les grandes dissensions et de restaurer la fonction khalifale dans son esprit originel<sup>25</sup>.

Ses grands thèmes seront le rétablissement d'un gouvernement consultatif musulman, la résurrection d'une culture musulmane propre et la réforme religieuse rendant à l'islam sa pureté primitive. Ses idées seront diffusées par la revue *al-Manâr*<sup>26</sup>, éditée tout d'abord au Caire puis en Arabie saoudite.

Concernant l'altération de l'islam originel ayant conduit à la nécessité d'une démarche réformatrice, Rashîd Ridâ dira :

*«...nous avons usé nos plumes et nos voix à force d'écrire et de répéter que les malheurs des musulmans ne peuvent être imputés à leur religion mais aux innovations qu'ils y ont introduite et au fait qu'ils portent l'islam comme une fourrure à l'envers...»*<sup>29</sup>.

Toutes les notions mises en évidence par Ridâ seront par la suite reprises par le penseur pakistanais, Muhamad Iqbâl (1873-1938) qui définira clairement les facteurs ayant induit la sclérose de la pensée musulmane : déclin politique, interdiction de l'ijtihâd, mysticisme passif et imitation servile de l'Occident.

Pour Iqbâl : *«...la tâche qui s'offre aux musulmans modernes consiste à repenser l'islam dans sa totalité, sans toutefois rompre avec le passé...»*<sup>29</sup>.

C'est sur ces bases, qu'en 1927 Hassan al-Bannâ<sup>30</sup> créera en Egypte la fameuse association des Frères musulmans<sup>31</sup>, «*association religieuse ayant pour but la commanderie du bien et le pourchas du mal*». Hassan al-Bannâ (1906-1948), était un enseignant dont le père, diplômé de l'université religieuse *al-Azhâr*, avait été un disciple de Mohamed 'Abduh. Dans le contexte de la grande dépression des années trente et du protectorat britannique contesté, le succès du mouvement fut immédiat. L'association va alors, selon un mode devenu classique, s'attacher à pallier les multiples carences de l'état : création d'écoles, de dispensaires, distributions de nourriture et actions sociales diverses. Son credo, entériné au congrès général de 1932, est édifiant : on y voit un projet de réislamisation sans outrances, se démarquant des partis politiques et faisant appel à une « union populaire islamique ». la nouvelle association s'impliquait par ailleurs de façon marginale dans la lutte directe contre le colonisateur puisqu'une émanation armée combattait contre les Anglais, dans la zone du canal de Suez.

Concernant sa vision du mouvement, Al-Bannâ dira :

*«...vous n'êtes pas une société de bienfaisance, ni un parti politique, ni une organisation locale aux intérêts limités. Non ! Vous êtes une âme nouvelle dans le cœur de cette nation pour lui donner la vie au moyen du Qorân...quand on vous demande ce que vous proposez, répondez que c'est l'islam, le message de Muhammad, la religion qui contient en elle le gouvernement et qui compte dans ses obligations la liberté. Si l'on vous dit que vous faites de la politique, répondez que l'islam ne reconnaît pas cette distinction. Si l'on vous accuse d'être des révolutionnaires, dites : nous sommes des voix pour le droit et pour la paix auxquels nous croyons avec ferveur et dont nous sommes fiers. Si vous vous dressez contre nous ou barrez la route à notre message, alors Dieu nous autorise à nous défendre contre votre injustice... »* .

Cette association, luttant contre la présence des Anglais en Egypte, pactisera ultérieurement avec les putschistes du « cercle des officiers libres » dont faisait partie le colonel Nasser. Après son accession au pouvoir, ce dernier initiera une terrible répression à l'encontre des « frères » que son projet politique avait transformé en ennemis irréductibles après une brève lune de miel. Reprenant O. Carré , on pourra ainsi décomposer l'histoire des « frères » en quatre temps :<sup>33</sup>

- Période de 1930 à 1940 : il s'agira de militer pour l'islamisation progressive des institutions et de lutter contre les pouvoirs coloniaux.

- Années 50 : islamisation « moderniste » du droit et « justice sociale islamique ». Moment «socialisant» du mouvement. Al-Bannâ est assassiné et l'association supportera alors le groupe des militaires putschistes qui amènera Nasser au pouvoir en 1952. Ce dernier prend alors des options contraires à l'organisation et, de proche en proche, celle-ci devient hors la loi pour être sévèrement réprimée dans un second temps<sup>35</sup> .

- Décennie 1960-1970 : préparation, dans les prisons, d'une avant-garde islamique révolutionnaire, dévouée à la souveraineté exclusive de Dieu.

- Période 1970 à 1980 : émergence d'un courant insurrectionnel, prônant la violence immédiate et l'instauration intégrale de la *Sha'riat* <sup>36</sup> littérale dans les états islamiques ainsi reconstitués.

Ce sera donc dans les geôles nassériennes que le mouvement se radicalisera pendant plus de vingt ans, constituant le creuset des mouvements islamistes radicaux modernes.

Un des personnages-clé de la radicalisation du mouvement ne sera autre que Sayyid Qotb (1906-1966). Qotb, également enseignant, va, dans la première période du mouvement, développer une idéologie «socialisante» coïncidant avec la rupture avec le colonisateur et l'avènement de Nasser. Par la suite et alors qu'il est emprisonné par le nouveau pouvoir, Qotb va produire une lecture de plus en plus radicale des textes, influencé notamment par le réformiste pakistanais, Sayyid Mawdûdî (1903-1979). Ce dernier, nourri au départ par le réformisme de Iqbâl, introduira le principe de l'indispensable souveraineté absolue de Dieu sur les institutions (Hakîmiyyat), ainsi que le caractère toujours révolutionnaire de la lutte nécessaire pour éradiquer toute autre forme de référence :

«...l'islam a prescrit que, par une lutte constante, si nécessaire par la guerre et l'effusion de sang, tous les gouvernements corrompus soient balayés. A leur place, on doit instaurer un système de gouvernement juste et équitable, fondé sur la crainte de Dieu et établi d'après les lois qu'il a édictées, au détriment de tous les intérêts personnels, de classe ou de nation. Ce type de gouvernement est propice à l'humanité toute entière...».<sup>38</sup>

Influencé également par une relecture, souvent approximative, de Ibn Taymiyya, Qotb produira un commentaire révolutionnaire du Qoran<sup>39</sup> d'où il tirera une version manichéenne du monde. Dans cette vision, tous les systèmes politiques qui ne relèvent pas de la souveraineté absolue de Dieu (Hakîmiyyat)<sup>40</sup> renvoient ipso facto à l'état de barbarie (Jahîliyyat) . Il s'agira alors pour le révolutionnaire inspiré de se consacrer à l'élimination physique des chefs d'Etat en place, forcément usurpateurs puisqu'ils ne relèvent pas de cette Hakîmiyyat. Qotb dira notamment :

«...il nous faut mener la révolution totale contre la souveraineté des créatures humaines, dans toutes ses formes et sous toutes ses institutions... <Nous devons provoquer> la rébellion totale en tous lieux de notre terre, la chasse aux usurpateurs de la souveraineté divine qui dirigent les hommes par des lois venues d'eux-mêmes ; et cela signifie la destruction du royaume de l'homme au profit du royaume de Dieu sur la terre...».<sup>41</sup>

Concernant la civilisation occidentale, il ajoutera :

«...la domination de l'homme occidental dans le monde humain touche à sa fin, non parce que la civilisation occidentale est matériellement en faillite ou a perdu sa puissance économique et militaire, mais parce que l'ordre occidental a joué son rôle et ne possède plus cet ensemble de valeurs qui lui a donné sa prééminence...la révolution scientifique a achevé sa fonction, ainsi que le nationalisme et les communautés limitées à un territoire qui se sont développées à son époque. Le tour de l'islam est venu...»<sup>42</sup>.

Qotb s'en prend ici à l'Occident, « colon du monde », et aux nationalismes, thèmes toujours récurrents dans la littérature des groupes islamistes d'aujourd'hui. Nous pourrions notamment citer le GIA algérien lui-même dans certains de ses tracts :

*«...le peuple algérien mène un jihâd pour purifier le pays des traces du mal colonial croisé... <pays croisés> qui chantent l'air de la démocratie mais soutiennent par la force s'il le faut les régimes illégitimes... <dans le cadre> du nouveau plan colonial, piloté par le guide du terrorisme international, les Etats-Unis...»* <sup>43</sup> .

Sayyid Qotb est non seulement un personnage clé chez les « frères » mais également au sein du mouvement islamiste tout entier. Le gros du mouvement ne va toutefois pas lui emboîter le pas et Qotb va être marginalisé par la direction des « frères ». Celle-ci était en effet persuadée que la patience valait mieux que l'affrontement. Le leader du mouvement, Hassan Hudaybî, va alors s'attaquer prudemment à l'héritage idéologique de Qotb quelques années après sa pendaison en 1966. Dans un ouvrage intitulé *Du'wât lâ Qudât* («prédicateurs et non juges»), Hudaybî, composant avec le pouvoir en place, va tenter de réfuter l'argumentation du « martyr ». Il sera suivi par le corps constitué des oulémas de l'université *al-Azhâr* qui induiront que la pensée de Qotb relevait quasiment de l'hérésie.

Il s'agit, dans le chef de Hudaybî, d'un syndrome qui sera omniprésent pendant l'âge d'or du mouvement d'extrême-gauche occidentale par rapport aux attitudes dites «révisionnistes-réformistes» stigmatisées par les ultras. L'attitude des mouvements clandestins se constituant en partis politiques ou groupes de pression « officiels » sera en effet assimilée par les ailes dures à une trahison. La «pactisation» avec le pouvoir en place y sera dénoncée et les plus radicaux feront dissidence afin de se constituer en groupuscules «gardiens» de la pureté révolutionnaire. Par un processus qui s'apparentera à celui d'une «distillation fractionnée idéologique», les groupements terroristes finiront par émerger.

Dans le cas des «frères», on assistera à un découplage du mouvement qui produira une minorité d'ultras, partisans de la violence immédiate, et une majorité de tenants de la prédication et de l'islamisation non-violente. Les premiers seront alors qualifiés par les seconds de «qotbistes».

Les tenants de la ligne radicale vont alors engendrer en Egypte une série de mouvements dont les passages à l'acte ne vont pas tarder à défrayer la chronique. Ce sera notamment le cas de la *jama'ât al-Muslimîn* <sup>44</sup> de *Mustafa Shûkrî*, du *al-Harakat al-islâmiyyat lîl-tahrîr* <sup>45</sup> de *Salîh Sirriyya*, des *Jama'ât al-Islâmiyyât* <sup>46</sup> du *sheykh 'Omar 'Abd al-Rahmân* et de *al-Jihâd* <sup>47</sup> d' *Abdeslam Farraj*.

Ces mouvements et l'engouement qu'ils susciteront dans certains pans du monde musulman constitueront le creuset de l'islamisme radical actuel.

La lutte envisagée ici sur le sol égyptien peut être considérée comme paradigmatique. En Syrie, en Afghanistan, en Algérie, en Tchétchénie et dans une multitude d'autres lieux, le mouvement se déclinera à partir de ce paradigme et selon une infinité de sensibilités. Les groupes armés opéreront tout d'abord sur leurs territoires respectifs, tentant de jeter à bas les pouvoirs contestés. Ils seront parfois aidés par des Etats se posant en référence ou n'ayant simplement d'autres buts que de maintenir ces contestataires radicaux en dehors de leurs frontières. Plus tard, il se constituera une nébuleuse de réseaux transnationaux dont les personnages clés auront comme dénominateur commun leur passage en Afghanistan. Ce dernier pays deviendra en effet au fil du temps le «sanctuaire» où les plus déterminés se retireront pour se ressourcer et acquérir les techniques nécessaires à la pratique de l'indispensable *jihâd* militaire. L'histoire de cette nébuleuse reste cependant toujours à écrire, dès que le recul suffisant et l'accès aux sources directes le permettra et sachant que toute tentative dans le contexte actuel reste vouée à l'approximation.

## ●●● DE L'ALTERATION DE CERTAINS CONCEPTS RELIGIEUX

Dans le but de justifier les dérives des groupes radicaux envisagés plus haut, de nouvelles générations de «théologiens» se sont livrés et se livrent encore à d'incessantes acrobaties exégétiques dont certaines font en permanence recette à la une de nos médias.

C'est dans cette perspective que nous introduirons ici les ambiguïtés entourant le concept de «dijhad». «Dijhad», généralement - et abusivement- traduit par «guerre sainte» est, au départ, un terme formé sur la racine arabe trilitère **j'h'd'**, signifiant «faire un effort». La dérivation «dijhâd» (allongement vocalique d'un terme de la racine) signifie en fait que l'on donne un sens à cet effort, sens qui est rendu par l'expression *jihâd fî sabîl allah* traduisible par «effort <pour se maintenir> sur le sentier de Dieu».

Il n'est pas contesté qu'aux premiers temps de l'islam, cet «effort» consistait en actions militaires destinées à réduire ceux qui s'opposaient au message de l'Envoyé. Il faut cependant noter que ce «dijhâd militaire» fut assez rapidement supplanté, au niveau des sciences théologiques par le «dijhâd intérieur <sup>48</sup>». Dans cette acceptation, le djihâd peut se définir comme le combat que chaque croyant doit mener en permanence contre son pire ennemi, lui-même, pour rester dans la voie tracée par Dieu, via le prophète. C'est donc l'exemple mis en exergue par son bon comportement qui constituera le fer de lance de la propagation de l'islam <sup>49</sup>.

On assiste cependant depuis ces dernières années à la mise en exergue systématique de l'aspect le plus réducteur du terme, soit le combat que l'on mène contre les tiers, pour le bien supposé de la religion. On sera cependant loin du consensus quant aux modalités de ce «dijhâd militaire». Il ne sera que défensif et destiné à la préservation de la religion agressée pour les uns. Il sera offensif dans le but de concourir à son expansion, selon les autres...

Comme on le voit, les interprétations divergent largement et une grande part de la littérature islamiste sera consacrée au sujet (formes du djihâd, djihâd défensif ou offensif, obligation ou non de se livrer au djihâd, licéité du djihâd contre des musulmans déclarés s'excluant de la communauté en adoptant des conduites jugées non conformes...) <sup>50</sup>.

Sayyid Qotb, fut, une fois de plus, un des moteurs de la promotion des aspects les plus radicaux du terme. Il dira notamment dans son commentaire du Coran, plus précisément dans son introduction à la sourate *al-Anfâl* («le butin») :

«...le *jihâd* n'est pas une guerre défensive, comme le disent certains parmi les musulmans., elle est offensive...»

La vision paroxystique atteinte en la matière consistera à prétendre que le *djihâd* militaire est une obligation cardinale de l'islam à l'instar de la prière ou du pèlerinage, qu'il est offensif et qu'il s'applique même à des musulmans dont on a jugé que la méconduite faisait d'eux des apostats...

Ce concept a notamment été théorisé par Abdeslam Faraj, créateur du groupe égyptien, *al-Jihâd*, responsable de l'assassinat du président Sadate en 82. Cette théorie qui inspire les pans radicaux de l'islamisme contemporain se retrouve dans l'ouvrage clandestin de Faraj, *al-Farîdat al-Ghâ'ibat* ("l'obligation oubliée")<sup>52</sup>. Notons au passage que Faraj va également se référer à Ibn Taymiyya pour étayer sa vision étriquée du *jihâd*, tout en décontextualisant totalement sa relecture<sup>53</sup>.

Un autre concept adultéré, souvent complémentaire, est également omniprésent dans les médias d'aujourd'hui et résulte tout autant de l'acrobatie théologique, celui de *Takfîr*.

Ce terme, signifiant littéralement «excommunication, anathème...», se retrouve initialement dans la dénomination ironique d'un groupe radical égyptien des années 1970, *Jama'ât al-Muslimîn* et surnommé *al-Takfîr wal-Hijrat* («excommunication et retrait»). Ce groupe, dirigé par un certain Mustafa Choukri, s'inspirait alors du principe que ceux qui se prétendent musulmans parmi la société égyptienne de l'époque mais ne se livrent pas à la guerre sainte contre un pouvoir jugé illégitime et apostat, sont eux-mêmes des mécréants. Les «vrais» musulmans n'auront alors d'autre choix que de leur jeter l'anathème et de se retirer de cette société hypocrite pour mieux lui faire la guerre. Ce retrait tactique est ici rendu par le terme *Hijrat*<sup>55</sup>.

Ces concepts, apparus initialement sur la base de relectures radicales du type de celle faite par Sayyid Qotb sur Ibn Taymiyya, feront largement recette dans l'islamisme armé contemporain. Repris, tant par les groupes islamistes algériens que par les factions «internationalistes»<sup>56</sup>, ils serviront à justifier religieusement n'importe quelles actions contraires, a-priori, au texte de la révélation (assassinats, violences et rapines contre les «impies», ainsi que contre les musulmans s'étant exclu de l'oumma par leur «impiété»). Ils favoriseront le recrutement de militants parmi le milieu criminel, les méfaits devenant ainsi légitimés religieusement et allant jusqu'à être présentés comme rédempteurs<sup>57</sup>.

Ouvrons ici une parenthèse concernant une difficulté théologique liée à l'excommunication. Dans l'islam, en effet, la miséricorde de Dieu est susceptible de pardonner tous les péchés et, dès lors, personne n'a le droit de se substituer à lui pour exclure l'autre.

S'il existait depuis longtemps un consensus concernant l'excommunication individuelle liée à l'apostasie <sup>58</sup>, l'islam orthodoxe sunnite restait beaucoup plus évasif quant aux autres cas, de la même façon qu'il réprouvait toute excommunication collective.

Des sources théologiques de la justification du «takfirisme» vont alors être retrouvées hors de l'islam sunnite et plus particulièrement dans la secte des Kharijites. Rappelons que cette branche de l'islam, peu connue des non-initiés, est née dans le contexte de la querelle engendrée par la succession du prophète (qui engendrera également le rameau chiite de l'islam au VII<sup>e</sup> siècle) <sup>59</sup>. Ces kharijites, quasiment disparus de la scène à l'heure actuelle <sup>60</sup>, ont cependant laissé quelques traces de par l'interprétation originale qu'ils avaient concernant certains aspects de la théologie. Ils admettaient notamment qu'un croyant en état de péché s'excluait *de facto* de la communauté des croyants.

Les théoriciens du «takfirisme» s'inspirent donc d'un amalgame de théories issues d'une secte de l'islam née au VII<sup>e</sup> siècle et de relectures extrémistes ou mal comprises de penseurs tels que Ibn Taymiyya et autres «hanbalisants» <sup>62</sup>.

Il faut enfin savoir que l'abus de la technique de l'excommunication de tout musulman ne suivant pas la voie que l'on a jugée légitime, se révèle à l'usage extrêmement périlleuse pour les mouvements radicaux. Ces derniers sont en effet fragilisés par les divisions sans fin qui conduisent inéluctablement à la *fitna* («discorde») tant abhorrée. A l'heure actuelle, une grande part de la littérature interne des mouvements islamistes armés est d'ailleurs consacrée à la prudence nécessaire lors de l'utilisation de ce concept : «...l'excès dans l'usage de l'excommunication (*takfir*) mène à l'impiété...» <sup>63</sup>.

Pour terminer, nous citerons l'orientaliste C. Cahen qui, déjà à propos des extrémistes kharijites du VII<sup>e</sup> siècle, disait :

*«...d'autres, autour de Ibn Azrâq, pensaient qu'à l'instar du prophète, il fallait pratiquer une émigration dans un domaine autonome et, de là, mener contre les infidèles tous les raids possibles... <mais ils> étaient affaiblis par leur intransigeance même qui écartait d'eux beaucoup de monde et les faisait constamment changer de chefs, se diviser entre eux-mêmes...»* <sup>64</sup>.

## ●●● L'ISLAMISME RADICAL, UN FAIT MULTIPLE

A partir de ces réappropriations du champ politique par le fait religieux envisagées ci-dessus, de multiples sensibilités vont éclore. Certaines aboutiront aux formulations extrémistes qui seront les plus facilement perçues comme des menaces immédiatement identifiables.

La réalité du terrain sera cependant éminemment complexe devant la diversité de ces sensibilités qui rendra impossible toute évacuation de la nuance.

Pour mieux nous situer dans la nébuleuse des mouvements actuels, nous proposerons ici deux échelles de lecture permettant de mieux apprécier leur nature.

### - l'échelle d'évaluation du projet de société

La première de ces échelles, que nous pourrions appeler «échelle d'adéquation à notre vision du monde moderne», portera sur l'interprétation référentielle des mouvements. A une extrémité nous y rencontrerons les partisans d'un retour «ouvert» au projet prophétique de société égalitaire. On prendra ici en compte l'évolution historique des sciences et techniques tout en dénonçant les multiples altérations ayant abouti à la fragmentation de l'Oumma originelle. En considérant que cette évolution a été voulue par Dieu lui-même, on admettra qu'elle permet de porter un éclairage nouveau sur la religion et, par là, que l'islam peut être «modernisé». Les premiers «réformistes» envisagés plus haut (Al-Afghâni, 'Abduh...), se situent à cette extrémité.

A l'autre extrémité de cette échelle, nous trouverons le pôle constitué par ceux qui réfuteront d'emblée l'exercice de la raison par rapport au message divin originel, la raison étant considérée ici comme un instrument du Malin. Ces derniers prôneront donc un retour aux sources ad intégrum, faisant de l'imitation servile des faits et gestes du prophète et de ses compagnons (les «salâf») <sup>65</sup> le garant de la continuité légitime. Ici, le propos sera d'islamiser la modernité, sans perspective d'ouverture aucune. Les «talibans», issus des madrassas déobandistes en seront l'archétype.

Le mouvement islamiste sera donc entièrement contenu entre ces deux extrêmes, avec toutes ses sensibilités, sans qu'il soit jamais possible de dresser ici une cloison étanche entre « les bons et les mauvais».

### - l'échelle des moyens utilisables

Cette deuxième échelle nous permettra d'évaluer le potentiel d'agressivité des différents groupes et factions.

A une extrémité, nous rencontrerons ceux qui refuseront d'emblée le recours à la violence, lui préférant la prédication active (*al-Da'wa*) et la promotion du bien par l'exemple. A l'autre extrémité, on trouvera les partisans de l'imposition de la vérité par la violence au besoin, le modèle religieux étant «infligé» pour le bien des ouailles. Ce concept se traduira souvent par la volonté de destruction des systèmes de gouvernement en place et leur remplacement par des directions «éclairées».



Ces deux échelles que nous venons de définir ne peuvent évidemment pas être envisagées isolément, dans la mesure où de plus ou moins grands changements par rapport au projet de société plébiscité, nécessiteront, le cas échéant, une plus grande intensité dans la violence.

De la même façon, il ne faudra pas croire que les extrémistes sur une échelle le seront nécessairement sur l'autre. Nous relèverons l'exemple de groupes piétistes ultra-orthodoxes réfutant l'usage de la violence <sup>69</sup> tandis que d'autres, à sensibilité plus moderniste, y auront recours de façon extensive.

L'association des «Frères musulmans» est particulièrement intéressante à cet égard, puisque divers courants issus de ce mouvement seront répartis tout au long des deux échelles. Les «frères» seront majoritairement en faveur de la prédication non-violente, privilégiant une stratégie douce d'occupation de l'espace social, mais recèleront en leur sein des groupuscules exaltant la violence politique («Qotbistes»). Ils admettront généralement l'ouverture à la modernité, tout en restant ambigus sur certaines questions sociologiques fondamentales liées aux droits de l'homme. Ils constitueront, dans la plupart des cas, le «sas» dont seront issus les émanations les plus virulentes et les plus rétrogrades de l'islamisme.

Heureusement pour le confort de l'esprit, certains groupuscules, tels les GIA algériens, conjugueront les plus mauvaises notes sur les deux indicateurs...

## ●●● L'ISLAM CONTRE L'ISLAM

Comme nous venons de le voir, la religion évolue ici sans cesse entre le politique et la restauration identitaire et va être en permanence réadaptée en fonction des sensibilités propres.

Cette instrumentalisation de l'islam (et des autres systèmes religieux en général) n'est cependant pas l'apanage des mouvements révolutionnaires. L'islam, dans son essence, a horreur d'une société laissée à elle-même et préfère un pouvoir tyrannique à l'anarchie <sup>70</sup> : *«cent ans de tyrannie d'un sultan font moins de dégâts qu'un an de tyrannie de ses sujets les uns envers les autres»* <sup>71</sup>. Le concept est d'ailleurs d'origine coranique et s'appuie notamment sur la citation *«vous qui croyez, obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et aux responsables d'entre vous»* (4; 59). Les pouvoirs en place ne cesseront donc, depuis l'origine, d'utiliser le dogme pour se maintenir en place. Cette situation amènera la création et l'entretien, au sein des Etats musulmans, de corps constitués de «savants religieux» (les oulamas <sup>72</sup>) sur lesquels les Etats vont s'appuyer <sup>73</sup>. Le monde musulman est donc confronté, depuis toujours, à cette double utilisation du dogme. Les uns légitimeront ainsi leur autorité, entretenant la soumission dans la crainte de désobéir à Dieu en remettant en cause le pouvoir conféré par ce dernier. Les autres tenteront de démontrer frénétiquement que les dirigeants se sont tellement distanciés par rapport au prescrit, qu'ils ne peuvent même plus être considérés comme musulmans et, par là, que leur pouvoir est usurpé.

Les visions extrémistes existeront bien entendu dans les deux camps...

Les interprétations et dérives mises en évidence dans l'utilisation politique de l'islam sont évidemment susceptibles d'être retrouvées dans tous les systèmes dogmatiques, mutatis mutandis. Le fait religieux est susceptible de prendre une multitude de formes, depuis la justification d'un mouvement révolutionnaire jusqu'au désir de recréer une société plus normative, donc plus sécurisante à une époque où l'individu est roi.

Dans nos sociétés modernes et devant la perte généralisée des repères traditionnels, les hommes deviennent fatigués d'avoir, seuls, à devenir eux-mêmes. Certains iront jusqu'à y laisser leur intégrité psychique, basculant dans la dépression. D'autres se tourneront vers des mouvements susceptibles de faire renaître la sociologie du passé, où l'adhésion au groupe, inspiré par le sacré, dictait une norme confortable. Les mouvements religieux, sensu lato, exploitent naturellement le désarroi de leurs adeptes face à la menace représentée par la modernité et réorientent alors l'utilisation du religieux en vue de la reconstruction du monde. La quête d'un ordre nouveau, dont la légitimité est à caractère transcendant, est plus que jamais à l'ordre du jour. C'est dans ce creuset qu'il faut situer également le succès des mouvements sectaires.

De la même façon, d'autres sociétés plus traditionnelles attribueront leur mauvaise santé à la mainmise de l'Occident dont elles stigmatiseront, peu ou prou, la perte des repères sacrés. Elles justifieront alors leurs mouvements de révolte où la réappropriation identitaire côtoie les revendications socio-économiques. Trop souvent, en effet, l'alternative présentée par des régimes qui s'étaient présentés comme «modernistes» ne s'est guère révélée crédible, tandis que la notion de démocratie que l'on mettait en exergue ne convainquait guère en tant que valeur, de la manière dont elle était appliquée et ressentie.

Nous avons ici tenté d'explicitier que les extrémismes religieux n'étaient, dans bien des cas, que des formes exacerbées d'utilisation du sacré destinées à légitimer des luttes à connotation purement socio-politiques. Le fait religieux manipulé se trouve dans ce cas en aval et non en amont du déclenchement du mouvement.

A ce stade, une interrogation s'impose à nous, envers laquelle le recul nous manque pour donner des éléments de réponses objectifs : les groupements et les structures ayant utilisé la religion pour sous-tendre leurs combats politiques ne sont-ils pas susceptibles de muter dans la mesure où la tentation est grande de préserver l'identité religieuse après l'avoir utilisée pour motiver leur lutte. Non seulement les extrémistes peuvent aspirer à préserver cette identité religieuse mais ils peuvent également voir dans le même temps une occasion de façonner de manière fondamentale leur avenir. L'instrument deviendrait alors le but.

## ●●● GENESE ET EVOLUTION DE L'ISLAM POLITIQUE EN BELGIQUE

*«La superficie médiatique des groupements islamistes est inversement proportionnelle à leur superficie judiciaire»* <sup>75</sup>. Cette affirmation nous semble exacte dans la mesure où un très petit nombre de condamnations en rapport avec cette problématique ont été effectivement prononcées dans notre pays et qu'elles ont été démesurément amplifiées par les médias. C'est ainsi qu'un pistolet rouillé retrouvé dans le cadre d'une enquête dans le milieu islamiste fera couler infiniment plus d'encre qu'un stock d'armes lourdes mis à jour dans une filière de grand banditisme.

Cette constatation ne doit toutefois pas aller jusqu'à la négation de la présence de ce type de mouvement dans notre pays, de la même façon que le petit nombre de militants en cause ne doit pas faire sous-estimer à l'observateur non averti leur impact réel et disproportionné sur les relations entre les communautés.

Nous avons, dans la première partie de cette contribution, jeté les bases de la genèse de l'islamisme radical. Rappelons simplement que nous désignons par ce vocable le mouvement revendicatif issu de la lecture politique de la révélation prophétique et, plus précisément, sa fraction justifiant le recours à la violence pour arriver à ses fins.

Cet islamisme radical s'est évidemment répandu sur notre territoire, de la même façon que dans toute la diaspora d'origine musulmane. Il serait en effet illusoire de penser que les confrontations se déroulant dans les pays d'origine ne trouvent pas d'écho dans l'immigration. Par ailleurs, la dimension révolutionnaire de ces luttes (l'Oumma comme société égalitaire et solidaire face à une société matérialiste ayant érigé le profit en valeur absolue) a aisément trouvé sa place au sein du malaise socio-économique vécu dans les communautés issues de l'immigration.

## ●●● L'apparition de l'Islam politique en Belgique

Comme nous l'avons développé par ailleurs <sup>76</sup>, on peut considérer que l'installation de l'islam politique s'est faite chez nous en trois temps.

La première période correspondra aux années 60 et à l'arrivée des immigrés en provenance du monde musulman, immédiatement englobés dans le monde du travail. Durant cette période, il ne s'agira pour cette main-d'œuvre importée que de subvenir à ses besoins et de thésauriser en vue d'assurer un meilleur avenir à sa descendance dans la perspective d'un retour au pays. La pratique religieuse se confinera donc à la sphère privée avec une absence totale de visibilité. Il n'y a en effet quasiment pas de lieux de culte répertoriés à cette époque. L'origine rurale de cette immigration économique<sup>77</sup> permet également de penser que la perception de la religion y était très fruste, comme l'était celle de la religion chrétienne dans nos campagnes d'il y a un siècle. Il y a ici amalgame entre le sacré et la coutume...

Dans un second temps (à partir du milieu des années 70), le désarroi créé par le retrait de la vie économique lié à la crise ou au vieillissement va initier un processus de retour à la religion.

Ce repli identitaire, articulé autour du fait religieux va, de plus, subir une accélération sous l'influence de mouvements de prédication se présentant comme apolitiques et venant de l'étranger, tel le *Jamâ'at al-Tabligh* <sup>78</sup>. C'est sous l'impulsion de ce mouvement que vont commencer à proliférer lieux de culte et associations. Paradoxalement, ce mouvement d'apparence inoffensive, véhiculant un projet religieux basé sur l'imitation des faits et gestes des croyants de l'époque du prophète et réfutant l'islam politique, va provoquer une prise de conscience de la présence de l'islam au sein de la population belge. En effet, la présence de l'association, dont les adeptes sont habituellement vêtus de façon traditionnelle, concrétise la première étape de la visibilité du fait religieux, d'autant plus qu'elle s'accompagne de la création d'un grand nombre de lieux de prière. Le mouvement va également être le facteur déstabilisant d'une communauté que l'on croyait jusque-là endormie paisiblement à l'ombre du centre islamique de Bruxelles <sup>79</sup>. Cette révélation d'un islam jusqu'alors discret va provoquer la crispation d'une partie de la population indigène, induisant une réaction de rejet et accélérant ainsi l'agrandissement du fossé intercommunautaire.

Outre les adultes ayant perdu leur statut social, le *tabligh* recrutait également dans le milieu des jeunes défavorisés, délinquants et toxicomanes. Il a pu y induire localement une petite diminution de la criminalité et attirer ainsi l'attention des jeunes sur les aspects moraux de l'islam.

Ce mouvement était cependant moins anodin qu'il ne le paraissait. D'une part, il a constitué un réservoir de recrutement pour des mouvements véhiculant des visées nettement plus agressives, d'autre part, le projet archaïque de société véhiculé par le *tabligh* est quasiment l'antinomie d'une perspective de cohabitation harmonieuse au sein d'une société d'accueil occidentale. Cette association a indubitablement constitué le substrat de l'islam politique en Belgique comme en France.

Dans un troisième temps (à partir du milieu des années 80), le politique va faire son apparition sur le terrain des mosquées. Des mouvements adoptant une lecture de plus en plus politisée de l'islam vont en effet s'immiscer insidieusement dans les lieux de prière.

### ●●● Facettes de l'islam radical belge

C'est une branche armée des «frères musulmans»<sup>80</sup>, durement réprimée après une tentative de coup d'Etat en Syrie, qui va notamment être à la base de l'ouverture d'un lieu de culte dont la vocation sera avant tout politique. Après la terrible répression de 1982 en Syrie<sup>81</sup>, une partie des leaders de l'organisation s'était en effet réfugiée à Aix-la-Chapelle sous la direction d'Issam al-'Atâr. C'est cette organisation de «l'avant-garde islamique» (*al-Tali'a*) que nous allons retrouver à la base de la création d'un important centre de prière situé à l'Ouest de Bruxelles. Cette mosquée va rapidement se doter de l'appareil de propagande habituel aux «Frères musulmans» par le biais d'une nébuleuse d'associations à vocation socio-politique («travailleurs musulmans», «étudiants musulmans», «ligue d'entraide islamique» etc.). Ces associations, tout comme celles suscitées ultérieurement par la branche égyptienne des «frères» («Association humanitaire pour la promotion de la jeunesse», «Secours islamique – Islamic Relief» etc.) auront principalement une action moralisatrice, à l'exclusion de tout appel à la violence. Elles introduiront cependant, par leur discours et l'ambiguïté de certains de leurs contacts, une politisation du fait religieux dans un nombre croissant de lieux de prière.

Le discours des «Frères musulmans» s'articule principalement autour d'une remoralisation de la société. Il s'adresse de façon privilégiée aux immigrés déjà bien insérés et, plus particulièrement, aux intellectuels. Il appelle à l'immersion dans la société d'accueil tout en conservant intacte l'identité religieuse. Il valorise le savoir et l'éducation, exacerbant le côté exemplaire que doit avoir tout musulman digne de ce nom. Il veut fournir aux parents un instrument moral pour éviter de laisser à eux-mêmes les enfants, dans une société impie au système de valeurs faisant eau de toute part. La vision finale est cependant celle d'un islam mondialiste<sup>82</sup> et c'est dans le sillage des «frères» que d'autres groupements plus confidentiels et plus agressifs vont apparaître.

Les lieux de cultes vont alors devenir des enjeux pour les différents courants traversant l'islam politique et des tensions vont être perceptibles dans certaines mosquées, victimes de tentatives de récupération des uns et des autres.

Cette dimension politique ne sera tout d'abord que l'expression d'une solidarité envers les coreligionnaires engagés dans des luttes révolutionnaires dans les pays d'origine. Ces luttes vont engendrer l'apparition de structures politiques exportées qui vont alors proliférer, parfois conflictuellement, dans le paysage jusque là paisible de l'islam belge.

C'est ainsi qu'une des premières officines de ce type à apparaître sur le marché et largement représentée dans la mosquée à laquelle nous faisons allusion plus haut sera le «Bureau des moujahedins afghans», vitrine d'une des factions locales en lutte contre la présence soviétique<sup>83</sup>. Par la suite, de nombreuses autres causes trouveront également leur place dans le paysage de l'activisme au sein de l'immigration d'origine musulmane<sup>84</sup>.

Les années 80 vont également se caractériser par une grande activité au niveau de l'islam chiite auquel se sont convertis de nombreux musulmans sunnites d'origine marocaine <sup>85</sup> .

La révolution Iranienne <sup>86</sup> est à ce moment l'exemple dont on veut s'inspirer, avec plus ou moins de défiance, sunnisme et chiisme étant loin de faire toujours bon ménage.

Ultérieurement, c'est la situation algérienne qui va le plus exacerber les passions. A ce stade, on va passer de l'aide aux familles des frères martyrs au soutien logistique des groupes armés, voire même à la constitution de réseaux dont le but serait de frapper l'Occident complice <sup>87</sup> .

Les premiers réseaux algériens mis en évidence dès 1992 étaient, quant à eux, constitués de sympathisants du FIS qui venait d'être dissous. Il s'agissait principalement de collecteurs de fonds et de distributeurs de propagande <sup>88</sup> . Un des premiers ouvrages politiques vendu sous le manteau sera d'ailleurs le manifeste du Sheykh Ali Belhadj, co-fondateur du FIS <sup>89</sup> .

Ultérieurement, la montée en puissance des groupes armés sur le terrain algérien va susciter la création sur notre territoire de structures logistiques opérant de façon ciblée au profit des combattants des maquis. Les sensibilités et rivalités politiques présentes en Algérie se retrouveront bien évidemment dans ces réseaux, minés par des luttes intestines entre tenants des GIA, de l'AIS ou autres factions <sup>90</sup> . C'est ainsi que, dans le réseau démantelé en mars 1995 (dit «réseau Zaoui»), on retrouvera des partisans du FIDA, des dévoyés du FIS et des sympathisants du GIA d'Abû 'Abdallah Ahmed<sup>91</sup>. Tous les membres de ce réseau étaient, en l'occurrence, loin d'avoir la même vision sur le recours à la violence hors d'Algérie. Quoiqu'il en soit, des personnages liés à ce groupe vont se retrouver ultérieurement en filigrane de la campagne d'attentats de l'été 1995 en France.

Le pas était alors franchi entre le soutien matériel des groupes opérant sur le territoire algérien et la participation à des passages à l'acte en Europe.

C'est également à partir de ce moment que les idéologues basés à Londres vont être pointés du doigt de façon récurrente <sup>92</sup> .

Alors que les réseaux algériens en Europe deviennent l'objet d'une répression policière accrue, les conflits en Bosnie <sup>93</sup> et en Tchétchénie vont, à leur tour, servir d'accélérateurs. Ces contrées vont constituer des étapes vers le chaudron afghan, où le terrorisme est en passe de se sanctuariser.

Ce sera en effet dans la zone pakistano-afghane que vont s'établir une série de camps d'entraînement pour les candidats moujaheddin<sup>94</sup> , camps supportés par une nébuleuse d'associations avec la complicité du gouvernement des Talibans et sous le regard bienveillant des services de renseignement pakistanais. C'est également à cette époque que va se réfugier en Afghanistan celui qui deviendra rapidement l'ennemi public numéro un de l'Occident bien pensant, Oussama Ben Laden <sup>95</sup> . Signalons incidemment que, dès les opérations de 1995 à Bruxelles, des traces de manuels de sabotage dédiés à Ben Laden et élaborés par la structure de support à la guerre sainte, *maktâb al-Khedmât* <sup>96</sup>, vont être découvertes par les enquêteurs.

Les années suivantes vont voir une accélération du mouvement avec un tournant en 1998. Cette époque voit en effet s'opérer une profonde mutation des réseaux islamistes en Europe.

Il faut savoir que sur le terrain, notamment en Algérie, les groupes locaux avaient subi de nombreux revers face à la riposte militaire. De plus, les exactions de certains chefs de guerre «jusqu'au boutistes» avaient largement discrédité le mouvement auprès des bailleurs de fonds traditionnels <sup>97</sup>. Les candidats - moujaheddin se tournèrent alors vers l'Afghanistan qui apparaissait de plus en plus comme la terre promise et comme le creuset des futures forces vives destinées à restaurer la grandeur de l'islam <sup>98</sup>. Ces musulmans de tous horizons vont alors s'impliquer dans une vision étriquée de la «guerre sainte», dont le but serait la constitution d'une Oumma utopique. Ils seront détectés et recrutés dans leur pays d'origine et acheminés, souvent par des filières liées à des ONG musulmanes, dans les régions de camps, notamment via les Emirats du Golfe, l'Iran ou la Malaisie. Sur place, après un premier tri basé sur la nationalité et les potentialités, ils seront affectés à des camps dispensant une formation militaire de base puis, pour certains, dans des centres plus spécialisés (explosifs, guerre subversive). Si, à l'issue de ces formations, beaucoup de combattants se retrouveront au front aux côtés des Talibans <sup>99</sup> ou en Tchétchénie, d'autres seront réexpédiés en Occident pour y constituer des réseaux plus ou moins dormants. Ces réseaux seront susceptibles de commettre des actions sur base d'opportunités locales ou articulées à partir d'Afghanistan. Ils procéderont la plupart du temps à leur financement de manière autonome, souvent par le biais d'activités criminelles. Des filières d'exfiltration / réinfiltration de ce type ont été également mises en évidence sur notre territoire.

Le réseau connu sous le nom de «réseau Mellouk<sup>100</sup>», démantelé à Bruxelles en mars 1998 appartient à la période de transition vers les réseaux actuels transnationaux et articulés autour de personnages pivots ayant comme commun dénominateur leurs séjours en zone afghane<sup>101</sup>. Le groupe comptait en son sein des activistes liés à la mouvance combattante marocaine <sup>102</sup> et tunisienne <sup>103</sup>, de même qu'il entretenait des liens avec le GSPC <sup>104</sup> algérien. Il mettait son savoir-faire au service de tous, que ce soit pour la confection de faux papiers ou en tant que base arrière destinée à la commission d'attentats. Rappelons en effet que des explosifs ainsi que des dispositifs d'amorçage avaient été mis en évidence par les enquêteurs de la Sûreté de l'Etat et de la gendarmerie.

Parmi ces nouveaux réseaux «internationalistes afghans», on pourra également citer le réseau «Meliani <sup>105</sup>», (démantelé à Frankfurt en décembre 2000 juste avant un passage à l'acte, probablement à Strasbourg) et le réseau «Ressam <sup>106</sup>», (démantelé aux USA en décembre 1999, également avant une action, possédant de nombreuses ramifications dans toute l'Europe).

Ces réseaux étaient en l'occurrence reliés à l'Afghanistan via les structures de Londres, dans le sillage de l'incontournable Abu Qatada <sup>107</sup>, auquel nous faisons allusion plus haut.

Il nous faut maintenant aborder un aspect très particulier de ces réseaux «nouvelle tendance», aspect illustrant à quel point le prescrit religieux peut être dévoyé pour arriver à ses fins.

De nombreux groupes islamistes actuels se réclament en effet de la mouvance «*al-Takfir wal-Hijrat*»<sup>108</sup>. Cette revendication, sur le plan idéologique et historique, nous apparaît caricaturale mais la place nous manque pour en débattre ici de façon exhaustive. Qu'il suffise de savoir qu'une des caractéristiques de ce type de mouvement est d'avoir recours de façon extensive à des activités délictueuses qui deviennent légitimées religieusement, face à une société impie à laquelle on n'appartient pas (notion de «retrait»). Ces groupuscules évoluent donc principalement dans les milieux du droit commun, situation notamment aggravée par la présence dans les prisons d'islamistes politiques «purs» qui s'y livrent à la prédication et au recrutement.

Alors que les premiers islamistes sur le terrain en Occident improvisaient pour survivre dans un monde dont ils connaissaient peu les références, les «politiques» ont maintenant recours aux services des «professionnels» de la délinquance qu'ils motivent peu ou prou par un discours religieux frelaté. La violence exercée contre notre société deviendra ici légitime, voire même rédemptrice par le biais de quelques acrobaties théologiques<sup>109</sup>.

C'est ainsi que les faux papiers, les armes, les véhicules nécessaires seront obtenus via de vraies filières criminelles. C'est ainsi également que l'on aura de plus en plus recours sur une grande échelle aux techniques du banditisme pour se procurer des fonds (fraudes par clonage des cartes de crédit, trafics de véhicules, attaques à main armée...).

En résumé, les services policiers seront de plus en plus confrontés à une criminalité organisée qui puisera une motivation nouvelle via un discours politico-religieux. Il sera extrêmement difficile ici de séparer l'idéologique du droit commun.

Tous les réseaux «afghans» auxquels nous faisons allusion plus haut intègrent actuellement de telles méthodes, le terme «takfiri» recouvrant en fait plus, au point de vue policier, la méthodologie que l'idéologie .

Les derniers réseaux en cours d'interpellation à l'heure actuelle en Belgique, Hollande, France et Espagne se retrouvent dans cette dernière catégorie.

En guise de conclusion, nous nous permettrons de reprendre ici un extrait d'une de nos précédentes publications qui nous semble rester aujourd'hui d'une brûlante actualité :

«Ce court survol ne doit pas être pris pour ce qu'il n'est pas. Il ne se veut pas un argument supplémentaire à la diabolisation de l'islam.»

Nous nous permettrons de rappeler qu'il est illusoire et parfois malsain d'émettre des jugements de valeurs en hiérarchisant les «bons», les «moins bons» et les «mauvais». Souvent, les mêmes mots n'évoquent pas, ici et là, les mêmes valeurs. Nous avancerons cependant que, parfois et dans certaines contrées d'origine, le mouvement islamiste peut se prévaloir d'une relative légitimité dans son désir de reconstituer une société empreinte d'une plus grande équité à partir de références religieuses et sociologiques locales.



Il n'en demeure pas moins que, sous nos cieux, le faible impact de ce mouvement au niveau du nombre est largement compensé par l'hyperactivité de ses zélateurs.

Dans un contexte socio-économique difficile, une logique d'identification peut aisément s'établir entre les jeunes laissés pour compte de notre système et la situation de leurs frères en islam luttant de par le monde. La violence que certains jeunes marginaux exercent déjà quotidiennement deviendra alors légitime, voire même rédemptrice dans la bouche de certains prédicateurs. Dans un autre registre, ces prédicateurs dénonceront aux parents la responsabilité d'une civilisation matérialiste et athée dans la dérive de leurs enfants. Ainsi se trouveront ciblées les deux grandes catégories d'auditeurs des associations islamistes. Ces discours d'anathème ne pourront évidemment qu'agrandir le gouffre d'incompréhension entre les communautés. Cette incompréhension, accentuant le rejet, poussera inexorablement certains jeunes à devenir ce que précisément on redoutait qu'ils soient...Il faut dès lors tenter de sortir du cercle vicieux en évitant les pièges de la dénonciation arbitraire, comme de l'angélisme.

Alain Grignard  
Commissaire (Division terrorisme – SJA BRUXELLES)  
Islamologue, attaché à l'Université Libre de Bruxelles (ULB).

*NB : Ce texte est un hybride des publications suivantes :*  
- *Brève genèse et évolution de l'islamisme radical in CHALIAND Gérard, L'arme du terrorisme, Ed. L. Audibert, Paris 2002.*  
- *Islam, islamisme, mythes et réalités, in Custodes n° 4/2001, Ed. Politéia, Bruxelles 2002.*

### 3. NOTES SUR « DROITS DE L'HOMME ET ISLAM » (extraits) H. WIBAULT

#### ••• Les droits de l'Homme dans le cadre de l'ONU

Les droits de l'Homme ici évoqués sont les droits reconnus aux individus par les Etats membres des Nations Unies. Ils ont été proclamés en 1948, en réaction principalement au totalitarisme nazi. Le droit à la religion et à la conviction, tout comme le droit à la nationalité, sont des droits que les Etats doivent garantir à tout individu ou personne.

A l'époque, les Etats indépendants de culture musulmane étaient fort peu nombreux et, pour la plupart, cette indépendance était toute récente. Tel était le cas du Pakistan, de la Syrie, de l'Irak et de la Transjordanie, notamment. Dans le cadre des discussions préparatoires, l'Afghanistan, l'Irak, la Syrie et le Pakistan présentèrent en commission un amendement. Celui-ci ne visait pas à interdire la religion ou conviction de chacun, mais bien le changement de religion ou de conviction. Néanmoins, ces Etats adoptèrent la Déclaration dans son ensemble lors du vote final. Quant à l'Arabie saoudite, elle s'abstint, prise de position qui passa, à l'époque, inaperçue, du moins dans les milieux non musulmans. Quant au Yémen, il ne participa pas au vote.

La question du droit pour une personne de changer de religion ou de conviction fut abordée à nouveau à l'occasion des travaux qui devaient conduire à la Déclaration de 1981 sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction. Les travaux préparatoires furent particulièrement difficiles, ce qui explique leur longueur. L'Assemblée générale avait, en effet, pris sa décision d'aborder une déclaration dans ce domaine dès 1962. La Déclaration de 1981 reprend, dans son article premier, le texte de l'article 18 de la Déclaration universelle, sauf précisément le droit de tout individu de changer de religion et de conviction. Ceci témoigne du caractère crucial de cette question.

Faut-il en conclure que le droit de changement de religion ou de conviction a été remis en cause à cette occasion? Cette question a été abordée par M. Abdelfattah Amor, rapporteur spécial de la Commission des Droits de l'Homme depuis 1985. Dans son rapport de 1997, on peut lire le point 80, rédigé comme suit: « Le rapporteur spécial tient donc à souligner, à nouveau, le droit de changer de religion en tant que dimension juridiquement nécessaire impliquée par la liberté religieuse.

Le rapporteur spécial avait résumé son argumentaire dans les points 70 à 79 ci-dessous:

70. La Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948 a posé, en son article 18, le principe selon lequel “toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion” et, en termes clairs, a précisé que ce droit “implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement de rites.”

71. La Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, de 1965, et le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, de 1966, tout en s'inscrivant directement dans le prolongement de la Déclaration de 1948, n'ont pas repris explicitement le droit de changer de religion.

72. L'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques reconnaît, de manière générale, “le droit d'avoir ou d'adopter” une religion de son choix.

73. La Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, de 1981, admet, elle aussi, de manière générale, “la liberté d'avoir une religion ou n'importe quelle conviction de son choix.” Elle ne spécifie pas, tout comme le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, de manière formelle et explicite, le droit de changer de religion, sans que cela puisse être analysé comme l'expression d'une volonté d'atténuer la teneur des dispositions de la Déclaration de 1948.

74. La Conférence de Vienne sur les droits de l'homme (juin 1993), tout en reconnaissant les préoccupations tenant aux spécificités et en appelant aux législations nationales, a affirmé avec force l'universalité des droits de l'homme.

75. Les variations formelles, qui ont entouré la reconnaissance et le développement de la liberté religieuse, ne peuvent pas conduire à la méconnaissance du droit de changer de religion.

Déjà en 1986, Elisabeth Odio Bénito écrivait, en ce qui concerne les dispositions des déclarations de 1948 et de 1981, ainsi que celles du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, que, tout en étant libellées différemment, elles tendaient finalement toutes au même objectif, à savoir que toute personne avait le droit d'abandonner une religion ou une conviction, y compris notamment le droit de substituer à sa conviction actuelle une autre conviction ou d'adopter une position athée, ainsi que le droit de conserver sa religion ou conviction.

Le Comité des Droits de l'Homme, dans son Observation n° 22 du 20 juillet 1993 sur l'article 18 du Pacte relatif aux droits civils et politiques, aboutit à la même conclusion.

### ●●● La Conférence de Vienne

En 1993, la question des droits de l'homme fut globalement rediscutée par la Conférence mondiale des Droits de l'Homme. Le thème des droits de l'homme islamiques et des droits de l'homme asiatiques furent au centre des débats. Finalement, après de longues discussions, les dispositions de la Déclaration universelle furent acceptées à nouveau par un consensus de tous les Etats membres des Nations Unies, y compris l'Arabie saoudite et le Yémen.

### ●●● La Déclaration de Vienne contient notamment les affirmations suivantes:

- “Le caractère universel de ces droits et libertés est incontestable.” (1.1)
- “Tous les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés.” (1.5)
- “La démocratie est fondée sur la volonté, librement exprimée, du peuple qui détermine le système politique, économique, social et culturel qui sera le sien, et sur sa pleine participation à tous les aspects de la vie en société.”

### ●●● Les déclarations islamiques

Il existe plusieurs déclarations islamiques des droits de l'homme. La plus importante est la “Déclaration des droits de l'homme en islam”, rédigée au niveau des Ministres des affaires étrangères des pays de l'organisation de la Conférence islamique, proclamée au Caire le 5 août 1983. Ce texte énonce un ensemble de droits tout en les soumettant aux principes de la Shari'a par le biais notamment de deux articles-balais en fin de déclaration.

Article 27. “Aucun des droits et libertés prévus dans ce document ne doit porter préjudice lors de son exercice. Ils sont soumis aux dispositions de la shari'a islamique, ainsi qu'aux objectifs de celle-ci.”

Article 28. “La shari'a islamique, dans ses sources essentielles et accréditées, est la seule référence pour expliquer ou éclaircir tout article de ce document en cas de différend dans l'interprétation; la seule référence est celle des experts en la matière.”

## 4. LA CHARI'A ET LA LOI CIVILE

### A. AMINIAN

Le problème de savoir si la religion musulmane peut s'accommoder des concepts juridiques européens constitue à l'heure actuelle la question majeure des pays occidentaux confrontés à une nouvelle population au sein de l'espace public venant de la tradition musulmane.

On me permettra d'affirmer que le droit musulman est très mal connu des Occidentaux, qui ne s'en font une idée qu'à travers les ouvrages écrits dans les langues européennes par des chrétiens, des juifs ou des laïques. Ils ont, la plupart du temps, tendance à ne s'arrêter qu'aux institutions du droit musulman qui les heurtent, faute de vraiment les comprendre. Les chercheurs orientaux ont souvent la même tendance; en comparant le développement des pays européens, ils s'imaginent que c'est la religion musulmane qui a constitué l'obstacle d'une pareille évolution. Et si certains d'entre eux ont des vues plus objectives, ils ne parviennent pourtant pas à présenter la situation d'une façon intelligible à des Européens. Voilà pourquoi la plupart des Occidentaux ont une vue souvent faussée de la tradition islamique et ont trop vite conclu que le droit musulman est incompatible avec les règles juridiques adoptées dans les pays européens.

Déjà, entre 1892 et 1902, dans un ouvrage qui a été édité à Paris sur la Théorie du droit musulman, son auteur, un turc chrétien, Sawas Pacha, étudie la conciliation du droit musulman et du droit des pays européens de tradition chrétienne. Il défend l'idée que le droit musulman peut s'accommoder du droit occidental et être modernisé par lui. Non sans raison, il affirme que toutes les normes juridiques nouvelles peuvent être assimilées par le système législatif musulman.

Il est vrai que les juristes musulmans conservateurs imaginent toujours que le droit musulman est assez complet pour qu'on n'ait pas à mettre en œuvre le droit étranger. Mais les juristes modernes font appel aux conceptions libérales. Ils placent leur confiance dans la souplesse du droit musulman qui peut facilement s'adapter. Musulmans pratiquants, ils ne peuvent pas agir contre leurs convictions religieuses.

On ne pénètre pas dans l'Islam, dit Louis Milliot, comme on entre dans un moulin; il y faut une préparation. Pour cela, il est nécessaire d'abord de comprendre le message islamique, sa philosophie fondamentale et son idéal sociétal. La science du Droit dans l'Islam, la Loi donnée et la Loi construite, la définition des grandes notions complémentaires d'objet et sujet du Droit ne sont envisageables qu'en saisissant l'esprit islamique.

## ●●● Islam universel

Il existe un Islam universel par lequel chaque tradition religieuse se manifeste. Cet Islam universel se symbolise par le Coran, la Parole de Dieu et son insistance sur l'Unicité divine. Chaque approche philosophique, mystique ou juridique légitime son champ d'action en se référant à cette Parole, selon sa disposition et dans un espace-temps propre. De plus, la vision coranique est totalisante et a la conviction qu'elle réunit en elle l'essence de toute réalité et de toute connaissance, tant spirituelle que temporelle. Cette affirmation permet ainsi à chaque démarche spirituelle de justifier son discours à partir des fragments coraniques, de déployer à l'intérieur de l'Islam différentes opinions et de conférer à l'Islam civilisationnel son aspect pluriel.

Ce rapport entre le constant scripturaire et la variante historique a joué un rôle prépondérant dans l'édification de la pensée religieuse en Islam. Car il lève les éventuels soupçons d'infidélité et légitime les conclusions novatrices et révolutionnaires. Il faut dire que cette méthodologie inhérente à une perspective axée sur l'intangibilité et l'immobilité du texte trouve sa validité dans le texte coranique même qui décrète, de manière insistante, l'Unicité de Dieu, d'une part, et la création comme manifestation de son Acte et de sa Parole impérative, d'autre part. L'essentiel est de se soumettre à l'autorité de la Parole de Dieu.

Le dogme fondamental et intangible est, dans l'Islam, l'Unicité de Dieu. L'essentiel du culte musulman consiste à affirmer, à proclamer, à témoigner que Dieu est unique et que Mohammad est son envoyé. Cette profession de foi (*tawhîd*) introduit le croyant dans la Communauté musulmane. Mais il est nécessaire de dire que cet acte de foi n'est pas un acte sans précédent, car affirmer l'Unicité de Dieu n'est que sortir de l'oubli et de l'erreur et confirmer le Pacte originel qui est, selon le Coran, intrinsèque à chaque être humain et la base de son engagement envers la Vérité. Avec ce Pacte, l'homme s'est déjà lié à Dieu et à sa Parole dans la prééternité. Accepter l'Islam est donc avant tout se soumettre à ce Pacte initial qui est perpétuellement rappelé à l'homme par les prophètes, les envoyés de Dieu. Par ce Pacte, l'homme a fait un contrat avec Dieu pour affirmer qu'il n'y a «**Point de divinité - si ce n'est Dieu**». L'homme, en attestant ce Pacte, renouvelle son Islam, redevient musulman et obéit aux prescriptions coraniques concernant les relations des hommes entre eux et les relations de l'homme avec son Seigneur Vrai pour faire régner sur terre "les droits de Dieu et des hommes" définis par le Coran.

La réflexion ou la méditation islamique s'est développée à partir de cette affirmation et son implication dans le monde. L'univers est conçu comme le signe qui conduit la raison et l'âme vers l'attestation et le témoignage de l'Unicité et, par conséquent, vers l'union du sujet et de l'objet de l'intellection. Ainsi, pour la pensée musulmane, la démarche de l'intellect est toujours liée à Dieu, mais elle accepte des appellations différentes et des interprétations diverses en trois niveaux séparés mais consubstantiellement solidaires : philosophico-théosophique, mystico-ésotérique et juridico-apologétique.

Par ces trois niveaux de connaissance, l'homme érudit musulman réfléchit sur le monde, sur l'homme et sur la société. La position dominante de chaque niveau par rapport à l'autre dans le trajet de la parole de l'Islam a déterminé et détermine toujours différents aspects de la manifestation culturelle musulmane dans son contexte historique.

**La tendance juridico-apologétique** dans l'Islam est fondamentalement liée à un centre invisible de puissance qui est Dieu. Elle se rattache intrinsèquement à un pouvoir législateur suprême délégué à l'homme. Cette délégation constitue la pierre fondatrice de toutes les obligations et libertés de l'être humain dans son existence terrestre.

Il s'agit d'un dépôt divin mis à la disposition de l'homme en ce jour primordial où il accepta de se confier à Dieu et reconnaître son unicité. C'est un moment originel où un pacte est passé entre Dieu et l'Homme pour que celui-ci devienne le vicaire de celui-là dans le monde. C'est à travers ce pacte originel qu'apparaît la structure juridique de l'Islam.

L'esprit du droit dans l'Islam est donc avant toute chose la reconnaissance d'une relation de confiance entre Dieu et des hommes par les actes et les paroles appropriées et réciproques.

Il faut insister que la charia n'est pas synonyme de l'Islam. Il y a une différence entre charia et Islam. La première est une construction à partir de l'Islam. Elle est l'expression juridique réglant le «vivre ensemble» des musulmans. La charia est l'ensemble des décrets qui unit les peuples musulmans dans leur aspect communautaire et sociétal. Ces décrets comportent deux parties :

1- Coranique : des règles prescrites directement dans le Coran. Elles font +/- 6% du contenu du Livre. Elles sont historiques mais considérées comme intangibles car une partie du Coran. Elles peuvent être interprétées par l'esprit de l'Islam.

2- Constructiviste : des règles établies suite à la vie du prophète ou des efforts intellectuels des juristes en tenant compte des réalités du temps. Elles sont historiques.

La Charia est considérée comme la Loi divine car son point départ est le Coran et la Tradition prophétique. Mais cette nomination par assimilation ne veut pas dire qu'elle est intangible. Elle est évolutive mais pouvant être perçue comme intangible car liée à la parole et à l'inspiration divines.

Il est nécessaire pour comprendre la Charia de contextualiser sa formation. Elle est liée à la vie du prophète et la révélation coranique dans un lit historique.

L'envoyé de dieu, Mohammad, comme il se présente et comme il est perçu par ses adhérents musulmans, est un homme en même temps ordinaire et distingué. Il est membre de la tribu Kuraich et originaire de La Mekke. Un homme de quarante ans marié à une femme beaucoup plus âgée que lui et riche commerçante. En se déclarant l'envoyé de dieu, il se heurte aussitôt à une violente opposition des Mecquois. Il entreprend, en effet, la destruction des vieux cultes qui sont la gloire et la fortune de cette ville.

Il est donc obligé d'émigrer précipitamment. C'est l'hégire ; c'est le point de départ du calendrier musulman. Il trouvera refuge et appui dans une autre ville, voisine de La Mecque, dont il gagnera à sa cause les habitants. Cette ville prendra ainsi le nom de Médine ou la ville du Prophète.

A partir de ce moment, Mohammad, devenu le juge et le chef de la ville, entreprend l'organisation de la communauté musulmane en établissant des règles tantôt révélées et tantôt élaborées. Une ville dans laquelle les règles rituelles, comme la prière, le jeûne du ramadan, règnent aussi bien que les réglementations civiles, pénales ou sociales. Toute la législation sur laquelle vivra l'Islam primitif date de cette période.

A la mort de Mohammad, le 8 juin 632, une lacune grave apparaît dans l'organisation musulmane : il faut un chef à la communauté-société islamique. Ce problème devient le fondement de divergences islamiques dans ses aspects religieux, politique et juridique, cristallisées par des courants Alides et Aboubakrides.

Ce sont des Aboubakrides (des partisans d'Aboubakr, beau-père du prophète) qui s'emparent du pouvoir avec l'aide d'Omar, un autre-beau père du prophète, et réalisent l'unification de l'Arabie et la conquête musulmane vers les empires perse et byzantin.

Après presque 30 ans, l'organisation du pouvoir islamique devient dynastique: l'arabisme et l'islamité se combinent pour créer l'empire arabe des Umayyades. Mais les Umayyades gardent le cadre de l'ancienne administration byzantine ou persane, à laquelle on adapte, tant bien que mal, les préceptes du Coran.

Le statut politique des populations nouvellement converties pose, dans un milieu arabisant où l'Islam justifie avant tout la suprématie arabe, des problèmes divers qui sont résolus d'une manière peu satisfaisante. Ce qui provoque des mouvements d'opposition pour valider et légitimer l'égalité des musulmans dans une société islamique sans références ethniques. L'issue de ces oppositions est le renversement des Umayyades et leur remplacement par une nouvelle dynastie liée à la famille du prophète et au courant des Alides. C'est la dynastie Abbasside. Les grandes écoles juridiques ont été élaborées sous leur domination.



La fin des conquêtes Umayyades fut suivie d'une période de trois siècles durant lesquels l'expansion territoriale de l'Islam, ayant atteint son apogée, demeura à peu près stable. C'est l'époque pendant laquelle l'Empire des califes s'affirme et s'organise et les peuples conquis s'interpénètrent, se mélangent avec les immigrants arabes, pour former, au Moyen-Age, la nation musulmane. C'est aussi le moment où l'Islam, structure religieuse neuve et distincte, d'inspiration divine et d'origine sémitique, va se trouver confronté avec la civilisation occidentale judéo-chrétienne et orientale mazdéiste. Ces confrontations créent des espaces propices au développement de la pensée juridique.

● ● ● **Il convient de formuler ici une observation essentielle :**

Pendant le siècle qui suit la mort du Prophète, les difficultés auxquelles doit faire face la Communauté-société islamique ne sont pas encore de nature dogmatique, mais pratique. Il s'agit de préciser les rites et actes de dévotion dont l'observance est le signe extérieur de l'appartenance à l'Umma. Il s'agit de résoudre les problèmes posés par les institutions fondamentales de la société : mariage, filiation, succession, contrats, guerre, que les règles insérées dans les versets du Livre ne suffisent plus à résoudre, malgré le détail souvent minutieux de leurs prescriptions. La multitude des questions amènera une multiplication des hadiths, (la tradition du Prophète qui est, après le Coran, la deuxième source de la pensée juridique des musulmans) de sorte que la vie publique et privée de l'Islam finira par reposer tout entière sur le Coran, interprété et complété par les dires et la conduite de Mohammad.

## 5. NOTES SUR LA SHARI'A ET LA LOI CIVILE G. VAN DER VAEREN

### ••• CONCEPTION TRADITIONNELLE DE LA SHARI'A

«Etymologiquement, le terme *shari'ah* signifie le chemin qui mène à l'abreuvoir, au courant d'eau qui ne se dessèche pas. Aujourd'hui encore on utilise le terme *shari'* pour désigner la route.

En droit, ce sont «les normes transmises par la révélation à Mahomet qui améliorent l'état des gens en ce qui concerne leur vie terrestre et l'autre vie, que ce soient des normes d'ordre dogmatique, culturel ou éthique.» (A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Introduction à la Société musulmane, Paris, Eyrolles, 2006, p. 23)

«Le droit musulman ne connaît pas le concept de la souveraineté du peuple. Il part de bases extérieures à l'homme ... : le Coran et la Sunnah. Cependant ces deux sources ne couvrent pas tous les aspects des actes religieux et temporels de l'être humain. Le travail de systématisation et de développement des normes contenues dans ces deux sources fut l'œuvre des juristes musulmans dans les premiers siècles. Ces juristes ne prétendaient pas faire œuvre de législation, mais de déduction.

Des auteurs musulmans contemporains tentent de distinguer la *shari'ah*, qui se limiterait aux seules normes qui sont prévues par le Coran et la *Sunnah*, et le *fiqh*, qui est tout ce que les juristes ont développé comme normes à partir de ces deux sources.» (Idem, p. 24)

Les bases de l'élaboration du droit musulman sont :

- primo, le Coran,
- secundo, la Sunnah,
- tertio, le raisonnement par analogie avec ces deux sources,
- quarto, la coutume,
- quinto, l'intention de la loi révélée (*maqasid*),
- sexto, l'intérêt public (*maslaha*), sauf pour les Shafi'ites.

Le travail des juristes est d'autant plus important que le Coran contient certaines divergences et même des contradictions (par exemple concernant le sort à réserver aux Gens du Livre : selon Coran 9.29, ils doivent être combattus ; selon Coran 5.69, ils peuvent être sauvés.).

De plus, le contenu légal de la Sunnah est très controversé, en particulier à cause de l'existence de ses diverses versions. Certains juristes estiment donc que seul le Coran fait foi.

«Dans les pays musulmans, on continue à enseigner «qu'il faut couper la main du voleur, lapider l'auteur d'adultère, tuer l'apostat, fermer les banques et faire la guerre aux mécréants, et on présente le califat comme le régime légitime par excellence, alors que, dans la vie politique, sociale, économique et juridique, on fait exactement le contraire. De ce fait, les croyants sont déchirés entre deux façons de penser contradictoires : celle qu'ils apprennent et celle qu'ils pratiquent.»

A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Introduction à la Société musulmane, p. 342).

## ●●● DROIT CIVIL ET DROIT RELIGIEUX

- “Le droit positif [= civil] est créé et modifié par le pouvoir législatif. Le droit musulman est d’origine divine et ne saurait faire l’objet de modification.

- [La *ratio legis* est toujours importante pour comprendre le sens et la portée d’une norme. En droit musulman, la *ratio legis* réside en Dieu. Celui-ci n’est pas obligé d’exprimer son intention ; parfois Il le fait, parfois Il ne le fait pas. En droit positif, la *ratio legis* revient au législateur, qui doit l’exprimer ; elle est contraignante].

- Le but du droit positif est la sauvegarde des libertés individuelles et la protection de la société en vue de son progrès. Le droit musulman vise, en plus de ces objectifs, à assurer la morale et le salut de l’âme.

- Le droit positif ne concerne que les actes extérieurs, en prescrivant des sanctions temporelles en cas de violation des lois. Le droit musulman s’occupe aussi bien des actes extérieurs que de la conscience religieuse, prévoyant, en plus de la sanction temporelle, une sanction religieuse.

- Le droit positif ne s’occupe que des relations entre les individus et des relations de ces derniers avec l’Etat. Le droit musulman s’occupe en plus des rapports entre l’homme et Dieu, s’intéressant à ses devoirs religieux (...)

- Le droit positif est généralement un droit territorial, s’appliquant à ceux qui résident dans le pays qui l’a établi, et seulement pour la durée de sa validité. Le droit musulman s’applique à tous les musulmans, en tout temps et en tout lieu, quel que soit leur lieu de séjour (...)

- Le droit positif se base généralement sur le pouvoir coercitif de l’Etat. Chaque fois que le peuple a l’occasion de modifier ce droit, il le fait, si nécessaire par la révolution, pour mieux servir ses intérêts. Le droit musulman est basé sur la conviction religieuse et la soumission à la volonté de Dieu.

On constate, par ces différences, qu’il existe en droit musulman un amalgame entre le droit, la religion et la morale, amalgame qui porte atteinte à la liberté individuelle. Exemples :

- Le droit musulman prescrit la peine de mort contre l’apostat. Ce faisant il confisque ... le droit personnel de vivre selon sa conscience et sa conviction intime. Le droit positif reconnaît la liberté religieuse et ne sanctionne [donc] pas l’apostasie.

- Le droit musulman interdit à la femme d’épouser un homme qui ne soit pas musulman, alors qu’il permet au musulman d’épouser une non-musulmane. Ce faisant, le droit musulman (...) discrimine les femmes et les non-musulmans. Le droit positif (...) rejette tout empêchement au mariage pour cause de religion.

- Le droit musulman prescrit le jeûne du Ramadan et la prière, et prévoit des sanctions contre celui qui rompt le jeûne en public et n’accomplit pas les prières. Ce faisant, ces pratiques religieuses, au lieu d’être entreprises par conviction religieuse, deviennent une contrainte. Le droit positif reconnaît à toute personne la liberté de pratiquer ou non la religion.” (Idem, pp. 24-25)

## ●●● APPLICATION DU DROIT MUSULMAN DANS LES PAYS MUSULMANS

### REFUS DE LA RECEPTION DES LOIS ETRANGERES

«Le courant islamiste est opposé à toute réception du droit étranger... Selon ce courant, toute loi dont la source est autre que le droit musulman serait nulle.»

(A. Aldeeb Abu-Sahlieh, Introduction à la Société musulmane, p. 316)

Cette opinion se base sur de nombreux passages du Coran (notamment 5.44 + 45 + 47 et 33.36)

«Les islamistes regardent le droit musulman comme droit divin, un droit parfait, au-dessus de tout autre droit. La réception d'un droit étranger signifie en fait une récusation de la perfection du droit musulman et de sa capacité de régir la société de notre temps.» (Ibid.)

### REFUS DE L'APPLICATION DES LOIS ETRANGERES

«L'opposition au droit d'origine étrangère se manifeste parfois par le refus de certains juges islamistes d'appliquer les lois étatiques [notamment en Egypte], contestant leur constitutionnalité.» (Idem, p. 318)

### POSITION DE LA COUR CONSTITUTIONNELLE EGYPTIENNE

«La cour suprême a affirmé que... la constitution vise à diriger le législateur à s'inspirer... des principes du droit musulman, sans lui imposer une école juridique ou une opinion particulière. Si le législateur opte pour une solution, il peut l'imposer à tous pour garantir la stabilité des rapports et réaliser la justice. L'obéissance à l'autorité publique dans ce cas est obligatoire pour tous, tant qu'elle ne viole pas la loi divine et ne commande pas le péché.» (Idem, p. 319)

### CONTESTATIONS DE LA POSITION DES ISLAMISTES

Plusieurs juristes musulmans éminents contestent les positions des islamistes. Ces derniers prétendent que la shari'a est un droit juste et immuable, puisqu'il est d'origine divine, alors que les juristes musulmans traditionnels donnent des interprétations divergentes des normes coraniques, que ce droit est un produit de l'histoire et qu'il est contraire aussi bien au Coran qu'aux droits de l'Homme. Exemples : l'esclavage (institution fort élaborée en droit musulman), discriminations des femmes, atteinte à la liberté de conscience, etc. (Idem, pp. 326-346).

«Les ulémas du passé ont essayé d'adapter leur shari'a à leur époque. Comme ils n'osaient pas déclarer que la loi religieuse est abrogée, ... ils ont eu recours aux ruses pour contourner les normes qu'ils jugeaient dépassées. Ainsi ils ont exigé des preuves impossibles à rapporter pour l'application» [de certaines sanctions] et ils ont inventé des justifications saugrenues pour justifier certaines situations illicites (par exemple en cas de grossesse tardive d'une veuve).» (Idem, p. 340)

Si le Coran lui-même a senti la nécessité de modifier certaines normes (par l'abrogation de certains versets), dans l'espace de 22 ans, a fortiori cela doit se produire pour un temps beaucoup plus long (14 siècles).

## ●●● APPLICATION DU DROIT MUSULMAN EN DEHORS DES PAYS MUSULMANS

### TERRE D'ISLAM ET TERRE DE MECREANCE

Les musulmans ont l'obligation d'émigrer de la *terre de mécréance (ou terre de guerre)* vers la *terre d'islam*, sauf pour raison de paralysie, de maladie grave ou de captivité. Celui-ci doit cependant garder l'intention d'émigrer dès qu'il le pourra, et ce jusqu'au jour de la résurrection (Idem, p. 352). Cependant, actuellement, tous les pays ayant signé la Charte des Nations Unies devraient être considérés comme *pays de traité*, plutôt que comme *terre de mécréance ou terre d'islam* ; mais les ouvrages juridiques arabes actuels qualifient souvent les pays non musulmans de *terre de mécréance* et leurs habitants, de *mécréants (kafir)*. Seuls les pays où les normes musulmanes sont intégralement appliquées peuvent encore être considérés comme *terre d'islam*.

Cependant, «si l'espace européen est celui du non-islam, le rapport à ses institutions pose problème. La participation à la vie sociale s'en trouverait réfutée... Les lectures les plus tranchées pencheraient vers l'illégitimité de la présence et de l'implication des musulmans et les pousseraient [=obligerait] au départ... Ces conceptions obsolètes, dont il subsiste des survivances, ont troublé le devenir d'une présence sereine en Europe. Aujourd'hui, il y a un consensus parmi les musulmans sur la légitimité de leur présence en Europe et sur la Constitution comme référence qui permet et garantit de vivre et de pratiquer librement leur religion.» (Farid El-Asri, *Etre musulman belge : entre élaboration identitaire et devenir*, in : Revue Nouvelle, sept. 2007, p. 35)

## ●●● GUIDE DU MUSULMAN A L'ETRANGER

Selon le Guide du musulman à l'étranger, publié par une maison d'édition chi'ite libanaise en 1990 :

- Il est interdit au musulman d'aller en *terre de mécréance*, quel que soit le motif du voyage, s'il y a le risque de porter atteinte à la religion, c'est-à-dire risque de tout péché, petit ou grand (par exemple de serrer la main à une femme étrangère).
- Si le risque de l'atteinte à la religion concerne uniquement la femme et les enfants, le musulman ne doit pas les prendre avec lui.
- Il est préférable de ne pas vivre en compagnie de pécheurs ou de ceux qui sont dans l'erreur, à moins d'une raison valable.

Quant à ceux qui sont contraints d'aller en *terre de mécréance* :

- Accomplir les prières quotidiennes, ne pas manger de la nourriture impure, ne pas boire de l'alcool et ne pas s'asseoir à une table où on consomme de l'alcool.
- Ne pas acquérir la nationalité d'un pays non musulman (assimilé à l'apostasie). *Mais ce point est contesté, car la plupart des pays non musulmans sont maintenant neutres au point de vue religieux, et ne sont donc plus vraiment des pays de mécréance !*
- Ne pas toucher une femme étrangère. Ne pas épouser une femme païenne ou ayant quitté l'islam. Le mariage avec une juive ou une chrétienne doit être de préférence temporaire. En cas de divorce, il est interdit de laisser les enfants à la femme.
- Ne pas enterrer un musulman dans le cimetière des mécréants, sauf lorsqu'il n'est pas possible de ramener le corps dans un pays musulman.
- Pour les vendeuses de supermarché, ne pas vendre du porc ou de l'alcool, ni de billets de loterie ou d'instruments de musique.
- Pour les étudiants en médecine, éviter de se mêler aux femmes et ne pas toucher le corps de la femme, sauf si cela entre dans le cadre des soins administrés.
- En tous les cas, se soucier de convertir les mécréants à l'islam.  
(A. Aldeeb Abu-Sahlieh, op. cit., p. 358)

## 6. NOTES SUR LA NOTION DE « VALEUR » G. VAN DER VAEREN

Pour Max Scheler, «les valeurs ne sont ni des objets découlant d'une appréhension intellectuelle, ni des fins proposées par la volonté, mais des existentiels appréhendés de l'intérieur par l'esprit dans un acte qui inclut les émotions et les sentiments.» Cet acte de «reconnaissance» de la valeur lui confère un poids important pour le sujet qui y adhère.

«Principe qui détermine un jugement spécifique ou qui est déterminé par lui dans tous les champs irréductibles au constat de fait : la morale, la politique, l'esthétique.»

«Système de valeurs : ensemble de valeurs acceptées par un individu ou un collectif et orientant leur existence.»

(Christian Godin, Dictionnaire de Philosophie (Fayard, 2004), pp. 1390-1391.)

«Value is a determination or quality of an object which involves any sort of appreciation or interest. Such appreciation, however, involves feeling and ultimately desires or tendencies underlying the feeling. Therefore value is the feeling. Value and feeling of value are the same thing.»

“It is assumed that life and its continuance have value. If values get their significance from teleological relation to life and its enhancement, then life must get its significance from absolute “values” which it embodies.”

Three generally accepted ways of classifying values : (1) the psychological, “assuming values to be the functions of interests or desire, and tends to become ultimately biological and genetic”; (2) the historical mode of classification : values “which have acquired an institutional form, such as economic, moral, cognitive, political, aesthetic, religious”; (3) the axiological: goodness, beauty and truth: these three values are fundamental, intimately related but irreducible the one to the other.

About the necessity of an ultimate standard to classify values: from a philosophical point of view, “such a standard is found in the notion of inclusiveness in some functional conception such as the totality of life or experience, that value being highest which contributes most to the coherent functioning and organization of life or experience. In general, the highness or lowness of an experience of value is held to be determined by its metaphysical content,” the religious thus being put at the highest.

“Values exist in the sense that they are operative and effective in and on human minds and in human action, and find embodiment in the objective institutions of society. They are real in the sense that they are valid, that is that they claim to be true ideals as opposed to false ideals or fictions.”

(Encyclopaedia Britannica, 1955 edition, vol. 22, pp. 962-963)

ESSAI DE SYNTHÈSE : Une «valeur» est une réalité abstraite.

- Qui représente une importance fondamentale pour la vie humaine, à laquelle elle donne un sens ;
- Qui découle d'un jugement d'appréciation de ladite importance ;
- Qui comporte une signification collective, et pas seulement individuelle ;
- Qui sert d'étalon pour porter un jugement plus ou moins positif ou négatif sur tout acte, idée, sentiment, institution ou autre réalité de vie.

Elle se distingue donc nettement des «normes» de la vie en société (qui sont les règles de comportement et d'organisation inspirées par les valeurs), et des «objectifs» qu'une personne ou un groupe assigne à son action en fonction des valeurs qui l'inspirent.

#### ANNEXE 1 : EXTRAIT DU TRAITE ETABLISSANT UNE CONSTITUTION POUR L'EUROPE

##### Art. 2 – Les Valeurs de l'Union

«L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'état de droit, ainsi que de respect des droits de l'Homme. Ces valeurs sont communes aux Etats membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la tolérance, la justice, la solidarité et la non-discrimination.»

#### ANNEXE 2 : LES GRANDES VALEURS DE L'ISLAM

Source : Xavière Remacle, Comprendre la culture arabo-musulmane (2ème édition : Vista, Bruxelles, 2002), p. 48

VALEURS DE BASE DE LA SOCIÉTÉ ISLAMIQUE	PECHES CAPITALS PUNIS PAR LA LOI
UNITÉ de la Communauté (Umma)	DIVISION : apostasie, rébellion (fitna), hérésie
JUSTICE économique et sociale	INJUSTICE : vol, fraude, usure, meurtre, agression
ORDRE DE LA FAMILLE PATRIARCALE	DESORDRE FAMILIAL : fornication, adultère, avortement, homosexualité, non-soumission des femmes et des enfants



## 7. LES VALEURS DE NOTRE SOCIÉTÉ OCCIDENTALE (EUROPÉENNE) J.-M. CORRE

*Schéma d'un exposé centré sur la cohabitation positive en Belgique et en Europe entre «non-musulmans» (population d'origine ancienne) et musulmans (population issue de l'immigration récente).*

L'exposé ne porte pas sur les valeurs «en-soi», mais sur les valeurs qui guident/permettent la vie commune dans la Cité. Nous observons donc les valeurs dans leur dynamique sociologique. C'est un système de valeurs complexe, auquel se trouvent confrontés les musulmans sur notre sol. Comment trouver une meilleure entente et une compréhension réciproque, pour qu'ils puissent se retrouver dans notre système de valeurs qui est inclusif, à son rythme et sur ses bases historiques ? Ce premier exposé concerne donc les valeurs de l'occident européen «récipiendaire».

- Notre société n'a pas (plus ?) un système de valeurs cohérent et unique, mais un système composite, dont la structuration pacifique (qui a connu de graves échecs tout au long de son histoire), repose sur une longue interaction.
- La modernité est un acquis de longue durée, solide et fragile à la fois.
- Nous entrons dans la post-modernité, alors que notre société comporte une composante musulmane plus forte qu'hier (niveau d'éducation plus élevé, redécouverte par une minorité de ses valeurs religieuses, interprétation parfois théocratique de ces valeurs). On réunit là des éléments d'a-chronie, de dissonance. L'arrière-plan politique n'aide pas.

### Éléments composites des valeurs «occidentales»

- Flèche anthropologique des croyances, commune à l'humanité: notion de la mort, de l'après-vie souhaitée/crue/révélee. Les Dieux, puis Dieu. Les deux mondes (en-haut et en bas, la vallée de larmes et le Paradis, etc).
- Le miracle de la pensée grecque : les éléments de base de la modernité sont posés très tôt (V<sup>e</sup>/IV<sup>e</sup> s. av.): l'individu, la liberté de pensée, la liberté d'opinion et la tolérance (co-existence des opinions), la démocratie (même si c'est à portée restreinte). Aussi le rôle de la femme (Sparte, et Aristophane en littérature). La pensée grecque échoue en politique, mais connaît une expansion extraordinaire via l'empire romain et au delà.
- La religion chrétienne, qui naît dans des circonstances particulières ("rendez à César..."), et se développe ensuite dans la cadre de la pensée grecque. Elle est pleine de dichotomies potentielles qu'elle va vivre au cours des siècles, et qui peuvent ressurgir. La chrétienté n'a pas masqué des antagonistes tribaux/culturels/nationaux, elle a connu des siècles de définition violente de son orthodoxie, de schismes, d'hérésies, de guerres de religion. Les valeurs chrétiennes sont fortes mais ambiguës (notamment valeurs protestantes très différentes, aussi sur le plan social)..

- La Renaissance : mouvement culturel profond, résurgence de l'antiquité, refus des dogmes, renaissance des valeurs de la pensée grecque, droit à la libre-pensée. Ces valeurs ne vont plus disparaître en Occident.

- Synchrétisme de la pensée chrétienne qui va *volens nolens* intégrer la pensée philosophique avec plus ou moins de bonheur (puissance de la pensée de Descartes, pensée douloureuse de Blaise Pascal..), car la Renaissance et le protestantisme ont ouvert des fenêtres. L'homme, face à Dieu, face au doute, face à son destin, maître de la nature...

- L'ère des Lumières se fonde sur ces valeurs et cette méthode, contre les pouvoirs politiques et contre celui de l'Eglise-institution. « Entzauberung der Welt » (désenchantement du monde), „*Im Anfang war die Tat*“ (Goethe-Faust), et non plus le Verbe incarné. Une Franc-maçonnerie, d'abord théiste, gagne les élites.

- Une nouvelle synthèse « éclairée », qui mène à accepter la séparation de l'Eglise et de l'Etat (FR), ou au moins la séparation de leurs rôles. Les ambiguïtés persistent.

Désormais, la société civile repose sur la valeur première du consensus politique = base de valeurs communes au nom du bonheur des hommes, et non de principes religieux. La démocratie qui s'instaure progressivement, c'est accepter la loi de la majorité, qui est réversible, mais qui respecte la sphère privée, le for intérieur de chacun. On accepte la cohabitation de valeurs.

C'est l'émergence de la laïcité de l'Etat et des lois, en tant que système inclusif, où l'individu est accueilli dans toute sa diversité, mais où sa liberté est limitée par celle d'autrui.

La société est d'inspiration chrétienne, parce que la majorité est chrétienne (ou de tradition telle).

La tolérance est contagieuse : émergence du christianisme social, moderniste, progressiste.

### Le XX<sup>e</sup> siècle et ses doutes

Noter l'évolution parallèle de la technologie et de la société. Nouvelles formes de sociétés, de rapports humains, qui chamboulent les systèmes de valeurs. Naissance des idéologies (socialisme, marxisme). Période de grand chamboulement : de qui est-on solidaire, avec qui partager des valeurs ?

De plus, les guerres du XX<sup>e</sup> siècle créent un doute fondamental sur la solidité des valeurs.

Réactions opposées et parallèles :

a) il faut changer le système politique par la révolution sociale (en fait, réaliser ici et maintenant les valeurs essentielles de développement de l'individu, au détriment de la liberté qui oppresse le faible)

b) il faut rendre impossible les errements de WWI : recherche de la paix perpétuelle, et son échec.

## WW II : plongée dans la barbarie, les non-valeurs absolues

Réaction : comme après WWI; mais cette fois, ça réussit en Europe, en même temps que la reconstruction et les 30 glorieuses qui la suivent donnent le sentiment que les valeurs collectives occidentales sont désormais bien ancrées et mènent au succès. La progression économique et sociale est ininterrompue. Le modèle social européen s'affirme. Mai 68 n'a pas été révolutionnaire. Il a assagi dans les faits les idéologies d'extrême-gauche, il a complété les valeurs individuelles (féminisme, liberté sexuelle, contraception, participation sur les lieux de travail). Valeurs de jouissance, de consommation, société des loisirs. La déchristianisation s'accroît. En général, les valeurs spirituelles n'ont pas la cote. On est loin de Jésus, de Voltaire, de Danton, de Robespierre !

NB : le phénomène de la décolonisation a créé des soubresauts politiques et de grands débats chez les intellectuels. Mais il n'a guère eu de conséquences directes sur les valeurs populaires. En revanche, le bien-être lié aux débuts de la société de l'information (la télé) crée une capacité de «Mitmenschengefühl», de compassion avec la misère dans le monde et les victimes des grandes catastrophes. (Re-)Naissance d'une aide au développement philanthropique (ONG mais aussi gouvernements) pour des populations lointaines qu'on connaît mal. On a beaucoup critiqué, vilipendé le niveau et les modalités de l'aide. Mais on oublie sa valeur sociale. Les sociétés non-occidentales (même riches) ne s'en préoccupent guère, sauf pour la lier à une appartenance commune (aide islamique par ex.).

## Y a-t-il affrontement des valeurs en Occident (Européen) ?

**Facteurs négatifs** : Le renversement de situation économique qui désécurise économiquement et sociologiquement, aussi bien les sociétés autochtones que leurs composantes immigrées. Les événements sociaux (le voile dans les écoles) et politiques récents : le terrorisme, mais aussi la prise de conscience de la présence forte de l'Islam dans nos pays et sous des formes incontrôlées dans certaines mosquées (prédicateurs extrémistes, ou en tous cas ultra-conservateurs dans la mouvance saoudienne/wahhabiste, etc). On pourrait voir se développer des tendances lourdes au «choc des civilisations». Il y a des problèmes (banlieues), il y a des réactions (FN, VB, Pim Fortuyn).

Pourtant, sociologiquement, notre société ne vit pas ce «choc» avec autant d'intensité que ses luttes passées (guerres de religion, luttes sociales, grandes grèves...). Car il y a un état de droit solidement ancré. De plus, le matelas de nos systèmes sociaux fonctionne encore, et les exclus de la société ne sont pas organisés et restent passifs, car ils ne peuvent élaborer un système alternatif.

Jusque tout récemment (est-ce en train de changer ?), les enquêtes sociologiques (françaises) montrent qu'il y a un désarroi, un certain sentiment de chaos, d'absence de projet collectif. 70% de la population n'attendrait plus rien du politique (voilà une valeur que nous n'avons pas traitée en tant que telle, sauf par allusion aux idéologies et au jeu démocratique). Le contrat social et les institutions sont devenus «poreux». Bernard Cathelat, s'appuyant sur une très vaste enquête, trouve seulement 15% de personnes à la recherche de valeurs structurantes, y compris religieuses. Les 4 autres catégories de gens se définissent par rapport à la société de consommation actuelle, pour en rêver de loin, pour s'y accrocher, pour s'y maintenir en électrons libres, ou en résistant pour conserver leurs acquis. A noter que beaucoup de formes de militantisme, qu'on assimilerait a priori à l'appartenance à des systèmes de valeurs positives fortes, sont issues de catégories réactives et non pro-actives (s'agissant des motivations individuelles).

Pour un autre philosophe/sociologue (Mazzeroli), nous sommes entrés dans une société post-moderne, caractérisée par un polythéisme de valeurs et une phase de transition qui sera dure. L'économique est institué, mais n'est plus une valeur en soi. Il y a implosion au bénéfice d'un qualitatif indéterminé qui ne permet pas de saisir la réalité.. Les mouvements dominants sont des mouvements de sécession : ne pas perdre sa vie à la gagner, ne pas se faire avoir par le système. Les formes paroxystiques en sont ATTAC et les fora alter-mondialistes, *mais ceux-ci n'ont pas de portée sociologique réelle. Le même auteur estime que tous les fondamentalismes, y compris l'Islamisme, sont des combats d'arrière-garde.* Mais il a dit par ailleurs que la transition sera dure...

### Pistes de réflexion pour un dialogue

L'option que j'ai prise dans cet exposé introductif a été de placer la manifestation des valeurs (ou des pratiques qu'elles inspirent, dans une grande diversité qu'il ne faut pas oublier) musulmanes dans le cadre des valeurs sociétales de la société européenne. Les valeurs chrétiennes en sont l'un des fondements, sur lequel je me suis peu étendu, parce qu'il est bien connu et parce qu'il me paraît important de prendre conscience de sa relativité (dans notre histoire et dans notre présent).

Ceci ne diminue en rien la légitimité d'un dialogue proprement chrétien/musulman, qui a d'ailleurs lieu dans plusieurs fora. Mais il ne m'est pas apparu comme fondamental pour la convivialité/tolérance entre «occidentaux» et «musulmans». Le christianisme n'a d'ailleurs pas été un modèle de base de tolérance dans notre propre histoire (les hommes étant les hommes, la caste des prêtres étant ce qu'elle est, etc.). Donc, rechercher des fondements religieux à la paix civile me paraîtrait difficile/douteux, voire dangereux. Danger du communitarisme (à l'Anglaise, à l'Ottomane, mais qu'en est-il de la liberté individuelle et de la liberté de conscience ?). Danger des extrémismes des deux côtés qui peuvent conclure à l'incompatibilité des pratiques et conduites à l'intérieur d'une même société, si on n'admet pas que l'Occident a sa base de valeurs légitimes, et qu'elles sont attirantes. Même l'immigration économique, mais aussi l'immigration politique (les réfugiés) et l'immigration affective, sont liées au fait que progrès et liberté ont trouvé une synthèse plus heureuse là qu'ailleurs.

L'Islam est un lien théorique entre des groupes de personnes dont le niveau culturel, d'intégration, de philosophie personnelle de vie est très différent. Il y a chez nous (FR, BE, Suisse) un nombre important de personnes/citoyen(ne)s d'origine musulmane qui sont prodigieusement agacées de se voir toujours ramenées à leurs origines, et qui le vivent comme un déni d'intégration, de citoyenneté.

Il faut se garder de l'angélisme. Il y a un renforcement du sentiment religieux musulman, notamment chez les enfants et petits-enfants d'immigrés, plus instruits, dont certains découvrent en fait leur religion d'origine, parfois sous des hospices douteuses (voir plus haut). Mais est-ce majoritaire ? Il y a un renforcement du sentiment de différence et d'exclusion sociale, voire raciste, dans les communautés immigrées non-chrétiennes (les immigrés chrétiens sont désormais intégrés).

N'avons nous pas tendance à choisir nos partenaires dans la communauté immigrée, en allant d'abord à la différence, et non aux points communs ?

Pour rappel : il y a quelques années, le mouvement «touche pas à mon pote» (j'en étais), et le choix clair fait par Harlem Désir qui le présidait pour l'intégration aux «valeurs de la République» comme lieu de rencontre et de respect mutuel et égalitaire.

Ce n'est pas à nous de faire un Islam moderne à la place des musulmans. Notre devoir citoyen est de veiller à ce que les musulmans, quel que soit leur degré de croyance et de pratique, bénéficient du champ d'une société laïque, de tolérance, comme lieu de rencontre et comme agora pacifique. Mais il y a un devoir réciproque de respect par les leaders d'opinion ou religieux musulmans des structures de notre société, de ses valeurs désormais incontournables d'égalité homme/femme, de libre choix des croyances, de respect de la loi civile commune.

C'est un débat extrêmement complexe. Les musulmans en sont à toutes sortes de stades de «mise en ordre et de clarté» de leur foi et de leurs croyances. Trop de non-musulmans vivent des phénomènes de peur, de repli, de racisme. Et il y a interaction entre les deux. On peut citer des imams extrémistes qui ont sévi jusqu'il y a peu au UK et en FR. On peut citer l'ambiguïté d'un Tariq Ramadan : une émission récente sur TSR/TV5 montrait son intelligence, sa modernité (apparente ?), mais aussi ses ambiguïtés sur certains points («je respecte les lois tant qu'elles ne m'empêchent pas d'être un bon musulman», même s'il affirme «il n'y a rien dans les Constitutions des pays occidentaux qui s'oppose à l'Islam»). Le résultat de sa démarche est négatif : il est diabolisé par ses détracteurs «occidentaux» (en l'occurrence des petits formats intellectuels que l'émission desservait). Alors que c'est un débat approfondi avec lui, ou d'autres, ici en Belgique, sur le respect des lois et les modalités de la concitoyenneté qu'il faudrait mener.

J'ai donc profité de cette occasion, au-delà de l'exposé des valeurs occidentales telles qu'un politologue peut les ressentir/analyser, pour dire ce que pourrait être les conditions/orientations d'un débat sur la cohabitation/concitoyenneté dans la paix civile.

Je me sens pleinement en accord avec les développements d'Amin Maalouf dans «Les identités meurtrières».

Mais je comprends qu'on veuille faire précéder cette phase d'une phase entre «penseurs musulmans et non-musulmans». Mais alors, il faut lire tout Tariq Ramadan, entre autres, et avoir du côté musulman, ou d'origine musulmane, plusieurs tendances et vécus représentés.

## 8. MODERNITE, ISLAM ET CHRISTIANISME

### G. VAN DER VAEREN

«L'observation que j'ai pu faire dans les milieux musulmans m'a permis de constater que la grande majorité des musulmans aspire à *une certaine forme de modernité*. Celle-ci se traduit par une attirance à vouloir accepter le temps moderne comme moyen de valorisation et d'accomplissement social. Le point fort de cette évolution est la prise en compte de la subjectivité, c'est-à-dire le sujet humain, et plus particulièrement la capacité humaine de s'exprimer par la liberté de parole, d'action et de pensée au sein d'un espace donné» (Mina Bouselmati) <sup>111</sup>.

Cependant, la majorité des musulmans ont peur de la modernité ; la plupart des responsables religieux musulmans la rejettent même. L'islam a peur d'y perdre son âme, ses valeurs essentielles. Au contraire, il a beaucoup à y gagner, comme le montre l'évolution du christianisme sous l'influence des idées et des comportements modernes, et comme le défendent un certain nombre d'intellectuels musulmans (généralement établis dans les pays occidentaux).

Cette thèse peut cependant être mise en doute si on ne cerne pas précisément ce qu'on entend par «modernité», car ce concept fait l'objet de conceptions assez diverses ; sans parler de la «post-modernité», qui est maintenant à la mode.

#### L'idée de «modernité»

Certains font remonter la modernité à la Renaissance européenne ; d'autres la voient naître au XVII<sup>ème</sup> siècle et s'épanouir au XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'époque des Lumières, au cours de laquelle la raison humaine, dans sa double fonction critique et investigatrice, tend à devenir le critère de la vérité et le moteur du progrès.

«On the longest view, modernism in philosophy starts out with Descartes's quest for a knowledge self-evident to reason and secured from all the demons of sceptical doubt. It is also invoked (...) to signify those currents of thought that emerged from Kant's critical «revolution» in the spheres of epistemology, ethics and aesthetic judgement. Thus «modernity» and «enlightenment» tend to be used interchangeably <sup>112</sup>.»

Ceci est confirmé par Frédéric Lenoir : «Le Sujet moderne a été pensé à l'époque de la Renaissance à travers le mouvement philosophique et éthique de l'humanisme. L'ouvrage fameux de l'italien Pic de la Mirandole, *De hominis dignitate*, est l'une des principales contributions théoriques à cet humanisme. [...] L'indétermination fondamentale de la nature humaine fonde la liberté, [...] qui suppose nécessairement l'autonomie du Sujet <sup>113</sup>.»

De son côté, le Dictionnaire de la Philosophie de Christian Godin <sup>114</sup> définit la modernité «par ses traits objectifs universels : le triomphe du libéralisme et de l'individualisme, la domination des intérêts matériels sur les inquiétudes spirituelles, le désenchantement du monde (la substitution de la science et de la technique à la religion), le triomphe de la nation et de l'Etat comme cadres de vie collective, et enfin la mondialisation qui étend la modernité à l'ensemble, sinon de l'humanité, du moins du globe.»

Cependant, la conception de la modernité qui donne la primauté à la raison critique et au doute méthodique ne doit pas être absolutiste. Déjà au XVI<sup>e</sup> siècle, dès les premiers fondements de la philosophie moderne, Montaigne soulignait que l'intelligence humaine est dans l'incapacité d'atteindre des vérités et des certitudes définitives. Au siècle suivant, Blaise Pascal, mathématicien, physicien et philosophe, fit valoir, contre la surestimation de la raison par Descartes et sa prétention à une science universelle reposant sur les mathématiques, qu'aux côtés de la raison, la volonté et le sentiment, l'imagination et le cœur, les émotions et les passions avaient aussi leur mot à dire : à côté de la pensée méthodique et rationnelle (l'«esprit de géométrie» de Descartes), il y a une place indispensable pour la connaissance globale et intuitive, le senti, le vécu, l'expérimenté (l'«esprit de finesse» de Pascal). A l'apogée de *l'Aufklärung*, avec ses amis romantiques, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) attira l'attention [...] sur «l'importance fondamentale de l'expérience, sur la signification cognitive des sentiments, sur la dimension de l'intériorité<sup>115</sup>».

Au critère central de la primauté de la raison, il faut donc ajouter celui de la valeur éminente de la personne humaine, dans toutes ses dimensions et facultés. Ceci est confirmé par l'analyse du sociologue Alain Touraine<sup>116</sup>. La société ne se structure plus par l'agrégation de collectivités naturelles [familles, clans, ethnies, etc.], mais par la création d'entités étatiques ; non plus par le truchement de devoirs de solidarité, mais par la définition de droits individuels et collectifs. « Alors que les sociétés autoritaires, populistes ou communautaires en appellent au dépassement des intérêts individuels au profit d'une participation aussi complète que possible à un être collectif, à un peuple, une race, une croyance religieuse, une langue ou un territoire, la grandeur de nos démocraties libérales est d'avoir conçu les institutions comme des lieux de production d'individus libres et responsables, soucieux d'agir selon des critères universalistes<sup>117</sup>. » Quant aux droits liés à la notion de sujet, Touraine précise que « l'histoire du sujet est (...) celle de la revendication de droits de plus en plus concrets, qui protègent des particularités culturelles de moins en moins générées par l'action collective volontaire et par des institutions créatrices d'appartenance et de devoirs <sup>118</sup>.»

Alain Touraine ajoute que les deux principes conjoints de la modernité – le rôle éminent de la raison critique et la place centrale de la personne - «rejetent tout ordre social qui ne serait pas créé par ses propres forces et qui serait subordonné, par exemple, à une révélation divine (...). C'est quand la modernité s'annonce que s'opère la séparation (...) entre, d'un côté le monde du sujet, projeté et extériorisé dans une image du *divin* mais qui tend vers une intériorisation dans le sujet humain, et, de l'autre, l'univers du *sacré*, contrôlé par les (...) clercs par le moyen des institutions et des pratiques <sup>119</sup>.»

L'un des fruits les plus précieux de la modernité est la tolérance. La recherche libre de la vérité par le sujet raisonnant fonde le pluralisme religieux. «La tolérance n'apparaît plus aujourd'hui comme une simple vertu politique indispensable au fonctionnement des sociétés démocratiques. Elle est de plus en plus considérée comme une vertu éthique : l'acceptation authentique de la différence de l'autre. [...] Il ne s'agit plus seulement d'exposer ses vérités, mais d'argumenter avec l'autre dans le souci commun de rechercher ce qui est bien ou ce qui est vrai <sup>120</sup>.»

En résumé, la Lumière reste le plus beau nom de la modernité !

Le principe suprême de la liberté et de l'égalité de toutes les personnes humaines a été émis solennellement, d'abord dans la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis d'Amérique, le 4 juillet 1776, puis, plus en détails, dans la Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen, du 20 août 1789. Ces deux documents fondateurs posent le principe de l'*égalité* inaliénable de tous les humains, dès leur naissance, et de leur *droit à la liberté* <sup>121</sup>. Ils proclament les droits essentiels de la personne, qui ont été repris dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme (10 décembre 1948), mais y ont été heureusement complétés par le devoir «d'agir les uns envers les autres dans un esprit de *fraternité*». (art.1) Or, l'«esprit de fraternité» couvre aussi bien la solidarité que le respect et la justice.

La définition binaire de la modernité, donnée ci-dessus, nous permet de définir *a contrario* la «post-modernité», dans laquelle nous sommes au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Elle se caractérise par le scepticisme vis-à-vis de tout système politique, la perte du sens de la responsabilité collective, le consumérisme dominant et l'effacement des idéaux spirituels <sup>122</sup>. La liberté est devenue la licence ; la raison critique est devenue le doute cynique. Ce que Frédéric Lenoir appelle l'«ultramodernité» c'est «en quelque sorte la modernité sans l'espérance qui l'a fait naître <sup>123</sup>».

De même, toutes les formes d'intégrisme, qu'elles soient religieuses ou politiques, constituent des retours à la «pré-modernité».

Toutefois, le désenchantement inhérent à la post-modernité peut être porteur d'une ouverture féconde pour l'avenir de l'homme. «Dans son rapport à la religion, l'ultramodernité se caractérise par un double mouvement, apparemment contradictoire. D'un côté, la sortie de sa phase conquérante et idéologique permet à la modernité d'élargir son horizon à ce qu'elle avait disqualifié dans sa phase antérieure. Elle admet la dimension fondamentalement complexe et paradoxale de l'homme [...]. Elle ne méprise plus sa part irrationnelle – la place de son imaginaire, de son intuition, de ses émotions, de sa sexualité, de son besoin de sacré – au nom d'une raison close et absolutisante. [...] Elle admet la complexité du réel, les limites de la raison, et s'ouvre à un champ maximal des possibles.» <sup>124</sup>

Et encore, «l'une des grandes questions du devenir des sociétés occidentales en régime d'ultramodernité est donc celle du lien social, de l'éthique, de la possibilité d'un croire commun.» <sup>125</sup>



## ●●● L'évolution «moderne» du christianisme

La modernité a fortement contribué à épurer le christianisme, à le débarrasser de ses rigidités et de ses scories mythologiques. Le chrétien d'aujourd'hui ne peut plus croire sans réfléchir, ne peut plus agir sans faire jouer son libre arbitre et sa capacité d'autonomie personnelle. Le christianisme est ainsi devenu – mais ce processus n'est pas terminé – plus authentique, plus essentiel .

«L'affaire Galilée, qui a manifesté clairement l'opposition de l'Eglise catholique à une avancée de la raison, pour sauvegarder sa vision du monde héritée de la Bible, a servi de cas exemplaire aux penseurs des Lumières pour justifier la nécessité de séparer la raison de la foi, de libérer la philosophie et la science de la théologie chrétienne.» <sup>126</sup> Les membres du tribunal romain de l'Inquisition qui condamnèrent, en 1616, les théories astrophysiques de Galilée se basaient sur une interprétation littéraliste de la Bible, que les progrès de l'exégèse scientifique ont remise depuis au rayon des superstitions naïves.

Après s'être opposé à la modernité des Lumières, le christianisme, tant protestant que, ensuite, catholique, s'est réconcilié avec la valeur de la raison critique. L'exercice de la raison critique peut amener à faire progresser le contenu de la doctrine ou à raffiner les normes morales. Cependant, cela ne veut pas dire que la raison humaine est le critère unique et ultime en matière religieuse, pour le christianisme. Elle doit rester critique à l'égard d'elle-même et accepter donc ses limites. C'est un instrument humain, au service de la recherche du divin ; et la nature même, transcendante, de l'objet de sa recherche oblige la raison à laisser au mystère la place qui lui revient. Si Dieu veut révéler, ne fût-ce que partiellement, Son mystère et le mystère de l'Homme et de son destin, la raison doit accepter que cette révélation dépasse finalement, sous certains aspects, son entendement et sa logique.

Certes, cela reste le rôle de la raison, de tenter d'expliquer et de formuler ce qui est contenu dans ce mystère, mais sans prétendre pouvoir le nier sous prétexte qu'il lui échappe en partie. D'ailleurs, les efforts excessifs de la théologie vaticane pour exprimer rationnellement certains mystères centraux du christianisme, comme la Trinité, aboutit à des jeux de mots qui n'expliquent rien mais dévalorisent, et le mystère, et la raison. Par exemple, le Concile de Florence, 1458, a prétendu tout expliquer de la Trinité par le concept indéfini de «spiration» - sic – entre les trois «personnes» divines.

Il est bon, cependant, et même nécessaire que les chrétiens gardent en éveil leur capacité de raisonnement critique et essaient de pousser toujours plus loin les limites de cette capacité, à condition qu'elle reste un humble instrument au service de la vérité.

Ne pensons pas, cependant, que la façon « moderne » de concevoir et de vivre le christianisme soit une pure innovation de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle (confirmée par le concile œcuménique de Vatican II). Elle était en germe dans le message originel du Christ<sup>127</sup> et déjà mise en relief particulièrement dans l'évangile selon saint Jean. C'est celui-ci qui semble avoir le mieux perçu, dès les débuts, la prévalence essentielle du sujet personnel sur la structure religieuse communautaire et sur un supposé autoritarisme divin. L'évangile selon saint Jean insiste notamment sur trois points :

(1°) la dénonciation, par Jésus, du rigorisme régulateur des Pharisiens ;

(2°) son enseignement sur le Royaume de Dieu, qui n'est pas imposé par la force (le refus d'une « légion d'anges » pour se protéger des gardes juifs) mais auquel le sujet adhère par libre amour ;

et (3°) son attitude d'humilité et de service à l'égard de l'Homme, concrétisée notamment dans le lavement des pieds de ses disciples, lors de la Dernière Cène.

Alain Touraine, dans son analyse de l'essence de la modernité, et en particulier de l'émergence du sujet, souligne que cette modernité est essentiellement en germe dans le christianisme. « Quand apparaît Jésus et quand se constitue la religion chrétienne, tout l'ensemble culturel est bouleversé. Dieu devient homme, ce qui prépare et déjà réalise en partie l'intériorisation du sujet dans l'individu, tandis que l'espace sacré est malmené par la rencontre directe de Dieu et des hommes que réalise l'existence du Christ. Le Dieu tout-puissant peut alors devenir un Dieu d'amour. »<sup>128</sup>

Cependant, le christianisme est devenu Eglise, et même parfois religion d'Etat (depuis l'an 380 dans l'Empire romain), et la grande masse de ceux qui ont mis leur foi en Jésus-Christ ont été conditionnés, sinon robotisés, par l'appareil clérical (ceux que Touraine appelle « ceux qui s'approprient le divin et le transforment en un sacré dont ils assurent la gestion »<sup>129</sup> et qu'il ne faut pas confondre avec les hommes et femmes religieux fervents, humbles et respectueux des croyants).

Les formes violentes du *jihad* islamique font évidemment penser d'abord à l'esprit dans lequel se sont déroulées les croisades chrétiennes du Moyen-âge, en représailles aux conquêtes des armées arabes et aux brimades contre les chrétiens de Terre-Sainte. Le concile de Troyes (14 janvier 1128) a, par exemple, proclamé cet « éloge de la nouvelle milice » : « Le chevalier du Christ tue en conscience et meurt tranquille : en mourant, il fait son salut ; en tuant, il travaille pour le Christ. Subir ou donner la mort pour le Christ n'a, d'une part, rien de criminel et, de l'autre, mérite une immensité de gloire. Sans doute, il ne faudrait pas tuer les païens non plus que les autres hommes s'il y avait un autre moyen d'arrêter leurs invasions et de les empêcher d'opprimer les fidèles. Mais, dans les circonstances actuelles, il vaut mieux les massacrer que de laisser la verge des pécheurs suspendue sur la tête des justes. (...) La vie est utile, la victoire, glorieuse, mais une sainte mort est bien préférable. »<sup>130</sup>

Pendant encore des siècles, même ceux de la Renaissance, le christianisme a été fermé : les dissidents, les penseurs libres, les découvreurs ont été persécutés, condamnés, parfois brûlés vifs. Encore en 1864, le pape Pie IX publiait son fameux *Syllabus*, qui condamnait «toutes les erreurs modernes». Etaient particulièrement visées les idées défendues par Loisy, qui fut excommunié en 1908. Le *Syllabus* condamnait comme erreur de «dire que chacun est libre d’embrasser et de confesser la religion qu’à la lumière de sa raison il pense être vraie.» Et, en 1907, un décret du Saint-Office dressait une liste de propositions condamnées et rappelait comme principe que «Dieu étant l’auteur de l’Ecriture, celle-ci ne comporte pas d’erreur». La même année, dans son encyclique *Pascendi*, le pape Pie X récusait les tendances modernistes de réformer le dogme chrétien à la lumière de la raison scientifique et de la critique historique. La foi, dont l’Eglise est la gardienne, devait trouver sa source surnaturelle dans la seule Révélation. Pourtant, une évolution était déjà bien en route : le même pape favorisa l’application des méthodes modernes à l’étude des Ecritures, par la création de l’Institut biblique de Rome. Grâce aux recherches libres des exégètes, le Vatican a notamment admis qu’il était impossible que Moïse eut écrit les livres du Pentateuque, comme il le proclamait encore au début du XXème siècle.

Du côté protestant, le «fondamentalisme» s’est surtout développé en Amérique, au début du XXème siècle. Il s’est concrétisé par la publication d’une série de textes sous le titre général *The Fundamentals*, dans lesquels des leaders du mouvement évangélique et des théologiens conservateurs de Princeton exposaient ce qu’ils estimaient être les fondements de la véritable foi chrétienne. Ils confessaient l’inspiration littérale et donc l’inerrance inconditionnelle de la Bible<sup>132</sup>.

L’Esprit a quand même soufflé à travers le courant de la modernité, des «Lumières». Il a rendu son rôle à la raison critique et à l’analyse scientifique dans la lecture des textes sacrés. Il a mis l’Homme debout au sein de son destin. Le christianisme a ainsi redécouvert que Dieu est avant tout Amour, et non Volonté de soumettre l’homme à une loi. Il a redécouvert le Christ agenouillé devant l’Homme, et pas seulement trônant à la droite du Père ou présidant au Jugement dernier.

En 1943, le pape Pie XII publiait une encyclique déterminante, *Divino Afflante Spiritu*, dans le sens de la modernité en matière d’exégèse des Textes sacrés. Il donnait pour instructions aux exégètes, non seulement de rechercher la pensée de chaque auteur, en fonction de son époque <sup>133</sup>, et de dépouiller ses écrits des altérations subies au cours des siècles, par le biais de la science philologique, mais aussi de dégager le sens théologique et moral de ces écrits au moyen «de l’histoire, de l’archéologie, de l’ethnologie et des autres sciences» <sup>134</sup>.

Ce fut le mérite du concile Vatican II (1962-1965), «d’apposer son sceau à une évolution inaugurée depuis longtemps, mais parfois réprimée jusque là. (...) Le rattrapage du paradigme de la modernité s’exprima dans l’acquiescement explicite aux sciences modernes qui avaient été condamnées, à l’histoire moderne et à la critique historique appliquée à la Bible, acquiescement aussi à la démocratie moderne, à la souveraineté du peuple, à la liberté de conscience et de religion, aux droits de l’homme en général.» <sup>135</sup>.

L'Eglise catholique romaine en est arrivée à abroger aussi – fût-ce implicitement - , au cours du concile Vatican II, le dogme traditionnel selon lequel «hors de l'Eglise, point de salut». Suivant une doctrine séculaire, le concile œcuménique de Florence avait défini, en 1442, que «La sainte Eglise romaine (...) croit fermement, confesse et proclame qu'en dehors de l'Eglise catholique nul n'aura part à la vie éternelle ; (...) il sera la proie du feu éternel (...) s'il ne la rejoint pas avant sa mort». Au cours du concile Vatican II, le cardinal Ratzinger a défendu que cette position était fautive. La Constitution dogmatique sur l'Eglise, de 1964, affirme que «ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent (...) d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel.» Et elle précise : «le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour.» (art. 16). Chaque personne humaine retrouve ainsi sa pleine dignité : elle n'est plus déterminée, pour son salut éternel, par des circonstances extérieures.

Une application précise de cette évolution dogmatique, dictée par la raison critique, concerne le sort des enfants morts sans avoir été baptisés. Selon la doctrine initiale de l'Eglise, ces petits innocents étaient privés du salut et supposés aller en enfer. Saint Augustin mit en relief que ce sort serait contraire à la justice divine ; il en déduisit l'hypothèse qu'il devait exister pour eux un lieu (ou un destin) neutre, entre ciel et enfer, qu'il appela «les limbes». Enfin, tout récemment, cette doctrine fut encore remise en question, car elle offensait la conception, de plus en plus profonde, de l'amour infini de Dieu ; la promesse du paradis n'est donc plus niée, par l'Eglise catholique, aux enfants innocents décédés sans baptême.

*Le chrétien issu de la modernité ne peut entendre la parole de Dieu pour l'homme que s'il est intérieurement libre (y compris vis-à-vis de Lui). Tout comme on ne peut aimer Dieu, ou une personne humaine, que si on est libre.*

## ●●● L'islam et la «modernité»

«Philosophiquement, l'islam a rejeté la «*souveraineté du sujet*» de Descartes ou l'indépendance des individus, au motif que Dieu est aussi souverain» [et même le seul souverain]. Encore aujourd'hui, dans l'islam, les novateurs, les penseurs originaux et critiques, sont traités d'«apostats» et, comme tels, ils sont condamnés et, à la limite, doivent être lapidés, selon la charia. Certes, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, un nombre de plus en plus grand d'intellectuels musulmans font un effort de réflexion critique sur le contenu des normes islamiques et sur l'autonomie ontologique de la personne humaine, voulue par son créateur ; certains appliquent au Coran les méthodes scientifiques d'exégèse et de critique historique. Toutefois, ces efforts restent trop isolés : ils ne pénètrent guère dans la masse des croyants et se heurtent à une forte résistance de la part des ulémas conservateurs, incarnés particulièrement par l'université Al-Ahzar du Caire.

Comme le christianisme, l'islam a besoin de se décanter et de s'approfondir, au contact de l'esprit critique, de l'exégèse scientifique, de la conscience de la liberté fondamentale de chaque personne et de la valeur essentielle de cette personne, fille aimée de Dieu. Il ne peut respecter pleinement la volonté de Dieu sur l'Homme que s'il sort du conformisme littéraliste et des automatismes intégristes. Comme toute pensée religieuse, il doit aussi se décanter, s'épurer des croyances et des pratiques superstitieuses (par exemple les gri-gri composés d'extraits du Coran) qui ont parasité son contenu authentique.

Le professeur Mohammed Arkoun a exposé comme suit cette impérieuse nécessité.

«Toutes les grandes ruptures intellectuelles, culturelles, scientifiques, institutionnelles imposées par la modernité demeurent, soit en dehors de la pensée islamique contemporaine, soit évoquées de manière partielle, fragmentaire, précaire et lointaine. [...] Cette modernité qui a connu tant de révolutions scientifiques bouleversantes pour la condition humaine [...] continue d'être rejetée, diabolisée par l'instance mytho-idéologique d'un Islam réduit aux trois fonctions de **refuge** pour les exclus, les marginaux, les sans-travail et sans-espérance ; de **repaire** pour les opposants aux régimes en place ; de **tremplin** pour les carriéristes et les manipulateurs de l'opinion ; et toujours d'instance illusoire de légitimation pour des régimes trop engagés dans cette voie pour songer à un modèle alternatif.

«Sans doute est-il souhaitable que les *gestes* intellectuels critiques des principaux penseurs et lettrés médiévaux [musulmans] soient étudiés et réactualisés : la tension éducative entre théologie, droit et philosophie chez Ibn Rushd (1198) ou la confrontation [entre] éthique et histoire chez Miskawayh, ou la critique du métier d'historien chez Ibn Khaldûn, ou l'exégèse coranique fécondée par toutes les connaissances de son temps chez Fakhr al-dîn al-Râzî..., contribueraient sûrement à libérer la pensée islamique actuelle de sa mytho-idéologie et de son ritualisme militant. Cependant, le retour à ce que les Arabes nomment le *legs* (*al-turâth*) de la pensée classique ne peut suffire à lui ouvrir les vastes chantiers de la raison méta-moderne.»<sup>137</sup>.

Au contact de la modernité, les musulmans peuvent progresser dans leur humanité, en décantant et en approfondissant leur façon de comprendre et de vivre leur religion. Ceci implique un double mouvement : d'une part, une re-valorisation de la raison et de la méthode scientifique dans l'exégèse du texte sacré, le Coran, dans l'application de la charia et dans la réflexion théologique, et, d'autre part, une re-valorisation de la personne humaine, dans sa vocation libre et autonome par rapport à la communauté des croyants, l'*Umma*. Dans ce double processus, la relation de l'homme à Dieu ne se «sécularise» pas ; elle rend, au contraire, à l'homme sa pleine dignité, elle le «dés-aliène». En effet, cette dignité n'est pas compatible avec une soumission irraisonnée à la volonté divine, car cette volonté n'est plus parfaite une fois qu'elle est passée par l'intermédiaire de prophètes et de clercs intégristes et qu'elle est diffusée à travers le moule contraignant de la communauté.

De nombreux musulmans craignent que la religion s'efface, à la longue, devant le processus de *sécularisation* de la société, qui accompagne, en fait, le paradigme de la modernité. Cependant, l'histoire récente de l'Occident montre que les prophéties relatives à la «mort de Dieu» et la fin de la religion ne se sont pas réalisées. «La *sécularisation* ne signifie pas nécessairement un glissement dans un sécularisme sans Dieu, dont les marxistes-léninistes ou des «libres penseurs» occidentaux se sont faits les propagateurs. (...) Talcott Parsons a montré que ce qui était en jeu dans le processus de *sécularisation* ce n'était pas un dépérissement, voire un naufrage, de la religion, mais essentiellement un *changement de fonction*. (...) Une *différenciation* (répartition du travail) évolutive était inévitable entre les différentes institutions, devant permettre à la religion, désormais libérée de tâches secondaires, de se concentrer sur l'essentiel. La religion prend ainsi une autre signification sociale, en même temps que lui revient une autre place dans la vie de l'individu. (...) En effet, les interrogations éternellement neuves de l'homme sur le sens de la vie, de la souffrance et de la mort, sur les plus hautes valeurs et les normes dernières pour l'individu comme pour la société, sur les grandes questions de l'origine et de la fin de l'homme et du cosmos, non seulement demeurent, mais les catastrophes politiques et l'amère désillusion après les espoirs mis dans le progrès les rendent d'autant plus lancinantes»<sup>138</sup>.

Sans le dire ouvertement, beaucoup de musulmans craignent aussi que la modernité entraîne une réduction de l'emprise que les hommes exercent sur les femmes, avec textes du Coran et hadiths à l'appui. Bien sûr, la domination patriarcale a une origine anté-islamique, plus culturelle que religieuse; mais l'islam a entériné et justifié cette tradition arabe, tout en y apportant des limites et y ajoutant des garanties. Cependant, la vision «moderne» de la personne humaine, de son destin personnel et de son inaliénable dignité est antinomique avec une dépendance de nature par rapport à l'homme (mâle) et un statut social inférieur.

Les défenseurs de l'islam mettent très souvent en avant le mariage heureux qui a existé, entre la foi et la raison, au sein de la société musulmane d'Andalousie, aux X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. Mais cette atmosphère de liberté de pensée et de recherche est loin de s'être généralisée. Après seulement quelques décennies au IX<sup>e</sup> siècle, le mouvement des mu'tazilites, défenseur de la raison critique et de la liberté de conscience, fut rejeté comme hérétique. «Aujourd'hui encore, il n'est [par exemple] aucun intellectuel arabe ou musulman qui ne puisse parler de la quiddité divine sans subir l'opprobre de sa société.»<sup>139</sup>.

L'application de la raison au contenu de la foi islamique implique notamment une révision de la conception traditionnelle selon laquelle le Coran contient les paroles mêmes de Dieu, et ne contient que cela. «Aujourd'hui, selon la conception musulmane scientifique réfléchie elle-même, il faut comprendre la *parole de Dieu du Coran* comme en même temps la *parole humaine du Prophète*. (...) S'il y a critique historique biblique (au bénéfice d'une foi biblique contemporaine), pourquoi n'y aurait-il pas aussi une *critique historique du Coran* (au bénéfice d'une foi musulmane adaptée à notre temps) ?» Ainsi le Coran pourrait n'être plus compris «comme un recueil de formules définitivement fixées, de doctrine figées, de dispositions juridiques immuables, comme s'il pouvait être transmis de génération en génération sans considération de lieu, de temps, de personnes, comme hors de l'histoire. (...) Il serait plutôt compris comme un *message vivant*, (...) le grand *témoignage prophétique* rendu à l'unique Dieu tout-puissant et miséricordieux, au créateur qui est aussi celui qui accomplit toutes choses, à son jugement et à sa promesse. Un témoignage constant, qui peut et doit être transmis sous une forme sans cesse renouvelée, variable en fonction du temps, du lieu et des personnes, pour résoudre de façon constructive et non équivoque les conflits spécifiques qui pourraient l'opposer aux sciences de la nature, à l'histoire, comme aussi à la conscience morale et au droit modernes» <sup>140</sup>. D'ailleurs, « les questions que les musulmans d'aujourd'hui se posent sur le Coran, ils se les posaient dès le départ. Mais le fait que ces questions se soient réveillées aujourd'hui, en contact avec l'Occident, change l'ambiance du débat, car la suprématie occidentale provoque un sentiment d'humiliation qui freine l'esprit critique» <sup>141</sup>.

Y a-t-il, dans le processus de réflexion critique un danger que le musulman apostasie, rejette Dieu de son monde, qu'il jette le «bébé» divin et sa propre vocation spirituelle avec l'eau du bain pleine de mythes et de rites ? Non pas, s'il a la sagesse de considérer, notamment avec Kant, que les limites de la raison ne recouvrent pas les limites de la réalité.<sup>142</sup> La démarche rationnelle est nécessaire, mais pas suffisante. Pour bénéficier pleinement des acquis de la modernité, sans affaiblir pour autant le contenu de la religion, mais l'enrichir au contraire à partir de là, l'Islam devrait valoriser davantage le sens profond du «mystère», tel qu'il est cultivé notamment par les soufis. Il s'agit de valoriser, à la fois, les avancées de la raison critique et les apports de la «pensée du cœur». «La quête spirituelle proposée par l'islam soufi affirme avec force que la réalisation spirituelle est une réalisation intérieure et personnelle.» <sup>143</sup>. L'éminence du sujet émerge déjà chez Ibn Arabi et Rûmi, au XIII<sup>ème</sup> siècle.

L'autre danger, que le musulman se détache de sa communauté de croyants et se considère comme un électron libre, doit être évité grâce à l'examen approfondi de la nature de l'homme, qui est fondamentalement sociale. L'homme se reconnaissant limité adhère librement, mais nécessairement, à sa société ; il accepte le cadre du «contrat social», dont les termes sont toujours modifiables au sein d'une communauté démocratique – et non théocratique, c'est-à-dire manipulée, en fait, par les «hommes (masculins!) de religion».

La mutation de pensée nécessaire en islam pour donner à la personne toute sa place, pleine de dignité dans l'humilité, dans la relation de l'homme à Dieu est confirmée par l'anthropologue et psychanalyste Malek Chebel, qui écrit : «Aucune transformation de l'islam ne sera possible, ni même envisageable sans qu'il y ait au préalable, et comme une condition *sine qua non*, une réelle prise de conscience de l'individu en tant que moteur et finalité de cette réforme.»<sup>144</sup> En ce sens, il considère la personne dans «sa liberté individuelle conjugée à son éthique citoyenne et à son autonomie.» C'est là que se pose, selon Chebel, «le dilemme de tout penseur musulman : comment instruire un espace donné dans lequel l'homme aurait à se connaître à côté de son Créateur ? Allah est cité 2.700 fois dans le Coran (...). En comparaison, l'homme n'est cité que 167 fois (...) et souvent en tant qu'une créature de Dieu ou un être aux attributs carencés. Toutes ces raisons apparemment objectives déterminent le rapport de l'Homme à son Créateur, un rapport exprimé par la soumission (*ta'a*) »<sup>145</sup>. Il en résulte qu'«on devient musulman à la naissance et aucune échappatoire n'est permise. Face à un tel impératif, une partie de la personne individuelle est forcément anéantie.»<sup>146</sup>

Il faut mentionner, enfin, une troisième crainte qui anime le monde musulman devant les exigences de la modernité : celle de voir leur communauté entraînée dans un cycle de perversion sur le plan moral. Il est normal que les musulmans soient rebutés par le laxisme moral des sociétés occidentales, alors que ce sont celles-ci qui ont développé le paradigme de la modernité. Cependant, la libération du sujet individuel ne conduit pas nécessairement à la dépravation morale et à l'anomie sociale : de telles tendances se sont répandues dans les sociétés occidentales sous l'influence du mouvement libertaire, qui détourne le paradigme de la modernité de son orientation essentielle de valorisation de la personne et qui ouvre finalement la porte à un «dénî de respect» de cette personne, par un nouvel asservissement à la mode et à la marchandisation.. Ces dérives caractérisent la post-modernité, qui est une caricature de la modernité et qui provoque d'ailleurs des réactions puritaines et liberticides dans certaines sociétés occidentales, en particulier dans la société d'Amérique du Nord.

### ●●● IMPORTANCE DE L'EDUCATION

Mais comment faire progresser l'islam dans la modernité, à savoir dans une heureuse conciliation entre la foi et la raison, et dans l'épanouissement de la personne individuelle tout entière, et sans tomber dans la permissivité ? L'éducation a un rôle essentiel à jouer comme facteur de renouveau de l'islam, ainsi qu'il a été mis en relief au cours d'une récente conférence à Kuala Lumpur, rassemblant une cinquantaine de dirigeants politiques, chercheurs, diplomates et responsables d'associations du monde musulman. L'éducation est d'abord nécessaire pour remédier au manque de connaissance qu'ont les musulmans de leur propre religion, sans parler de celle des autres. Mohammed Arkoun y a notamment constaté : «*Nous avons besoin avant tout d'une véritable politique d'éducation et d'une recherche scientifique ambitieuse. Les travaux des experts n'alimentent que des débats d'initiés sans échos dans les médias et le grand public.*» Selon Mohamed Charfi, «*l'éducation doit être modernisée : elle doit ouvrir les esprits, apprendre à réfléchir, éveiller le sens critique*»<sup>147</sup>. Il s'agit donc bien de véritable «éducation» de chaque personne, et non de l'enseignement par cœur de textes religieux ou autres...



Le rôle des enseignants est donc capital. «Par leur attitude, leurs connaissances et leurs discours, [ils] doivent faire la démonstration que les cultures peuvent se rencontrer sans s'affronter. [...] Aucun système éducatif n'est meilleur qu'un autre, chacun a sa raison d'être et prépare à un certain type de société. Il n'y a pas de mauvaise éducation, mais il y a **des éducations caduques**, dépassées par les changements. Chaque culture a ses propres maladies : en Orient, l'individu étouffe sous la sollicitude du groupe ; en Occident, l'éclatement de la famille le livre à la plus terrible des solitudes. En Orient, l'attachement au passé sclérose ; en Occident, la fuite en avant déracine et angoisse. C'est dans le dialogue avec l'autre que nous avons une chance de nous équilibrer. L'école donne aux jeunes musulmans [...] une chance de se comprendre eux-mêmes.

Mais pour accéder à cette compréhension, **ils ont besoin de développer le stade explicite de leur propre culture**. Ils doivent pouvoir parler de ce bagage [...] et découvrir que la rationalisation est non seulement possible, mais conforme à l'Islam ! Cette démarche suppose que **le patrimoine oral puisse venir rejoindre l'instruction scolaire**, dans une relation de continuité.»

### ●●● En guise de conclusion

En se décantant et s'approfondissant, sous l'angle des deux composantes essentielles du paradigme de la modernité, l'islam a un rôle très important à jouer dans le développement d'une civilisation universelle dans laquelle la spiritualité occupe la place centrale et qui échappe ainsi au piège de la marchandisation mondialisée et à la robotisation de l'Homme. Car cette dimension spirituelle présuppose l'autonomie de la personne et le plein épanouissement de ses capacités de réflexion critique et de sentiment inspiré.

## 9. PROJET DE FORMATION DE « PROMOTEURS DE DIALOGUE » ENTRE MUSULMANS ET NON-MUSULMANS

La vague de violence de la part d'islamistes radicaux a encore élargi le fossé d'incompréhension entre les communautés musulmanes et le reste de notre société, et a accru les tensions entre eux. L'Université de Paix s'est donc attelée à étudier les formes et les raisons de ces tensions, dans un groupe de travail qui réunit, des musulmans et des non-musulmans (chrétiens et laïcs). Elle a recherché ensuite quelle(s) action(s) il y aurait lieu d'entreprendre, en tant que centre de formation spécialisé dans la résolution non violente des conflits. La formation au dialogue interculturel en général ne suffit pas. Notre société aurait besoin de personnes, engagées dans l'action sociale de diverses formes, et spécialisées dans le dialogue entre musulmans et non-musulmans.

La formation spécialisée requise devrait être préparée par une étude plus approfondie du problème, portant en particulier sur:

- (a) les publics-cibles : quelles personnes, telles que travailleurs sociaux, soignants, enseignants, policiers, magistrats, responsables politiques, pourraient bénéficier le plus de cette formation?
- (b) quels devraient être les thèmes contenus dans cette formation ?
- (c) comment devrait être organisée concrètement cette formation : lieu(x), moments et durée, pédagogie inter-active, etc.?
- et (d) coût et possibilités de financement.

Pour répondre à ces questions et préparer ainsi un projet opérationnel, il faudrait confier une étude à un(e) universitaire ayant la formation voulue. La durée de cette étude est estimée à six mois à temps plein, au moins dans un premier temps, ce qui représente un coût minimum de 30.000 euros.

## NOTES DE BAS DE PAGES

<sup>1</sup> Voir document 1. en partie III.

<sup>2</sup> Voir document 2. en partie III.

<sup>3</sup> Discussion introduite par un exposé de M. Henri Wibault: voir document 3, en partie III.

<sup>4</sup> Voir documents 3. et 4. en partie III.

<sup>5</sup> Voir notamment dans le Lévitique et le Deutéronome.

<sup>6</sup> Voir les documents 5. et 6. en partie III.

<sup>7</sup> Voir le document 7. en partie III.

<sup>8</sup> La discussion a été introduite par un exposé de M. Jacques Wilmart.

<sup>9</sup> La discussion a été introduite par des témoignages de Madame Sophie de Hemptinne et M. François Mathijsen.

<sup>10</sup> Voir le document 8. en partie III.

<sup>11</sup> Islamologue, attaché à la faculté des sciences politiques de l'université libre de Bruxelles (ULB). Membre de l'Observatoire géopolitique de la criminalité organisée (OGCI) de l'université de Liège. Commissaire à la division antiterroriste de Bruxelles de la police fédérale.

<sup>12</sup> La formule, ô combien pertinente, est de G. CHALIAND.

<sup>13</sup> Pour reprendre la formule du titre de l'ouvrage de G.KEPEL, *le Seuil*, Paris, 1991.

<sup>14</sup> Désignant le mouvement du «réformisme musulman», le terme provient de la racine arabe s'l'f' renvoyant au passé, aux «pieux anciens» et, par là, désignant le retour aux sources de la religion. A noter un glissement de sens extrêmement révélateur puisqu'à l'origine ce terme désignait un courant progressiste, admettant la relecture de l'islam sur base de la modernité. A l'heure actuelle, le terme «salafiste» est utilisé pour désigner les groupes ultraorthodoxes littéralistes du type GIA algériens. La référence aux «anciens» sera ici littérale, sans aucune ouverture...

<sup>15</sup> Si al-Afghâni est universellement considéré comme le catalyseur du mouvement. Nous nous devons également de citer certains précurseurs tels Rifa'a Badawi Rafî al-Tahtawî (1801-1873) et Khayr al-Dîn (1822-1890). En général, on pourra consulter *l'ouvrage incontournable de A. HOURANI, La pensée arabe et l'occident*, Naufal, Paris, 1991. Concernant al-Afghâni, l'ouvrage de référence reste N.R. KEDDIE, *Sayyid Jamal al-Dîn al-Afghâni: a political biography*, Berkeley, 1972.

<sup>16</sup> Dix-huit numéros parus à partir de 1884 et traitant de la politique des grandes puissances dans le monde arabe.

<sup>17</sup> Voir notamment, P. HANJOUL, *La franc-maçonnerie dans le monde musulman*, in *Acta Orientalia belgica*, vol. VII, Louvain-La-Neuve, 1993-1994. Al-Afghâni et 'Abduh ont été initiés dans une loge anglaise du Caire.

18 Voir notamment Rissalât al-Tawhîd (“lettres sur l’unicité de dieu”) dont de mauvaises traductions françaises se trouvent parfois dans certaines librairies islamiques.

19 Citation de ‘Abduh lui-même, extraite d’une biographie écrite par R.RIDAH, Tarîq al-Ustâdha al-Imâm al-Shaykh Muhammad Abduh, Le Caire, 1931.

20 On fait ici allusion tant aux divisions “politiques” dont la communauté fut victime (shiïtes, sunnites...) qu’aux différentes sensibilités exégétiques et théologiques (différentes écoles de droit, écoles théologiques...)

21 De l’arabe Ummat Terme désignant la communauté islamique dans son ensemble. On y retrouve la racine a’m`m’ signifiant «être mère » et renvoyant au caractère matriciant de cette communauté.

22 Terme forgé sur la racine j`h`l’, renvoyant à la notion d’ignorance.

23 Taqî al-Dîn Ibn taymiyya (1263-1328) reste un des plus importants jurisconsultes de l’islam. Disciple de l’école de droit la plus rigoriste de l’islam (rite “hanbalite”), sa pensée politique est une des références incontournable de l’islam politique. Ses positions, parfois mal comprises, seront cependant souvent utilisées hors de leur contexte historique par les idéologues de tous poils. Beaucoup de lectures actuelles ne lui rendent pas vraiment justice...Voir à son sujet les ouvrages de René LAOUST et de Jean MICHOT.

24 Doctrine introduite dans le Hijaz (actuelle Arabie Saoudite) par Ibn ‘abd al-Wahâb (1703-1792), dans la continuité de l’école hanbalite et de Ibn Taymiyya. Prône un modèle rigoriste où l’interprétation sera réduite à sa plus simple expression. Cette sensibilité sera adoptée par la dynastie des Saoud, éponyme du royaume d’Arabie Saoudite.

25 Voir son “plan de réforme” dans la traduction annotée de son ouvrage al-Khilâfat aw al-Imânât al-‘Uzma : H.LAOUST, Le califat dans la doctrine de Rashîd Ridâ, Librairie d’Amérique et d’Orient, Paris, 1986.

26 Al-Manâr (“le phare”) publiera notamment le commentaire du Coran de Ridâ. Voir à ce sujet J.JOMIER, le commentaire coranique du Manâr, Maisonneuve et Cie, Paris, 1954.

27 Voir dans le commentaire (tafsîr) de la revue al-Manâr, p. 244, vol III, 1900.

28 Littéralement “effort d’exégèse”, impliquant le travail de la raison sur les sources textuelles. Fut prohibée à partir du XIème siècle pour des raisons politiques. Les “innovations coupables” tirées de ces efforts d’interprétation auraient en effet pu contribuer à la déstabilisation des régimes en place.

29 M. IQBAL, Reconstruire le pouvoir religieux, Maisonneuve, Paris, 2000.

<sup>30</sup> Concernant ce dernier et le mouvement des “frères” en général, on lira avec intérêt l’ouvrage de son petit-fils, le prédicateur T. RAMADAN : Aux sources du renouveau musulman, Bayard Ed. – Le Centurion, Paris, 1998.

<sup>31</sup> Concernant le mouvement des “frères” et sa radicalisation, voir, notamment: O. CARRE et G. MICHAUD, Les frères musulmans, Gallimard Julliard, Paris, 1983 – G. KEPEL, Le prophète et Pharaon, Le Seuil, Paris 1993 – O. CARRE, Mystique et politique, Sayyed Qotb, une lecture révolutionnaire du Coran, Le Cerf, Paris 1984.

<sup>32</sup> Pour reprendre la savoureuse traduction devenue classique de R. Blachère.

<sup>33</sup> Extrait d’une des lettres d’Hassan al-Bannâ. Cité et traduit par A. HOURANI in Histoire des peuples arabes, Seuil, Paris, 1993.

<sup>34</sup> O. CARRE, Mystique..., op. cit.

<sup>35</sup> Le divorce avait été accéléré par le choix politique de Nasser qui s’était alors tourné vers le bloc de l’Est, symbole du matérialisme athée.

<sup>36</sup> Droit islamique totalisant tiré des sources textuelles de la religion, Qor’ân et Sunna prophétique. La Sunna est une compilation de récits se rapportant à la vie du prophète et constituant une source d’imitation.

<sup>37</sup> Terme arabe, forgé sur la racine h’k’m’ signifiant “régner”. Pour Mawdûdî, Lâ illah illâ Allah, minhâj hayât : “Il n’y a d’autre divinité que Dieu et celui-ci constitue un mode de vie”.

<sup>38</sup> MAWDÛDÎ, al-Jihâd fil-Islâm, cité par GABORIAU in O. CARRE et A. DUMONT, Radicalismes islamiques, T.2, L’harmattan, Paris, 1983.

<sup>39</sup> Son commentaire du Qoran (Fi zhilâl al-Qor’ân) sera à la base du vade-mecum de toutes les futures générations d’islamistes : Ma’âlim fil-Tarîq (“jalons sur la route <de l’islam>”). Cf. O. CARRE, op. cit.

<sup>40</sup> Cf. note 10.

<sup>41</sup> S. QOTB, Jalons sur la route de l’islam, I.I.F.S.O. Salimiyah –Koweit, 1980

<sup>42</sup> Ibid. La référence de cette mauvaise traduction de Ma’âlim fil-Tarîq, est donnée pour les non-arabophones qui voudraient accéder aux texte de QOTB. La présente traduction française, plus correcte, est empruntée à O.CARRE, L’utopie islamique dans l’orient arabe, p. 187, Paris, 1991.

<sup>43</sup> Extraits de textes du GIA publiés dans la revue islamiste al-Ansâr (n°16, octobre 93). Voir pour plus de précisions : A. GRIGNARD, la littérature des groupes islamistes armés algériens, des origines à Djamel Zitouni, in Facettes de l’islam belge, s.d. DASSETTO, Académia Bruylants, Louvain-la-Neuve, 1998. Les traductions sont de l’auteur.

<sup>44</sup> “Communauté des musulmans”, connu également sous l’appellation al-takfir wal-Hijrat. Voir plus avant.

<sup>45</sup> “Mouvement islamique de libération – MIL”, connu également sous le nom de “groupe de l’Académie militaire”. Responsable de la mutinerie d’Héliopolis en 1974.

<sup>46</sup> “Communautés islamiques”. Groupe très diffus et multiforme. Son principal idéologue, le sheykh ‘Abd al-rahmân se trouve toujours emprisonné aux USA. Sera la matrice d’une série de mouvement dérivés, notamment Talâ’i al-fath (“l’avant-garde de la conquête”).

<sup>47</sup> Le plus connu car responsable en concertation avec les Jama’ât al-Islâmiyyât de l’assassinat du président Sadate en 1981. Nous reparlerons plus avant de son idéologue, Abdeslam Farraj. Le Dr Aymân al-Zhawâhîrî, associé à Oussama ben Laden et pilier de l’association al-Qâ’ida, est un des derniers dirigeants de ce groupe responsable de plusieurs attentats sanglants contre des touristes.

<sup>48</sup> Ce concept “militaire” est désigné en théologie classique par l’expression “petit jihâd” par opposition au “grand jihâd” qui désigne le combat intérieur.

<sup>49</sup> Concernant le jihâd et sa remise en perspective historique, voir A. MORABIA, Le jihâd dans l’islam médiéval, Albin Michel, Paris, 1993.

<sup>50</sup> Concernant les sensibilités par rapport au concept, voir S.R. AL-BOUTI, Le jihâd en Islam, comment le comprendre, comment le pratiquer?, Dar el-Fikr, Damas, 1996. Cette traduction française de l’ouvrage d’un des grands théologiens orthodoxes de l’islam contemporain sera précieuse pour les non-arabisants. De multiples publications émanant de fractions radicales critiqueront cet ouvrage jugé trop complaisant.

<sup>51</sup> Fî zhilâl al-Qor’ân, T. 3, p. 1433, Dâr al-Shûrûq, Le Caire, 1979.

<sup>52</sup> Cinq obligations constituent les “piliers” traditionnels de l’islam : l’énonciation de la croyance en un Dieu unique, la pratique des prières rituelles, le jeûne du mois de Ramadhan, le paiement de l’impôt religieux et le pèlerinage rituel à la Mekke. Pour FARRAJ et ses zéloteurs, le jihâd constitue le “sixième pilier” oublié. Concernant les concepts de base de l’islam on pourra se référer à l’excellent ouvrage d’initiation de ROCHDY ALILI, Qu’est-ce que l’islam, La découverte, Paris, 1999.

<sup>53</sup> Notamment les célèbres fatwas contre les envahisseurs mongols. Cf. Y MICHOT, Textes spirituels d’Ibn Taymiyya, n°13: Mongols et Mamlûks, l’état du monde musulman vers 709/1310, in Le Musulman, n°26, Paris, Sept 1995.

<sup>54</sup> “Expiation”, une des autres significations de la racine, est ici hors sens.

<sup>55</sup> Terme également employé pour désigner la migration tactique du prophète, de La Mekke où il était persécuté, vers la ville devenue Médine. La date de cet “hégire” constitue la base de datation pour le monde musulman où nous sommes actuellement en 1421 (datation “hégirienne” dont l’an zéro est 622 et dont le calcul se fait sur une base lunaire).

<sup>56</sup> Ce terme renvoie aux réseaux islamistes contemporains, souvent composés d'individus de nationalités différentes. Ces réseaux opèrent de façon multiforme, tant au profit de groupes "nationalistes" sévissant dans les pays dont sont originaires les différents membres du réseau mais également au profit de structures transnationales du type de al-Qâ'ida.

<sup>57</sup> Voir par exemple les textes d'Abû Qatâda légitimant certains méfaits envers les non-musulmans. Ce dernier est une des personnalités de référence du milieu islamiste radical contemporain.

<sup>58</sup> L'excommunication d'un individu ayant publiquement renoncé à l'islam ou tenu à son égard des propos dénigrants est admise par la majorité des Oulemas (Cf . Affaire Rushdie, Cf. également l'affaire Abû Zayd , condamné comme apostat par les tribunaux égyptiens car ayant refusé de se séparer de son épouse chrétienne).

<sup>59</sup> Les tenants de cette tendance n'ont pas accepté la solution de l'arbitrage humain dans le conflit qui opposait les partisans d'Ali (les shiites) et ceux de la famille de 'Othman, précédent khalife assassiné (les sunnites). Ils se sont alors retirés du débat, persuadés qu'ils étaient les seuls garants de l'islam originel (le terme kharijite provient quant à lui, de la racine k'r'j', signifiant "sortir"). Signalons que diverses tendances existent au sein de ce schisme et que la plus extrémiste était constituée par les "azraqites", regroupés autour de Ibn 'Azrâq, ayant constitué un éphémère royaume au VIIème siècle.

<sup>60</sup> Il n'en subsiste que quelques communautés au sultanat d'Oman (Ibadites), en Libye (dans la région du djebel Nafusa) et dans le Sud Algérien (Mozabites). Ces minuscules communautés n'ont cependant plus aucune existence politique.

<sup>61</sup> Sayyid Qotb sera notamment accusé par les oulémas au service du pouvoir Egyptien d' être un "hérétique kharijite".

<sup>62</sup> Tenants de l'école juridique fondée par Ibn hanbal (hanbalites), dont les interprétations sont les plus rigides.

<sup>63</sup> Pour reprendre les termes d'un penseur de référence des groupes islamistes radicaux contemporains, Abû Ahmed al-maqdisy.

<sup>64</sup> C. CAHEN, L'islam, des origines à l'empire ottoman, p. 33, Bordas, Paris, 1970. On pensera immédiatement au rôle joué par l'Afghanistan des Talibans quant à "l'émigration dans un territoire autonome"...

<sup>65</sup> Se reporter à la note (2) concernant le glissement de sens subi par le terme "salafite".

<sup>68</sup> Ecoles coraniques suivant la ligne "déobandi", du nom d'une des confréries les plus importantes du Pakistan.

<sup>67</sup> Littéralement: "l'appel <à la religion>". Le régime afghan s'est forgé dans ce creuset.

<sup>68</sup> Ces extrêmes correspondent à ce que certains auteurs nomment pour leur part « islamisation par le bas » et « islamisation par le haut » (KEPEL, ROY...). Concernant la direction « éclairée » on pense notamment ici au rétablissement du califat.

<sup>69</sup> Nous pensons notamment ici à la Jamâ'at al-Tabligh, mouvement piétiste littéraliste évoquant, mutatis mutandis, nos témoins de Jéhovah. Ce mouvement est globalement à la base de la réislamisation de l'immigration en Europe dans les années 70. Opéra en France et en Belgique sous l'appellation "association foi et pratique de la religion musulmane". Voir, notamment, G. KEPEL, *Les banlieues de l'islam*, Seuil, Paris, 1987.

<sup>70</sup> Ce concept est rendu en langue arabe par le mot *fitna* que l'on peut traduire par «discorde». La peur de la *fitna* est récurrente dans toute la littérature religieuse car elle renvoie à l'époque antéislamique, la *jahiliyya*, état de barbarie et d'ignorance.

<sup>71</sup> Citation d'un des plus célèbres jurisconsultes de l'islam, l'Imam al-Ghazali (1058-1111).

<sup>72</sup> Mot francisé sur le terme arabe 'Ulama, pluriel de 'alîm, signifiant "savant <en religion>".

<sup>73</sup> Voir ici, notamment, le remarquable ouvrage de Malika ZEGHAL, *Gardiens de l'islam, les oulémas d'al-Azhâr dans l'Egypte contemporaine*, Presses de sciences po, Paris, 1996.

<sup>74</sup> Le cas afghan est, une fois de plus, exemplaire, l'ensemble des intervenants étant musulmans, certains se révoltant par rapport à un "émirat islamique" dans lequel ils ne se reconnaissent pas.

<sup>75</sup> A. GRIGNARD. La trame de ce chapitre s'inspire en partie d'une de nos précédentes publications *L'islam radical en Belgique*, in *La nouvelle tribune*, mars 1997, Bruxelles.

<sup>76</sup> Notamment dans A. GRIGNARD, *Profil des organisations islamistes en Belgique* in *Islams d'Europe*, coordonné par R. BISTOLFI et F. ZABBAL, pp. 110 à 117, Paris, Ed de l'Aube, 1993 et dans *L'islam radical en Belgique à travers sa littérature de propagande : une introduction* in *Facettes de l'islam belge*, coordonné par F. DASSETTO, pp. 167 à 178, Louvain-la-Neuve, Académia Bruylant, 1997.

<sup>77</sup> Rappelons qu'en Belgique, la majorité des immigrés d'origine marocaine provient des zones montagneuses du Nord ("Rif") tandis qu'un nombre important de Turcs provient des plateaux anatoliens.

<sup>78</sup> Mouvement de prédication fondé au Pakistan vers 1930 par Mohamed Ilyas. Connu en Belgique et en France sous la dénomination "Association foi et pratique de la religion musulmane". Voir à ce sujet F. DASSETTO, *Le tabligh en Belgique. Diffuser l'islam sur les traces du prophète*, Louvain-la-Neuve, Académia, 1988.

<sup>79</sup> Rappelons que le centre islamique, établi dans des bâtiments cédés par l'Etat belge en 1969, fonctionnait principalement sous l'impulsion de fonds rassemblés par une fondation religieuse saoudienne, et ce depuis la reconnaissance par la Belgique en 1974 du temporel du culte musulman. Il faut dire que cette reconnaissance dans les textes de lois n'avait jamais été suivie de mesures concrètes et que la communauté musulmane semblait abandonnée à son triste sort, les autorités ayant tacitement cédé la "gestion" de l'islam au centre. Celui-ci était cependant de plus en plus mal perçu et contesté, notamment par le Tabligh le qualifiant de "lieu de l'islam des pouvoirs" et ayant appelé à la création d'une "fédération des mosquées" concurrente.



<sup>80</sup> Association créée en Egypte en 1928 par Hassan al-Banna en réaction à la présence britannique. Elle s'inscrivait dans la continuité du mouvement réformiste au sein duquel un raidissement idéologique s'était cependant produit, initié par le penseur Egyptien Rachid RIDA . Au départ principalement axé sur la prédication, le mouvement se radicalisera après avoir été sévèrement réprimé par Nasser. Il conviendra cependant d'éviter les amalgames avec les mouvements extrémistes armés qui n'en sont que des émanations. Sur ce mouvement capital, on pourra consulter : O. CARRE et G. MICHAUD, Les frères musulmans, Gallimard Julliard, Paris, 1983 – G. KEPEL, Le prophète et Pharaon, Le Seuil, Paris 1993 – O. CARRE, Mystique et politique, Sayyed Qotb, une lecture révolutionnaire du Coran, Le Cerf, Paris 1984.

<sup>81</sup> C'est une tentative d'insurrection de la branche armée qui provoqua le terrible massacre de Hama en 1982.

<sup>82</sup> Rappelons ici le premier article de la "constitution" des frères musulmans : "Dieu est notre but, le Prophète est notre modèle, le Coran est notre loi, le jihâd est notre vie, le martyr est notre souhait".

<sup>83</sup> Le "Bureau des moujahedins afghans en Belgique", ayant pignon sur rue à Bruxelles est, à l'origine, l'émanation du Hezb-i-Islami dirigé par le chef de guerre pashtou Gulbuddin Hekmatyar. Soutenu à l'époque par les USA, cette faction est considérée comme la pépinière d'où ont essaimé la majorité des groupes islamistes armés de par le monde, notamment le GIA (Voir à ce sujet précis A.GRIGNARD, La littérature politique du GIA algérien, Des origines à Jamal Zitouni. Esquisse d'une analyse, in Facettes de l'islam belge, op .cit.). Certaines publications du mouvement se feront à partir de notre territoire.

<sup>84</sup> Citons notamment le Hizb al-tahrîr (Parti de la libération islamique – PLI), fondé en 1952 en Cisjordanie par le sheykh Taqî al-Dîn Nabhani. Son projet politique est principalement axé sur la restauration du califat, par la force au besoin. Poursuivi, suite à des tentatives de coups d'état dans plusieurs pays musulmans (Jordanie, Egypte, Tunisie...), il a notamment essaimé en Europe où il demeure toujours actif à l'heure actuelle. Possède une branche turcophone, Hizb ut tahrîr.

<sup>85</sup> Concernant le shiisme, branche de l'islam instituée religion d'état en Iran, on se référera notamment à l'ouvrage de Y. RICHARD, L'islam chiite, Fayard, Paris, 1991. Notons l'importance relative en Belgique d'une communauté shiite formée à partir de marocains sunnites convertis.

<sup>86</sup> Révolution dont le thème central est la revanche des mustadhafîn (les "déhérités"! ). Le mouvement khomeyniste est d'ailleurs au départ associé à la gauche Iranienne (parti Tudeh, OGFPI etc...).

<sup>87</sup> Les enquêtes judiciaires et plusieurs jugements en France ont notamment confirmé les liens entre le groupe arrêté à Bruxelles en mars 95 et les commandos ayant perpétré certains attentats en France.

<sup>88</sup> Le périodique principal édité par le FIS à cette époque (al-Munqîdh – "le sauveur") était d'ailleurs imprimé plus ou moins clandestinement en Belgique.

<sup>89</sup> Fasl al-Kalâm fî muwâjawat thulm al-Hukâm, "discours décisif sur la lutte contre l'injustice des gouvernants".

<sup>90</sup> Voir A. GRIGNARD, contribution à l'historique des groupes armés algériens, in Les cahiers de l'Orient, n°62, mars 2001, Paris

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Citons pour mémoire le célèbre Omar Mahmûd Othmân, alias Abu Qatada, qui défraye encore la chronique à l'heure actuelle et est considéré comme un des éléments pivots entre la nébuleuse al-Qaeda et l'Occident.

<sup>93</sup> Cf. les liens notamment avec le "groupe de Roubaix", possédant des ramifications belges.

<sup>94</sup> Terme construit sur la racine j'h'd', "celui qui pratique le jihâd".

<sup>95</sup> En attendant que le recul historique permette de retracer la biographie exhaustive de ce milliardaire saoudien en rupture de ban, on en sera réduit à consulter la littérature mercantile et approximative qui fleurit aujourd'hui dans tous les étalages...

<sup>96</sup> Littéralement "bureau des services". Structure de soutien aux moujaheddin créée dans les années 80 par Abdullah 'Azzam et Oussama Ben Laden. Toujours opérationnelle à l'heure actuelle malgré plusieurs dissidences. Inspirera la création par ben Laden de l'association al-Qa'eda – "la base" après la mort dans un attentat en 1989 de son mentor 'Azzam (palestinien d'origine).

<sup>97</sup> Nous pensons notamment à l'affaire des moines de Tibéhirine. Voir A. GRIGNARD op. Cit. ainsi que G. KEPPEL, *Jihâd, expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000.

<sup>98</sup> Voir O. ROY, *Les mouvements islamistes en recherche d'identité*, in *Revue internationale et stratégique*, n°40, hiver 2000-2001, Paris.

<sup>99</sup> En échange de leur bienveillance, le régime des Talibans prélevait une partie des recrues pour les engager contre l'Alliance du Nord et les autres factions insoumises.

<sup>100</sup> Du nom d'un des principaux protagonistes, déjà précédemment condamné en France. Ancien d'Afghanistan, il a également été sanctionné par une peine de 9 ans de prison en Belgique pour avoir notamment ouvert le feu sur les forces de l'ordre qui venaient l'arrêter.

<sup>101</sup> Le "réseau Mellouk" impliquait des individus d'origine algérienne, française, tunisienne et marocaine. Il opérait au profit de toute la mouvance islamiste en la pourvoyant notamment en faux-papiers. Il constituait en outre le creuset d'un mouvement islamiste armé en gestation au Maroc, al-Jamâ'at al-Islâmiyyat al-Mujâhidat fil-Maghrib ("groupe islamique combattant marocain"). Des engins explosifs en préparation avaient notamment été découverts par les enquêteurs. Un des condamnés, maintenant extradé vers la France, avait occupé auparavant un poste-clé dans les camps d'entraînement d'al-Qa'eda en Afghanistan.

<sup>102</sup> Un manifeste annonçant la création d'un nouveau groupe combattant marocain avait en effet été découvert.

<sup>103</sup> Mentionnons spécialement l'activisme des islamistes tunisiens malgré le faible nombre des ressortissants sur notre territoire. Le "groupe islamiste combattant tunisien", possédant une importante structure sur notre territoire est directement en contact avec al-Qa'eda, via son leader Sayf Allah Ben Hassine.

<sup>104</sup> Groupe armé issu des GIA, dirigé par Hassan Hattab. Cf. A. GRIGNARD op. Cit.

<sup>105</sup> Du pseudonyme d'un certain Bensakhria, arrêté ultérieurement en Espagne.

<sup>106</sup> Du patronyme d'Ahmed Ressam, algérien, à l'origine proche des GIA.

<sup>107</sup> Un de ses principaux lieutenants, Abû Doha, a d'ailleurs été arrêté dans ces contextes et est en passe d'être extradé vers les USA.

<sup>108</sup> "Excommunication et retrait". Voir en première partie.

<sup>109</sup> Ce recours extensif à l'excommunication de moins en moins référencée provoque maintenant l'inquiétude des mêmes théologiens ayant privilégié ce concept. De nombreux écrits circulent actuellement tentant de mettre en garde contre les excès liés au "takfirisme" susceptibles de conduire eux-mêmes à l'impiété !!! Cf. les nombreux textes circulant à ce sujet sur internet, notamment issus d'Abû Qatada et Abû Ahmed al-Maqdissy.

<sup>110</sup> A. GRIGNARD, l'islam radical en Belgique à travers sa littérature de propagande, in facettes de l'islam belge, Académia-Bruylants, Louvain-la-Neuve, 1998.

<sup>111</sup> Mina Bouselmati (sociologue belge d'origine marocaine), "Un Islam ouvert à l'Altérité", in: Louvain, n° 121 (sept. 2001) p. 23.

<sup>112</sup> Ted Honderich (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, (Oxford University Press, 1995), p. 583.

<sup>113</sup> Frédéric Lenoir, Les métamorphoses de Dieu, (Paris, Hachette, 2003), p. 19.

<sup>114</sup> Edit. Fayard, 2004

<sup>115</sup> Hans Küng, Le Christianisme (Paris, Seuil, 1999), p.1026.

<sup>116</sup> «Au terme d'un recensement des composantes de la modernité qu'on considère en général comme les plus importantes, deux composantes m'apparaissent indispensables à l'existence de la modernité... Le premier principe est la croyance en la raison et en l'action rationnelle... La raison n'est pas fondée sur la défense des intérêts individuels ou collectifs, mais sur elle-même et sur un concept de vérité qui ne s'appréhende pas en termes économiques ou politiques...Le second principe fondateur de la modernité est la reconnaissance des droits de l'individu, c'est-à-dire l'affirmation d'un universalisme qui donne à tous les individus les mêmes droits, quels que soient leurs attributs économiques, sociaux ou politiques. .. Les deux principes de la modernité ne se réduisent pas à l'unité et peuvent être mis en concurrence l'un avec l'autre.»

Un nouveau Paradigme, pour Comprendre le Monde d'Aujourd'hui, (Paris, Fayard, 2005), pp. 121-122 et 125.

<sup>117</sup> Idem, p. 143.

<sup>118</sup> Idem, p. 177.

<sup>119</sup> Idem, p. 123 et 206.

<sup>120</sup> Frédéric Lenoir, op. cit., p.40

<sup>121</sup> "All men are created equal ; they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights ; among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness." – mais, dans l'application, l'esclavage fut maintenu!  
Touraine, op. cit., p. 141.

<sup>122</sup> «L'affaiblissement de nos sociétés ... conduit, d'un côté, à une autonomie et à une domination croissante du monde de la guerre et, de l'autre, au triomphe de la consommation à court terme sur les projets de développement à long terme».

<sup>123</sup> Frédéric Lenoir, *op.cit.*, p. 211.

<sup>124</sup> Ibidem

<sup>125</sup> Frédéric Lenoir, *op. cit.*, p. 219.

<sup>126</sup> Frédéric Lenoir, *op. cit.*, p. 24. Lenoir cite un cas semblable dans le milieu de la foi hébraïque : celui de Baruch Spinoza, qui fut banni de la synagogue par les rabbins, le 27 juillet 1656, pour avoir remis en cause la Révélation de Moïse et proposé une lecture rationnelle de la Torah.

<sup>127</sup> A. Touraine, *op. cit.*, p. 207.

<sup>128</sup> Idem, p. 207.

<sup>129</sup> Idem, p. 171.

<sup>130</sup> Cité par J. Daniel, *La jouissance du pire* (24.01.2002)

<sup>131</sup> François Laplanche, *La Crise de l'Origine*, (Paris, Albin Michel, 2006), p. 43.

<sup>132</sup> Hans Küng, *Le Christianisme*, (Paris, Seuil, 1999), pp. 854-855.

<sup>133</sup> «L'exégète doit s'efforcer, avec le plus grand soin, (...) de discerner quel fut le caractère particulier de l'écrivain sacré et ses conditions de vie, l'époque à laquelle il a vécu, les sources écrites ou orales qu'il a employées, enfin sa manière d'écrire.»

<sup>134</sup> *Divino Afflante Spiritu*, Lettre encyclique de sa sainteté le pape Pie XII sur les Etudes bibliques, voir surtout les §§ 34 et 35.

<sup>135</sup> Hans Küng, *Le christianisme et les religions du monde*, (Paris, Seuil, 1986), p. 85.

<sup>136</sup> Hamadi Redissi, « L'exception islamique », in : *Philosophie Magazine*, n° 4 (octo.-nov. 2006), pp. 44-45.

<sup>137</sup> Mohammed Arkoun, *Humanisme et Islam, Combats et Propositions*, (Paris, Vrin, 2006), pp. 34 et 73.

<sup>138</sup> Hans Küng, *Le christianisme et les religions du monde*, (Paris, Seuil, 1986), p. 88-89.

<sup>139</sup> Malek Chebel, *L'Islam et la Raison*, (Perrin, 2005), p. 145.

<sup>140</sup> Hans Küng, *Le christianisme et les religions du monde*, (Paris, Seuil, 1986), p. 62

<sup>141</sup> Xavière Remacle, *Comprendre la culture arabo-musulmane*, (Bruxelles, Vista, 2ème éd. 2002), p. 157.

<sup>142</sup> «En matière de connaissance de Dieu, Kant en appelle, non à la raison « théorique » [die reinen Vernunft], mais à la raison «pratique», qui se manifeste dans l'agir de l'homme : il ne s'agit pas d'une simple connaissance scientifique et de ruminations critiques, mais de l'agir moral de l'homme et de sa condition de ... la moralité et de la béatitude.» Hans Küng, *Le Christianisme*, (Paris, Seuil, 1999), p. 904.

<sup>143</sup> Frédéric Lenoir, op. cit., p. 77.

<sup>144</sup> Malek Chebel, « Trancher le nœud gordien », in : *Nouvel Observateur*, n° spécial avril/mai 2004, p. 43.

<sup>145</sup> Malek Chebel, *L'Islam et la Raison*, (Perrin, 2005), p. 108.

<sup>146</sup> Idem, p. 15.

<sup>147</sup> Jean-Pierre Langelier, «Islam et occident : vérités amères», in : *Le Monde*, 28/02/2006, p. 2.

<sup>148</sup> Xavière Remacle, op. cit., p. 114.