

D'origine tunisienne, Mohamed Nachi est juriste, anthropologue et sociologue. Après avoir enseigné à l'Université catholique de Louvain et à l'Université de Stax, il est à présent professeur de sociologie à l'Institut des sciences humaines et sociales de l'Université de Liège. Docteur en sociologie de l'EHESS, il est depuis 1992 membre du Groupe de sociologie politique et morale (CNRS-EHESS) et depuis 2006 membre du Laboratoire Diraset. Études maghrébines (Tunisie). Ses travaux ont d'abord concerné les théories de la justice en contextes occidental et islamique. Aujourd'hui, ils portent sur le développement d'une sociologie pragmatique de la justice, de la critique sociale et des espaces publics. Parmi ses derniers ouvrages publiés : *Ethique de la promesse. L'agir responsable*, Paris, PUF, 2003 ; *Introduction à la sociologie pragmatique*, Paris, A. Colin, 2006 ; *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, A. Colin, 2011

KARTHALA sur internet: <http://www.karthala.com>  
(paiement sécurisé)

Couverture : Calligraphie arabe en forme de mosquée : « Ne préservent le secret que les gens de qualité. Le secret est toujours bien gardé chez les meilleurs. »

© Éditions Karthala, 2011  
ISBN : 978-2-8111-0576-1

SOUS LA DIRECTION DE  
**Mohamed Nachi**

# Les figures du compromis dans les sociétés islamiques

Perspectives historiques et socio-anthropologiques

Cet ouvrage a été publié avec le concours  
de la fondation HANNES SENDEL (Allemagne)

Éditions Karthala  
22-24, boulevard Arago  
75013 Paris

**Abdelhamid HENNA**

Professeur, Faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis.

**Ahmed KHOULAJA**

Maître de conférences, Faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis.

**Mondher KILANI**

Professeur d'anthropologie, Université de Lausanne.

**Romain LECOMTE**

Chercheur, Université de Liège.

**Mohamed NACHI**

Professeur de sociologie, Université de Liège; Fellow (2010-2011) *Institute for Advanced Study*, Princeton (États-Unis).

**Mahmoud Ben ROMDHANE**

Professeur émérite, Faculté des sciences économiques de Tunis.

**Philippe van PARUS**

Professeur à l'Université catholique de Louvain, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale.

**Emmanuelle TEXIER DU MENNIL**

Maître de conférences, Université Paris X Nanterre.

## Table des matières

Hommage à Mohammed Arkoun ..... 5

Mohamed NACHI

Avant-propos ..... 11

Abdelhamid HENNA

Introduction ..... 13

Mohamed NACHI

PREMIERE PARTIE

MOMENTS FONDATEURS  
ET HISTORICALITÉ DU COMPROMIS

1. Recherche lexicologique sur la notion de compromis dans la culture arabe classique ..... 21

Brigitte FOULON

2. L'idée et l'expérience du compromis dans l'histoire de la civilisation islamique ..... 37

Yadh Ben ACHOUR

3. Le compromis dans le cadre de l'orthodoxie ..... 49

Abdelmajid CHARFI

4. L'Ikhtilâf, l'autre principe de l'Islam. Une entrée pour penser le compromis en contextes islamiques ..... 57

Mohamed NACHI

## L'*ikhtilâf*, l'autre principe de l'islam

### Une entrée pour penser le compromis en contextes islamiques

Mohamed NACHI

#### Position du problème

Dans cette étude, je me propose d'introduire une réflexion sur le compromis en partant de la place de l'*Ikhtilâf* en islam, dans la pensée islamique et l'imaginaire politique<sup>1</sup>. Ce choix s'est imposé de lui-même tant l'*Ikhtilâf* est un phénomène omniprésent en islam et représente, de surcroît, l'un des traits fondamentaux de la pensée islamique. Il s'agit indéniablement d'un *principe de légitimation de la différence* sous ses diverses manifestations : religieuse, politique, juridique, théologique, culturelle et, en tant que tel, pourrait constituer, à mon sens, une *entrée heuristique pour penser le compromis*. Ces différences – divergences – d'opinion entre écoles juridiques, « sectes » (*fiqah*), disciplines intellectuelles ou familles spirituelles étaient perçues comme l'expression de *manifestations « naturelles »*, *légitimes*, dont elles pouvaient trouver leurs justifications dans la religion islamique. Tout le monde se plaisait à rappeler ces paroles que

1. Étymologiquement, le mot *Ikhtilâf* provient de la racine « KHL-F » (كَلَّفَ) qui signifie initialement « remplacer », « succéder à » (كَلَّفَ لِي) (كَلَّفَ لِي). Cette racine est aussi à l'origine d'autres termes signifiant « succession » (كَلَّفَ لِي), « contrevention » (كَلَّفَ لِي), etc., mais aussi « différencier » ou « se différencier » (كَلَّفَ لِي), ce qui renvoie à notre « *IKHTILÂF* » qui, outre le sens de « différence », signifie également « désaccord », « divergence », « dissension », « disparité ».

Il convient de noter que parmi les multiples significations du terme *Ikhtilâf*, l'acceptation restreinte de « désaccord d'opinions » plus particulièrement entre les *fuqaha* (légalistes), c'est-à-dire entre les doctrines et écoles juridiques, a été consacrée et a le plus retenu l'attention pour la réflexion. Il serait par conséquent intéressant de s'interroger sur la raison de ce rétrocissement sémantique dont les implications idéologiques semblent importantes.

Le Prophète aurait proférées : *Ikhilāf* *ummati rahma* : « les différences (divergences) d'opinion dans ma communauté sont une faveur (bénédiction) – *rahma d'Allah* ».

Il ne faut cependant pas croire que cette perception favorable, selon laquelle les différences seraient légitimement admises, s'était consacrée sans difficulté ou hostilité. Au contraire, très tôt, de nombreuses polémiques ont éclaté, des débats se sont multipliés au sujet de la place de l'*Ikhilāf*, ce qui a donné lieu à la naissance de toute une littérature hétérographique au centre de laquelle se trouve au premier plan un « genre » particulier : les *Kutub al-maqālāt*, c'est-à-dire les « livres (exposant) les (différentes) doctrines »<sup>2</sup>. Avant de devenir massif et institutionnalisé, représentant d'une certaine manière un trait caractéristique de la pensée islamique classique, le phénomène de l'*Ikhilāf* a préoccupé les premières générations de musulmans. Daniel Gimaret le souligne :

« Vis-à-vis du phénomène de l'*Ikhilāf*, les auteurs musulmans ont une attitude ambigüe. Il n'est certes pas question qu'ils s'en réjouissent, consciemment et expressément : la division des Musulmans est, sans aucun doute, ressentie comme déplorable, et l'on ne manque pas de s'interroger (...) sur l'origine des dissensions qui, de plus en plus, ont désiré la communauté idéale des premières années. Mais – conforté peut-être par le *hadith* du Prophète venu entériner cet état de fait – ce n'est manifestement pas sans quelque plaisir que les théologiens de tous bords soulignent l'infime varié des opinions en matière de dogme. L'antique esprit tribal se perpétuant en esprit de chapelle, la pratique de la controverse (*jadāl*, *mubāhala*) est permanente, on en codifie les règles, les bibliographies abondent en références (*raḍā*) de toute sorte. Toute opinion doctrinale (*Ikhilāf*) s'affirme en opposition à d'autres, si bien qu'un traité de *Kalām* est toujours plus ou moins un traité d'hétérographie »<sup>3</sup>.

De là donc l'importance qu'avait prise, pendant les deux premiers siècles de l'islam, le phénomène de l'*Ikhilāf* et toute la littérature qui l'accompagnait, désormais promue en véritable « genre ». Toutefois, le développement des opinions divergentes et la prolifération des factions et des écoles rivales doivent, aux yeux des auteurs musulmans, s'arrêter avec les Anciens, les « Pieux Ancêtres » (*al-Salaf al-sāliḥ*). Il n'y aurait plus lieu de se soucier des questions de divergence, l'*Idjma'* (« consensus ») s'étant imposé et ayant pu venir à bout de tout ce qui pourrait diviser la commu-

nauté des musulmans. D'après cette vision, les écoles et les « sectes » (*fiq*) seraient définitivement fixées, leurs doctrines constituées, ce qui aurait fait perdre à l'*Ikhilāf* toute raison d'exister. Ainsi qu'ils l'avaient fait pour l'*Jihād*, ils conclurent à la fermeture de la porte de l'*Ikhilāf*. Celui-ci se trouverait désormais dépourvu de toute légitimité et, d'un phénomène assumé, devient un phénomène condamné, voire proscrit.

Cette prise de position à l'égard de l'*Ikhilāf* perdure jusqu'à nos jours, ce qui fait que la réflexion à son sujet à tendance aujourd'hui à être refoulée, reléguée au domaine de l'impensé, voire de l'impensable, selon l'expression de M. Arkoun. C'est pour cette raison qu'il me semble, à plusieurs égards, opportun de rouvrir ce dossier et de reprendre à nouveaux frais la réflexion au sujet de l'*Ikhilāf*.

D'emblée il convient de noter que dans l'optique adoptée ici, la réflexion sur l'*Ikhilāf* ne doit être considérée ni comme une manière de semer la discorde au sein de la communauté, ni comme une négation de l'unité de l'islam, mais au contraire comme une manière de reconnaître la diversité pour préserver l'unité au sein de la communauté. Comme le dit Ibn 'Arabi, « par l'unicité de la multitude, nous pouvons connaître l'unicité de l'Unique »<sup>4</sup>. L'unité dans la diversité, dans les termes d'Abélard : *Diversa non adversa*.

Ainsi, telle qu'elle est traitée ici, la question de l'*Ikhilāf* s'inscrit dans une problématique au centre de laquelle se trouvent les dynamiques unités/diversité, entente/discorde, conflit/compromis, etc. Ses principaux objectifs sont la reconnaissance de la diversité et du pluralisme dans/par l'islam ; l'acceptation de la différence, l'ouverture à l'Autre afin de cultiver l'esprit de tolérance et de compromis. Manquer de tels objectifs, c'est laisser le champ libre à l'ostracisme, à l'intolérance et au repli sur soi, en un mot, à toutes les formes de fondamentalisme. À différents égards, la réflexion sur l'*Ikhilāf* me semble être pertinente pour comprendre à la fois l'unité et la diversité au sein de la religion musulmane en tant que fait religieux.

Je vais tenter d'examiner cette unité dans la diversité en partant de la notion de « pluralisme », dont on sait maintenant, à la suite entre autres des travaux d'Henri Laoust, qu'elle est l'une des dimensions fondamentales de l'islam. Les manifestations des pluralismes dans l'islam sont diverses et variées et nous ne pouvons en faire l'état des lieux, tant une telle entreprise serait périlleuse<sup>5</sup>. Je me contenterai, par conséquent, de l'examen de quelques traits significatifs liés à la question de l'*Ikhilāf*. En ouverture à ce propos, il me semble opportun de repartir de la notion d'« orthodoxie » pour voir comment en islam il n'y a pas vraiment d'orthodoxie, au sens originel de ce terme, dans la mesure où il n'y a pas de sacerdoce<sup>6</sup>. Par

2. De manière générale, on distingue trois genres d'écrits en l'espèce : 1. les écrits portant le titre de *Kutub al-maqālāt*, (Livre [exposant] les [différentes] doctrines) ; 2. les *Kutub al-Fiqāh* (Les livres des groupes [d'oppositions politico-religieuses]) ; 3. les ouvrages intitulés *Kutub al-Milāl wa l-nihal* (Les livres des religions et des sectes). Pour plus de détails, voir Cl. Gilliot, « Islam, "sectes" et groupes d'opposition politico-religieuse (Vr-xv siècles) », *Rives méditerranéennes* [En ligne] 10, 2002, p. 3-4, mis en ligne le 21 juillet 2005, consulté le 27 septembre 2010. URL : <http://rives.revues.org/index4.html>.

3. D. Gimaret, « Introduction » à *Shahrasbān, Livre des religions et des sectes* 1, Leiden, Peeters/UNESCO, 1986, p. 32.

4. Cité in E. Geoffroy, « L'universalisme de l'islam. Unité et multiplicité », *Question de revue trimestrielle*, 126 (décembre), 2001 (N° sp. « Pour un Islam de paix »), p. 58.

5. Pour une vue d'ensemble, voir H. Laoust, *Les schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1983 (1<sup>re</sup> éd. 1965).

6. M. Arkoun, *ABC de l'islam*, Paris, Éditions Grancher, 2007, p. 140.

la suite, je tenterai de montrer l'importance qu'avait prise, pendant les premiers temps de l'islam, la prolifération de « sectes » (*fi'raq*) et de « sous-sectes »<sup>7</sup>. Parce que, justement, il y a absence d'orthodoxie, la plupart des « sectes » sont considérées toutes « pareillement orthodoxes » (Schacht). Ces développements aideront à mieux saisir par la suite l'importance de la place de l'*Ikhilaf* dans la religion et la pensée islamiques. Je parlerai de l'*Ikhilaf* en général, en tant que principe intégrateur de l'islam, en le situant par rapport à l'*Ujma*<sup>8</sup>, mais aussi dans son acception technique en tant que formes de divergence spécifique aux domaines de la jurisprudence et du *fiqh*. Je terminerai par quelques considérations sur l'importance de l'*Ikhilaf* aujourd'hui et sur la manière dont on peut se servir de cette notion pour aborder les questions de différence – divergence, diversité – à l'intérieur de la religion musulmane mais aussi dans les rapports de celle-ci avec d'autres religions et d'autres cultures.

Pour ce faire, je proposerai de mobiliser les contributions de deux auteurs contemporains qui, chacun à sa manière, ont ouvert une brèche dans la forteresse du *fiqh* et dans la présupposée unité doctrinale de l'islam. Le premier est le Pakistanais Kemal A. Faruki qui, dans un important ouvrage publié pour la première fois à Karachi en 1962 et intitulé *Islamic Jurisprudence*, affirme la nécessité d'accorder un rôle central à l'*Ikhilaf* dans la méthodologie juridique moderne<sup>9</sup>. Le second est le philosophe marocain Ali Oumili qui, dans un essai fort suggestif intitulé *De la légitimité de la divergence*, développe une réflexion sur le rôle central que peut jouer l'*Ikhilaf* pour l'instauration du pluralisme et de la démocratie dans les sociétés arabo-islamiques<sup>10</sup>.

7. Pour ce qui est de l'usage du mot « secte », la prudence doit être de rigueur dans la mesure où, en contextes islamiques, il s'agit plus précisément de « mouvements politiques religieux » et non de « groupes religieux ». Le terme arabe, plus neutre, qui fut consacré par l'hébraïstographie musulmane est celui de *fi'raq* (sing. *fi'raqa*). Dès lors, parler d'hérésie et d'orthodoxie est tout à fait inapproprié pour la simple raison qu'aucune des *fi'raq* n'a fait l'objet d'une condamnation par un prévenu magistériel officiel.

8. J'ai par ailleurs développé une réflexion qui oppose en contexte occidental « l'argument du compromis » à « l'argument du consensus », considérant que le premier peut avoir une visée plus englobante que le second ; voir « L'introduction » dans M. Naehi et M. de Nanteuil (éds), *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruyant, 2006. En théorie légale musulmane, il faut également distinguer l'*Ujma* (consensus) du compromis dans la mesure où « un statut légal qui fait l'objet d'un *Ujma* n'est pas tel parce qu'il est le fruit d'un débat, d'une négociation ou d'un compromis entre différentes parties », E. Chaumont, « La notion de "compromis" en théorie légale musulmane », in M. Naehi (dir.), *L'actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, A. Colin, 2011, p. 219.

9. K. A. Faruki, *Islamic Jurisprudence*, Karachi, Pakistan Publishing House, 1962, 337 p. ; voir aussi du même : *Ujma and the Case of Jihād*, Karachi, 1954, 44 p.

10. A. Oumili, *Fi' Chaw'iyet al-Ikhilaf*, Beyrouth, Dar al-Talif a, 1993, publié pour la première fois au Maroc en 1991.

### L'islam, religion sans orthodoxie ?

Contrairement à une opinion fort répandue, l'islam n'est pas un bloc monolithique dont on peut facilement identifier le substrat. La diversité et la richesse intérieures de l'islam est un fait attesté et peut aisément être reconnu par quiconque refusant son idéologisation. C'est probablement pour cette raison que l'islam apparaît comme une espèce de « mystère » auquel tout croyant peut se référer sans se sentir dans l'obligation de justifier ou d'expliquer son adhésion à ce système de croyances. Il y a ainsi, comme le note Ali Merad, une sorte de halo d'ambiguïtés qui entoure le concept « islam »<sup>11</sup>. Ces ambiguïtés peuvent s'expliquer, entre autres, par l'extrême diversité des sectes (*fi'raq*), des pratiques et des contextes dans lesquels la référence à l'islam peut être mobilisée. La conclusion à laquelle parvient H. Laoust pour définir l'islam me semble très instructive. Pour lui, en effet :

« La meilleure façon de chercher à le définir est non point de partir d'une école déterminée – majoritaire ou non – dont on ferait en quelque sorte l'expression d'une orthodoxie qu'aucun pouvoir interprétatif n'a, en le cours même du temps et en dépit des lacunes de notre documentation, cette profonde diversité intérieure »<sup>12</sup>.

Il importe dès lors de préciser que la diversité dont on veut parler ici n'est pas seulement interne à l'islam, c'est-à-dire renvoyant aux sectes (*fi'raq*), aux écoles et aux courants spirituels qui sont apparus au cours de l'histoire. C'est une diversité large englobant également des différences culturelles, ethniques et religieuses. La révélation reconnaît d'ailleurs explicitement ces différences et en fait un « signe » de Dieu.

« Hommes ! Nous vous avons créés (à partir) d'un mâle et d'une femelle et Nous vous avons constitués en confédérations et en tribus, pour que vous vous connaissiez (mutuellement) » (Coran : 49, 31).

Un autre verset dit :

« La création des cieux et de la terre, la diversité de vos langues et de vos couleurs sont autant de signes divins pour ceux qui savent » (Coran : 30, 22).

On peut à cet égard affirmer que la diversité culturelle a un fondement scripturaire en islam, j'y reviendrai plus loin.

11. A. Merad, « L'islam à l'horizon 2000 (XV<sup>e</sup> siècle de l'hégire) », *Revue Tiers Monde*, t. XXXIII, n° 92 (octobre-décembre), 1982, p. 760.

12. H. Laoust, *op. cit.*, p. VI.

La diversité interne pose quant à elle la question de la légitimité des « sectes » (*fi'raq*) et des écoles et des rapports qu'elles entretiennent entre elles et avec le credo musulman. On est par conséquent en droit de se demander ce qu'il en est de l'idée d'orthodoxie en islam. Y a-t-il des sectes ou des écoles qui seraient « plus orthodoxes » que d'autres<sup>13</sup> ?

On sait que, de manière générale, le terme « orthodoxie » renvoie à des opinions ou des croyances considérées comme « vraies » par rapport à d'autres jugées « fausses ». Cela implique des opérations d'épuration et d'exclusion qui visent à faire d'une « secte » le seul représentant officiel d'une religion. L'orthodoxie n'admet donc pas la différence et aboutit généralement à l'intégrisme. En dehors de l'orthodoxie point de salut, dirait-on. Les doctrines contraires à l'orthodoxie sont considérées dans l'hérésie et condamnées parce qu'elles corrompent les « vrais » dogmes de la religion. Ainsi définie, l'orthodoxie n'existerait par en islam<sup>14</sup>. C'est que, comme on l'a dit plus haut, en islam, il n'existe pas de sacerdoce et, par conséquent, aucune autorité ne dispose exclusivement du monopole légitime de l'interprétation des textes sacrés ou de juger du caractère « hérétique » d'une doctrine<sup>15</sup>. À cet égard, Ignaz Goldziher n'a pas manqué de souligner la spécificité de l'islam par rapport au christianisme plus précisément. Il affirme :

« Le dogme de l'islam ne peut être mis en parallèle avec le même élément constitutif de la religion dans n'importe quelle Église chrétienne. Ce ne sont pas des conciles et des synodes qui, après une vive controverse préalable, établissent les formules qui doivent valoir désormais comme le symbole de la vraie foi. Il n'y a pas de fonction ecclésiastique qui représente le critérium de l'orthodoxie ; il n'y a pas d'exégèse exclusivement autorisée des textes sacrés, sur laquelle se fonde la substance et la méthode doctrinales de l'Église. Le consensus, la plus haute autorité dans toutes les questions de la théorie et de la pratique religieuses, est un ressort extensible, à peine précisable et dont la notion est diversément définie. Notamment dans les questions dogmatiques, il est difficile de se mettre d'accord sur ce qui doit passer sans conteste pour consensus. Ce qu'un parti regarde comme tel, un autre parti lui dénie cette qualité »<sup>16</sup>.

L'absence d'orthodoxie instituée a favorisé, pendant la période de formation de la pensée islamique (*Formative Period*)<sup>17</sup>, le développement des divergences d'opinions en abondance et la constitution de doctrines

théologiques et juridiques plurielles, sans exclusion ou excommunication. Cette période de formation fut généralement caractérisée par un esprit de tolérance. Comme l'affirme Goldziher, « ce n'est qu'à la suite de la culture scolastique de la dogmatique qu'apparaît des deux côtés, orthodoxe et rationaliste, le pernicieux esprit d'intolérance »<sup>18</sup>. Plus tard, au x<sup>e</sup> siècle (v<sup>e</sup> siècle de l'hégire), le célèbre Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) a éprouvé le besoin de revenir sur cet esprit de tolérance pour en rappeler les fondements et s'élever contre l'attitude des *fajaha* et des *mutakallimun*, répandue en son temps, qui consistait à jeter l'anathème sur toute opinion divergente et à taxer de *Kâfir* (mécréant) et de *zindiq* (hérétique) tout ceux qui s'écartaient de leurs doctrines. Dans un ouvrage célèbre, dont le titre est évocateur : *Faysal al-hafrîqa bayna al-islam wa-l-Zandâqa* (*Critérium de la distinction entre l'islam et l'hérésie*)<sup>19</sup>, al-Ghazali réaffirme la nécessaire acceptation de la divergence et montre que celle-ci n'offre aucun fondement à l'excommunication : « tu dois imposer la retenue à ta langue à l'égard des gens qui se tournent vers la *qibla* »<sup>20</sup>.

Si l'on suit l'argument de Goldziher, une « orthodoxie sunnite » serait née au milieu du x<sup>e</sup> siècle sous les seljoukides<sup>21</sup>. Toutefois, comme l'observe G. Makdisi, « puisqu'il n'y avait pas de critérium à l'intérieur du sunnisme, il fallait donc le chercher ailleurs. Goldziher trouvera ce critérium dans l'État seljoukide, dans la personne de vizir Nizâm al-Mulk qui fonda la madrasa Nizamiyya à Bagdad pour y faire enseigner le *Kalam* ach'arite... »<sup>22</sup>

L'ach'arisme serait donc, aux yeux de Goldziher, devenu « l'orthodoxie officielle » de l'islam sunnite. Certes, on peut admettre que l'ach'arisme était devenu « le fer de lance de la contre-offensive sunnite »<sup>23</sup>, mais cela ne permet pas de l'ériger au rang « d'orthodoxie officielle », comme le prétend Goldziher. À vrai dire, l'argument de celui-ci semble tronqué et son analyse n'est pas tout à fait fondée historiquement, comme l'a montré fort bien G. Makdisi<sup>24</sup>. En effet, s'interrogeant sur la provenance de la notion « d'orthodoxie officielle » chez Goldziher, Makdisi en arrive à la conclusion qu'elle lui fut inspirée par la situation conjoncturelle de l'Église à son époque qui, à partir de Léon XIII [pontificat, 1878-1903], a fait du thomisme sa théologie quasi-officielle. L'explication de Makdisi n'est

13. Voir A. Knysh, « "Orthodoxy" and "Heresy" in Medieval Islam: An Essay in Reassessment », *The Muslim World*, LXXXIII (1), 1993, p. 48-67.

14. G. Makdisi, « L'Islam hanbalisant », *Revue des études islamiques*, Hors série, 10, 1983, p. 56.

15. Voir Alexander Knysh, *op. cit.*

16. I. Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'islam*, Paris, L'éclat & Gauthier, 2005 (1<sup>re</sup> éd. 1920), p. 152.

17. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973.

18. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 154.

19. Traduit en français par Mustapha Hoggâ sous le titre : *Le critère décisif de distinction entre l'islam et le manichéisme*, Bibliothèque universitaire de Bordeaux, 1983. En langue anglaise, voir S. A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: al-Ghazali's Faysal al-hafrîqa bayna al-islam wa al-Zandâqa*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

20. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 155.

21. M. Hoggâ, *Orthodoxie, subversion et réforme en islam. Ghazali et les Seljoukides*, Paris, Vrin, 1993, p. 41-45.

22. G. Makdisi, *op. cit.*, p. 58.

23. M. Hoggâ, *op. cit.*, p. 42.

24. G. Makdisi, *op. cit.*, p. 58-61.

peut être pas satisfaisante, mais elle a le mérite d'ouvrir la voie à d'autres recherches historiques pour mieux assoir l'analyse dans ce domaine. Du reste, sa conclusion est sans ambiguïté :

« Et bien qu'il n'y eût pas en islam d'autorité spirituelle équivalente à celle du pape, l'autorité qu'on croyait dévolue au Vizir Nizâm al-Mulk était estimée suffisante pour qu'on lui fit crédit de la transformation de l'acharisme en « orthodoxie officielle » au v<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle. En fait, rien de tout cela n'est fondé sur la réalité historique. Ni le Vizir Nizâm al-Mulk, ni ses maîtres seljoukides, n'avaient cette autorité qui résidait en la personne du seul calife. Et encore le calife ne pouvait-il pas, à l'instar du pape et des conciles, instituer une « orthodoxie officielle » qui eût été en contradiction avec le consensus de la communauté (*al-jma'*) »<sup>25</sup>.

Il convient de dire, qu'à défaut de pouvoir trancher cette question, il y aurait lieu d'approfondir le sujet en l'inscrivant dans une perspective historique et anthropologique. Mais, cela étant, il serait difficile de faire valoir l'idée selon laquelle à l'origine il y eut une orthodoxie en islam. D'un point de vue général, on pourrait se fier à cette remarque de Claude Gilliot :

« Historiquement, l'orthodoxie s'est formée sur une longue période et sur la base d'un consensus établi par des savants es sciences religieuses en vue dans les communautés sunnites et chiites. Mais elle demeure dans un processus de modification et de réajustement en réponse à des "schismatiques". L'un des moyens d'établir un credo "orthodoxe" fut de recourir à l'aide de l'État. Des théologiens musulmans réputés ayant réussi à gagner un ou plusieurs souverains à leur cause, essayèrent souvent de faire supprimer leurs rivaux. L'inverse put se produire aussi, à savoir que des souverains s'appuyaient sur un groupe de théologiens pour faire reculer l'influence d'autres »<sup>26</sup>.

Le problème est donc foncièrement politique ; il réside dans la manière dont on est amené à penser le rapport entre « groupes politico-religieux » et pouvoir politique ou État pour déterminer le « groupe » (*fiqah*) qui occupe une position hégémonique et réussit *de facto* à imposer sa doctrine. C'est ainsi que, en fonction des périodes historiques, certaines écoles juridiques ou théologiques se sont servies de leur connivence avec le pouvoir politique pour se proclamer « orthodoxie ». C'est là qu'apparaît, essentiellement, le rôle central des *ulama*, *fiqaha* et *mutakallimun* en tant que corps constitué et instance de production normative dans la mesure où ils contrôlent l'interprétation et l'application de la Loi religieuse et, à ce titre, peuvent s'ériger en défenseurs des dogmes de l'orthodoxie.

Toutefois une interrogation demeure : si l'idée d'« orthodoxie » est impropre en islam, comment pourrait-on déterminer les positions des

diverses « sectes » (*fiqah*) et des différentes écoles théologiques et juridiques par rapport au credo de la religion ? Pour répondre à cette question, les auteurs musulmans font intervenir la notion d'*Umma*, communauté musulmane. C'est qu'en islam l'ostracisme est communautaire : l'individu ou le groupe jugé *Kâfir* (infidèle) sera exclu de la communauté. Reste à savoir quelles sont les conditions requises qui doivent être réunies pour qualifier un membre de la communauté d'infidèle. C'est ce que nous allons voir maintenant en dégageant ce que l'on pourrait appeler « l'orthodoxie » à l'intérieur de la communauté.

#### Communauté de « juste milieu » et *modus vivendi* doctrinal

Commençons par cette définition que donne Henri Laoust de l'islam :

« L'islam en effet, avant même que d'être une civilisation, une culture ou un ensemble d'institutions, fut et reste essentiellement une religion, c'est-à-dire un acte de foi dans la vérité, la pérennité et l'efficacité d'un credo. Il consiste avant tout, pour ceux qui le professent, dans l'acceptation du Coran et la reconnaissance de la mission de son Prophète, ainsi que le proclame l'énonciation même de sa profession de foi qui fait entrer dans la communauté des croyants : il n'y a d'autre Dieu que Dieu et Mohammed est l'envoyé de Dieu »<sup>27</sup>.

La *Shahada* (profession de foi) est donc la condition *sine qua non* pour être musulman et entrer dans la communauté des croyants. Cette adhésion de foi fondamentale est avant tout l'attestation de l'*Unité* (*tawhid*) de Dieu. *Al-Tawhid* est la matrice de base du credo musulman, commun à toutes les « sectes » (*fiqah*) et les familles spirituelles.

Cependant, au-delà de cette matrice commune, très tôt des divergences sont en effet apparues au sujet, entre autres, du rôle de la « communauté » dans l'organisation politique et dans l'élaboration d'une doctrine propre à chaque « secte » (*fiqah*). Le sunnisme s'est progressivement affirmé comme la doctrine qui accorde une place primordiale à l'unité de la communauté des croyants. Il se caractérise aussi par son refus à la fois de la communauté des extrêmes et de certaines innovations blâmables (*bida'*). C'est pour cette raison que les auteurs sunnites se désignent eux-mêmes comme étant les *Gens de la Sunna* et de la communauté (*ahl al-sunna wa-l-jama'a*)<sup>28</sup>.

Ainsi, dans la doctrine d'Ibn Taymiyya (1263-1328), théologien connu pour son zèle religieux, les *Gens de la Sunna* et de la communauté

<sup>27</sup> H. Laoust, *op. cit.*, p. V.

<sup>28</sup> Sur cette appellation, voir L. Gardet, « *ahl al-Sunna wa-l-Jama'a* », *Encyclopédie de l'islam*, p. 421-423.

« désignent un groupement idéal de croyants qui occupent toujours, dans l'islam, une position de juste milieu (*Wasat*) entre les thèses contraires qui s'affrontent... »<sup>29</sup>. Le sunnisme serait, en quelque sorte, un *compromis* entre des positions opposées sur de nombreuses questions disputées, tel le problème des attributs divins, le problème de la foi, etc. Cette vision qui fait du sunnisme en particulier et de l'islam en général une religion du « juste milieu » (*dîn wasat*) est de nos jours très répandue et a assurément un réel succès aussi bien auprès des *fiqhida* que des croyants. Elle trouve une justification scripturaire dans un verset célèbre ou Dieu déclare aux musulmans :

« Nous avons fait de vous une communauté médiane » (Coran : 2, 143) (*wa kadhhalika ja' alhakaum umatan wasatan*).

Les commentateurs du Coran, depuis al-Tibhari et al-Razi jusqu'à Muḥammad 'Abdih (1849-1905), se sont emparés de ce verset pour le commenter et en fournir d'amples interprétations<sup>30</sup>. L'islam « religion médiane » : un glissement sémantique, un déplacement est survenu de la définition des « gens de la sunna et de la communauté » vers la définition de la religion musulmane en général par rapport aux autres religions du Livre.

Ainsi, la religion musulmane elle-même occuperait une position de juste milieu entre le judaïsme et le christianisme. Fakhr al-Din al-Razi (1148-1209) en fait la description suivante dans son *Grand commentaire (al-Taḥṣir al-Kabir)* :

« Ce qui est médian, est une réalité qui se trouve éloignée des deux extrêmes. Il ne fait aucun doute que les deux extrêmes de l'excès et du défaut sont mauvais. Ce qui se situe « au milieu », en éthique, se trouve ainsi éloigné des deux extrêmes, et c'est donc ce qui est équilibré et vertueux... Le point le plus équilibré d'une superficie est son centre, parce qu'il est à égale distance de tous ses côtés, et donc en position de parfait équilibre... Il est donc juste de dire que les musulmans sont une communauté médiane, parce qu'ils se trouvent être, quant à la religion, en la position d'un juste milieu, entre ceux qui exagèrent par excès ou par défaut, en allant au-delà ou en restant en-deçà de ce qu'il faut faire... »<sup>31</sup>

Cette idée de la position médiane des *ahl al-sunna* est présente chez de nombreux auteurs, *fiqhida* et *mutakallimun*. Elle occupe une place importante dans les écrits d'Ibn Taymiyya. Ainsi, par exemple, dans *La Wasitiyya*, on peut lire le passage suivant :

29. H. Laoust, *op. cit.*, p. 458.

30. Pour une rapide enquête à ce sujet, voir M. Bormans, « Un principe d'éthique aristotélicien *In medio stit virtus*, à travers les traditions musulmanes et chrétiennes » in Th. Zarcoue (éd), *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Istanboul-Paris, Éditions ISIS, 1988, p. 87-91.

31. Al-Razi, cité dans M. Bormans, *op. cit.*, p. 88.

« Les *ahl al-sunna wa-l-jamā'a* occupent une place de juste milieu (*wasat*) entre les différentes sectes (*fiqah*) de la communauté (*Umma*) musulmane, comme cette communauté occupe elle-même une place de juste milieu entre les autres communautés »<sup>32</sup>.

Mais au dépit de cette position médiane tant convoitée et qui, du reste, laisse entendre qu'il s'agit de la communauté « la meilleure » (*khayr al-khayr umman*), et bien que les sunnites soient majoritaires dans le monde musulman et revendiquent le statut d'orthodoxie au sein de l'islam, force est de constater que la doctrine sunnite est demeurée une doctrine parmi tant d'autres. Comme l'observe H. Laoust :

« Mais, le sunnisme, si grand ait été parfois sans souci de réalisme et de compromis n'a jamais réussi, tout en restant majoritaire, à réaliser la vaste unité communautaire vers laquelle il tendait et lui-même apparaît profondément diversifié que ses grands docteurs s'efforcent de nous le présenter »<sup>33</sup>.

C'est donc au cœur même de la constitution originelle de l'islam que se loge la diversité. Le pluralisme est trop profondément enraciné pour qu'une définition universelle puisse être admise. Comment dès lors situer les sectes (*fiqah*) musulmanes les unes par rapport aux autres ? À cet égard, la lecture que propose G. Makdissi d'une œuvre d'Ibn Taymiyya se révèle être ici de quelque intérêt. Il s'efforce en effet de dégager l'idée qu'Ibn Taymiyya se faisait de la communauté musulmane (*umma*) et de ce qui pourrait être appelé « orthodoxie » à l'intérieur de cette communauté.

« Sans entrer dans le détail, nous pouvons nous présenter la notion taymiyyenne de la communauté musulmane comme décrivant une série de cercles concentriques dont le centre commun serait marqué par le Coran et la tradition. Autour de ce point central se répartiraient les diverses écoles de pensée théologique, chacune d'elles occupant un cercle à son degré d'« orthodoxie », le critérium de l'orthodoxie n'étant autre que les sources scripturaires appuyées par le consensus de la communauté musulmane »<sup>34</sup>.

Voici comment, schématiquement, on pourrait situer les positions des différentes écoles théologiques dans ces cercles concentriques.

— Cercle 1 : *Salaf* : doctrine des Anciens, traditionalistes fidèles à la lettre du Coran et de la Sunna.

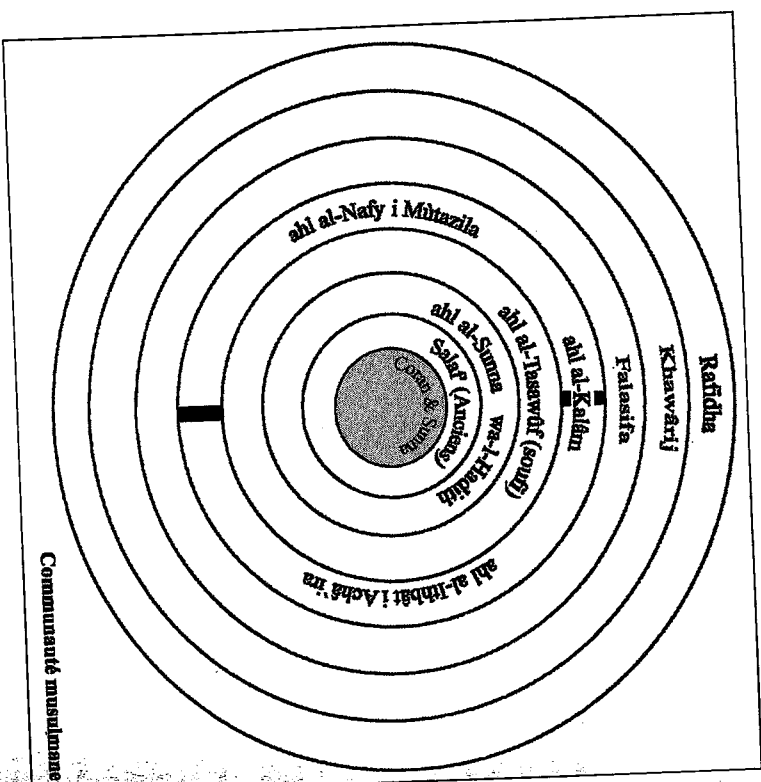
— Cercle 2 : *ahl al-sunna wa-l-hadith*, « partisan de la sunna », les partisans du Coran et de la Tradition du Prophète.

32. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. Texte, traduction et commentaire de la Wasitiyya*, Paris, Geuthner, 1986, p. 60.

33. H. Laoust, *Les Schismes dans l'islam*, *op. cit.*, p. 458-459.

34. G. Makdissi, *op. cit.*, p. 63.





- Cercle 3 : *Soufî* : soufisme, mystiques de l'islam dont les croyances sont marquées par l'ascétisme et les pratiques de renoncement.
  - Cercle 4 : *ahl al-kalam (mutakallimun)* : partisans de la théologie spéculative ; se divisent en deux catégories : 1. *ahl al-ithbât*, ceux qui admettent les attributs divins (*ithbât al-sifât*) et sont représentés notamment par les *achâ'rites* ; 2. *ahl al-nafy*, ceux qui nient les attributs de Dieu (*nafy al-sifât*) et sont représentés par les *mu'izilla*.
  - Cercle 5 : *Falasiya*, philosophes.
  - Cercle 6 : *Khawârij*.
  - Cercle 7 : *Rafidha* : « secte » chuite jugée « extrémiste ».
  - Cercle 8 : *Jahmiyya* ou *jahmites* : « secte » fondée par *Jahm ibn Sa'yan* dont la doctrine fut vivement critiquée par les *hanbalites*. C'est probablement pour cette raison qu'*Ibn Taymiyya*, en fidèle *hanbalite*, la place hors de la communauté.
- Ce schéma permet de déterminer les positions des diverses « sectes » (*fi'raq*) et écoles théologiques par rapport au point nodal qui fonde la communauté musulmane, à savoir le Coran et la Sunna. Ces cercles renvoient chacun à une école entière sans tenir compte des divergences à l'intérieur

de chacune d'elles. Or ces divergences sont bien réelles et parfois assez profondes ; « car les écoles ne sont pas monolithiques et il est possible qu'un théologien, partisan de l'école acharite, soit, sur un certain point doctrinal, plus proche du centre qu'un autre théologien qui se réclame des *ahl al-sunna wa-l-hadith* »<sup>35</sup>.

Il apparaît ainsi clairement que l'absence en islam de véritable orthodoxie laisse le champ ouvert aux controverses, aux divergences et, par conséquent, au développement de l'*ikhtilaf* et à la prolifération des « sectes » (*fi'raq*).

Après avoir relevé l'ambiguïté de la notion d'« orthodoxie » en islam et montré comment le phénomène de l'*ikhtilaf* occupe une place de premier plan au sein de la religion et la pensée islamiques, il convient à présent de se pencher sur l'examen de l'*ikhtilaf* proprement dit et des problèmes particuliers que pose sa connaissance. Il s'avère d'emblée nécessaire de le situer par rapport à une autre notion de la plus haute importance en islam, celle d'*ijma'*.

#### Unité versus diversité, *Ijma'* versus *Ikhtilaf*

Nous avons pu voir que dès l'aube de l'islam, la nouvelle société musulmane fut gagnée par toutes sortes de divergences et de dissensions. L'*ikhtilaf* s'est trouvé rapidement au centre des débats et des controverses qui marquèrent à jamais la formation de la pensée islamique classique dès ses origines, et plus particulièrement pendant les deux premiers siècles de son développement. Depuis cette époque et jusqu'à présent, le monde musulman se meut entre deux tensions contradictoires : l'une œuvrant pour la réalisation d'un idéal d'unité au sein de la communauté ; l'autre renvoyant à une réalité faite de différences, de divergences et de divisions. De fait, pour préserver son unité et demeurer une communauté apparemment unifiée, l'islam a dû légitimer certaines divergences et intégrer en son sein bon nombre de dissensions.

Ces deux tendances apparemment incompatibles se sont incarnées dans deux principes intégrateurs de l'islam : l'*ijma'* et l'*ikhtilaf*. Par rapport à ce dernier, une précision s'impose : on a eu souvent tendance à réduire l'*ikhtilaf* au domaine juridique, à des divergences entre écoles et doctrines, mais en réalité, son domaine était beaucoup plus vaste. À son apparition et dans ses premières manifestations, l'*ikhtilaf* était surtout l'expression de différences socioculturelles, de rivalités politico-religieuses ; autant que l'expression de particularismes locaux, de disparités régionales, de différences géographiques. Le domaine juridique est donc un parmi d'autres

35. G. Makdisi, *op. cit.*, p. 63.

où l'on admet comme légitime les divergences d'opinion ; c'est ce qui par ailleurs a rendu possible l'*Ikhtilaf*, ou effort d'interprétation.

Mais, sur le plan doctrinal, on a pu résorber rapidement l'extrême variété d'expression de l'*Ikhtilaf*. C'est à la fin du r<sup>e</sup> siècle et au début du r<sup>e</sup> siècle que s'est opéré un tournant décisif. A. Charfi résume bien les traits de ce tournant :

« C'est au r<sup>e</sup>/ix<sup>e</sup> siècle justement que commença le vaste mouvement d'élaboration des grands traités d'histoire, de théologie, de jurisprudence et d'exégèse ; que furent réunis dans les recueils les *hadith* « authentiques » admis par les milieux des traditionalistes, et que naquirent les genres *Shra* (biographie du prophète) et *Tabaqat* (classes des savants). Le mouvement intellectuel et culturel des deux premiers siècles qui vit l'éclatement des ébauches plurielles, sous formes d'épîtres et de courts traités souvent polémiques, fut en quelques sorte revu et corrigé pour être en conformité avec la nouvelle option fédérative et figée de l'orthodoxie religieuse. Les quelques voix discordantes furent étouffées par l'unanimité ambiant de rigueur »<sup>36</sup>.

Ces différentes opérations ont eu comme conséquence immédiate le rétrécissement du champ de l'*Ikhtilaf* : des domaines socioculturel, religieux et politique où il a émergé et s'est répandu, il se voyait désormais réduit à une simple expression technique, formelle, renvoyant à des divergences d'opinions entre les autorités compétentes en matière de jurisprudence. Dans ce domaine, un pas décisif a été franchi par l'œuvre majeure d'al-Shâfi'i (m. 820), *al-Risâla*, dont l'effort d'édification d'un système normatif est venu couronner une longue évolution amorcée avec les premières tentatives visant à conférer au *hadith* le statut normatif de seconde source de droit après le Coran<sup>37</sup>. En effet, al-Shâfi'i établit désormais une distinction forte entre deux sortes d'*Ikhtilaf*, l'un légitime et l'autre illégitime, l'un permis et l'autre interdit. La ligne de démarcation entre les deux trouverait sa justification dans le Coran : lorsqu'un commandement divin est clairement affirmé, l'*Ikhtilaf* n'est pas admis, en revanche lorsqu'il est ambigu, l'*Ikhtilaf* devient légitime<sup>38</sup>. En un sens, aux yeux de al-Shâfi'i, seuls les désaccords de nature « juridique » sont légitimes, ce qui justifie l'existence d'une diversité de *madhâhib*, ou école de droit (*fiqh*). Mais ce faisant, al-Shâfi'i inscrit définitivement l'*Ikhtilaf* dans un espace clos, dans le domaine strictement délimité de la jurisprudence.

Pour conférer à l'idée d'unité qui sous-tend sa doctrine un fondement scripturaire, al-Shâfi'i attribua à la Sunna un rôle sans précédent ; il « éleva la tradition du Prophète au rang de la révélation par une interprétation sollicitée de quelques versets coraniques »<sup>39</sup>. À ce propos, J. Schacht affirme :

« Le flot croissant de traditions du Prophète menaçait, en particulier, la continuité et l'uniformité de la doctrine dans les anciennes écoles et accrut leur aversion pour tout désaccord ; c'est seulement à l'époque d'al-Shâfi'i et de son innovation systématique que l'on vit surgir les dissensions sur les questions de principe. Mais les différentes écoles parvinrent à un compromis, et le consensus (*idjma'*), qui fut fonction de principes intégrateurs de l'islam, réussit à rendre inoffensives les différences d'opinion qu'il n'était pas arrivé à éliminer »<sup>40</sup>.

C'est là qu'apparaît, essentielle entre toutes, la fonction de l'*Idjma'* : rendre inoffensive les divergences au nom de l'unité doctrinale du *fiqh* et l'unité de la communauté. Effectivement, l'*Idjma'* a fonctionné comme une efficace machine à broyer les différences. Il devient désormais un instrument redoutable entre les mains de ceux qui « lient et qui délient », c'est-à-dire les *fuqaha*, les docteurs de la Loi en tant que détenteurs légitimes du pouvoir de production normative. Le sunnisme dans son ensemble lui est associé et, de ce fait, définit comme une doctrine d'*Idjma'*<sup>41</sup>. Il est vrai, comme le soutient I. Goldzihner, que ce grand principe « s'est affirmé, au moins dans le passé, comme le facteur primordial de la capacité d'adaptation de l'islam » et qu'il a constitué « un élément de conciliation parmi les dissidences provoquées par le développement particulier des écoles »<sup>42</sup>. Cependant, si à ses débuts, il s'est érigé en principe absorbant les différences pour préserver l'unité de l'ensemble de la communauté des musulmans, servant en quelque sorte de garant au respect de son intégrité ; très vite, il est devenu l'apanage de quelques privilégiés, *fuqaha* et *mutakallimun*. À cet égard A. Charfi souligne :

« Mais pour la majorité des *usulyyyun*, l'*Idjma'* à prendre en compte n'est que celui des docteurs de la loi, à l'exclusion de la masse des croyants. On ne s'étonnera point alors que l'*Idjma'* consacre en fait la reproduction d'un schéma de pensée élitiste passiviste et traditionnel et qu'il acquit très

39. A. Charfi, *op. cit.*, p. 16.

40. J. Schacht, « *Ikhtilaf* », *Encyclopédie de l'islam*, III, p. 1088.

41. Il n'est pas dans mon attention de consacrer de longs développements à l'*Idjma'*, celui-ci est évoqué ici en tant qu'il fait pendant à l'*Ikhtilaf*, d'autant que la littérature à son sujet est prolifique. Voir entre autres : C. Mansour, *L'autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'*idjma'* (consensus) et la problématique de l'autorité*, Paris, Vrin, 1975 ; en langue arabe voir : Abu Bakr al-Jasâs, *al-Jima'*, Beyrouth, Dar al-Mantakhab al-'Arabi, 1993.

42. I. Goldzihner, *op. cit.*, p. 44 et 46.

36. A. Charfi, « *Ikhtilaf et Idjma'*. Au-delà des malentendus », dans S. Perchou (dir.), *L'islam pluriel au Maghreb*, Paris, éditions du CNRS, 1996, p. 18 ; repris dans A. Charfi, *La pensée islamique. Rupture et fidélité*, Tunis, Sind Edition, 2008.

37. Ph. Rancillac, « Des origines du droit musulman à *La Risâla* d'al-Shâfi'i », *MIDEO*, 13, 1977, p. 147-169.

38. John Kelsey, « Divine Command Ethics in Early Islam. Al-Shafi'i and the Problem of Guidance », *The Journal of Religious Ethics*, 22 (1), 1994, p. 120.

tôt un caractère rétrospectif appuyé qui l'empêche d'être un facteur de changement »<sup>43</sup>.

Par un tour de force et une habileté remarquable, dont seuls les *fuqaha* ont le secret, l'*'Idjma'* fut transformé d'un simple « accord unanime » en un consensus communautaire marqué du sceau de l'*infaillibilité* (*isima*)<sup>44</sup>. Comme si les *fuqaha* n'avaient pas de garanties suffisantes pour préserver l'unité de la communauté. En plus, ils proclamèrent alors la doctrine de l'*infaillibilité* du consensus de la communauté musulmane (*imma*). La justification scripturaire de cette doctrine fut trouvée dans un hadith célèbre sur lequel se sont basés les *fuqaha*: « Ma communauté, aurait dit le Prophète, ne tombera jamais d'accord sur une erreur ».

Cette doctrine n'a pas manqué de susciter les critiques des kharitjites et des chittes notamment. Un auteur du début du III<sup>e</sup> siècle, Ibrahim Sayfar an-Nazzâm (m. entre 220 et 230/835-845), a nié la concevabilité même de l'*'Idjma'* et son caractère probant. Il avance l'argument selon lequel « nul ne peut garantir qu'une communauté particulière soit exempte d'erreur »<sup>45</sup>. Mais de telles critiques sont demeurées marginales.

On comprend dès lors comment l'*'Idjma'* a eu comme conséquence la réduction drastique du champ de l'*'Ikhtilâf*. Pis encore, l'*'Idjma'*, en tant que principe intégrateur de l'islam, a réussi à annihiler l'autre principe de l'islam – son contraire, l'*'Ikhtilâf* – alors que les deux principes auraient pu coexister pour préserver à la fois l'unité et la diversité de l'islam, d'autant que les différences et les divergences sont, en réalité, inévitables. L'*'Idjma'* et l'*'Ikhtilâf* ne doivent pas être pensés séparément, mais au contraire comme un couple de forces, certes opposées, mais néanmoins complémentaires.

Pour cette raison, on est aujourd'hui en droit de considérer que l'*'Ikhtilâf* en tant que principe intégrateur des différences et des divergences, doit avoir droit de cité : il a toujours ses raisons d'exister en tant que réalité de nos sociétés contemporaines. Par conséquent, il me semble important de devoir penser la question de l'*'Ikhtilâf* et de revivifier ses fondements à la lumière des exigences nouvelles auxquelles doivent faire face les sociétés musulmanes. Cela est d'autant plus nécessaire que la conception classique de l'*'Idjma'* se révèle, à différents égards, insuffisante pour résoudre les tensions et les divergences suscitées par les nouveaux enjeux et défis inhérents à l'inscription de ces sociétés dans le monde moderne.

43. A. Charfi, *op. cit.*, p. 19.

44. Comme le note H. Chaumont, « Dans le sunnisme, l'autorité décisive qui est en principe reconnue à la communauté en son entiereté a été "confisquée" par les savants qualifiés, les *mufatihid*-s, de la communauté de sorte que l'*'idjma'* *umma al-nu majin* (« l'accord unanime de la communauté des croyants ») est en réalité "l'accord unanime des savants de la communauté" », H. Chaumont, « La notion de "compromis" en théorie légale musulmane », in M. Naehi (dir.), *L'actualité du compromis. La construction, politique de la différence*, Paris, A. Colin, 2011, p. 217.

45. B. Bernard, « L'*'Idjma'* chez 'Abd al-Jabbar et l'objection d'an-Nazzâm », *Studia Islamica*, 30, 1969, p. 37.

### Actualité et légitimité de l'*'Ikhtilâf* pour les sociétés islamiques contemporaines

Nous avons vu précédemment que l'*'Ikhtilâf* est un phénomène omniprésent qui a accompagné la naissance et le développement de la religion musulmane. Il a, à l'évidence, joué un rôle crucial dans la formation de la pensée islamique aussi bien sur le plan *intellectuel* que sur un plan éminemment *pragmatique*. Très brièvement, on peut considérer qu'il a rempli trois fonctions essentielles :

– *une fonction idéologico-politique*, en tant qu'arme de combat pour satisfaire des revendications liées au respect de la différence entre groupes sociaux, courants politico-religieux et doctrines juridiques et théologiques ;

– *une fonction socio-religieuse*, en tant que principe intégrateur visant à maintenir l'unité de l'islam en acceptant une certaine diversité et en assurant aux divergences un respect inscrit dans les limites de l'unité de la Communauté. Il constitue l'un des principaux moyens de cohésion de cette communauté ;

– *une fonction théo-légale*, en tant que donnée fondamentale de la connaissance dont l'objectif est de faire coexister, pour les questions d'exégèse, des interprétations divergentes et, pour les questions juridiques, des jugements légaux (*ahkâm*) différents formulés dans les Écoles (*madhâhib*) au sein d'un « système normatif d'ordre et de défense » (Laoussi), communément appelé « droit musulman » (*fiqh*).

Dans la plupart des cas, l'*'Ikhtilâf* fut l'expression d'une effervescence politique, religieuse et intellectuelle. À différents égards, on peut dire qu'il a fait ses preuves, notamment par ses capacités à contenir les divisions et les divergences et de résorber les conflits et les disputes. À l'évidence, il s'agit d'une notion *dynamique* dont on peut se servir pour appréhender des situations actuelles dans le monde musulman. Dès lors, l'*'Ikhtilâf* ne doit pas être considéré comme une donnée historique, liée à une époque révolue et en conclure rapidement qu'il est désormais devenu caduc ; mais au contraire considéré comme un *principe ré-actualisable*, une catégorie de pensée que l'on peut se réapproprier dans la perspective d'une *reprise critique de la pensée islamique classique*<sup>46</sup>.

Autrement dit, il est possible de réhabiliter la notion d'*'Ikhtilâf* pour en faire un concept opératoire permettant à la fois de rendre compte et d'apporter des réponses aux problèmes que rencontrent actuellement les sociétés arabo-islamiques. Bon nombre de questions liées à la place des minorités, du pluralisme, de la démocratie, du rapport entre *shari'ah* (tradition) et *haditha* (modernité), etc., peuvent être envisagées en termes de *légitimité* (ou non) de l'*'Ikhtilâf*. Celui-ci est très éclairant quant aux choix et enjeux

46. M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Mouton & Larose, 1984, p. 65.

concrets autour de l'application de la *chari'a* et de la place du droit positif<sup>47</sup>, autour de tout ce qui concerne le statut personnel (*al-dinwâl al-chakhriyya*), du statut de la femme, etc. À cet égard, observe John Kelsey :

« Contemporary Muslims discourse, for example, can often be read as a debate precisely about the delineation between legitimate and illegitimate *Ihtilâf*. The widely commented on text known as *The Neglected Duty (al-Farâ'idh al-Ghâibah)* provides a case in point. Is it or is not obligatory for all Muslims to struggle for the establishment of a state ruled solely by Islamic law? Are those Muslims who attempt to administer a "mixed regime" of laws based on Islamic and non-Islamic sources apostates? Should Muslims convinced of the duty to establish a state ruled solely by Islamic law take it upon themselves to punish apostates through assassinations? What are the limits of legitimate disagreement in Muslim political discourse? »<sup>48</sup>

### Deux tentatives contemporaines de réhabilitation de l'*Ihtilâf*

Dans ce qui suit, je me propose de revenir brièvement sur les contributions de deux auteurs contemporains qui, chacun à sa manière, ont tenté de revenir sur la question de l'*Ihtilâf* pour ensuite consacrer quelques développements à la manière dont on peut aujourd'hui se réapproprier l'*Ihtilâf* pour penser le *Wajâq* (« compromis »).

#### *Kamel Faruki et l'extension de la notion d'Ihtilâf*

L'intellectuel pakistanais Kamel Faruki a consacré des développements forts suggestifs à la notion d'*Ihtilâf*, lui réservant un rôle de premier plan dans le système juridique islamique sur lequel porte sa réflexion<sup>49</sup>. L'une de ses ambitions est d'étendre considérablement le champ d'application de l'*Ihtilâf*, non seulement au droit, mais aussi aux domaines de la théologie et de la morale. Il confère à l'*Ihtilâf* deux fonctions majeures : d'une part, en tant que mode d'appropriation et d'approfondissement du savoir scientifique qui tient compte des différences et des spécificités inhérentes à un tel savoir ; et d'autre part, en tant que mode de réduction des différences, de

rééquilibrage et de maintien de la cohésion à l'intérieur de la communauté. Par la suite, Faruki propose de distinguer cinq catégories d'*Ihtilâf* :

1. L'*Ihtilâf al-Ray'* (divergence d'opinion), fruit d'un raisonnement personnel qui se distingue aussi bien de l'opinion exprimée par passion que de l'opinion émise par un groupe minoritaire, l'*Ihtilâf* minoritaire.
2. L'*Ihtilâf de l'Yihâd*, qui est l'expression des divergences d'interprétation entre les rites (*madhâhib*) et entre les docteurs de la loi à l'intérieur d'une même école. Ce genre d'*Ihtilâf* était discuté et abondamment commenté.
3. L'*Ihtilâf de la Chari'a*, concerne les différences entre l'islam et les autres religions, plus particulièrement les religions du Livre.
4. L'*Ihtilâf absoli*, qui porte sur l'opposition radicale entre la croyance en un Dieu Unique et le polythéisme, l'incroyance ou l'« associationnisme » (*shirk*).
5. L'*Ihtilâf caché* ou occulté qui relève de l'hypocrisie (*riyâq*), l'incroyance n'étant pas assumée.

Les deux premières catégories sont *internes* à l'islam ; les deux suivantes *externes* ; tandis que la dernière est commune aux Musulmans et aux non-Musulmans. La contribution de Kamel Faruki a le mérite de reprendre la question de l'*Ihtilâf*, mais elle demeure, à plusieurs titres, enfermée dans l'espace du *fâqih* et, par conséquent, ne permet pas d'étendre la réflexion à d'autres types de divergences de nature politique, philosophique et culturelle ou liées au statut des minorités en islam. Ses cinq catégories ne font que prolonger le travail habituel des *fâqaha* (légalistes). La contribution d'Ali Oumili me semble plus novatrice.

#### *Ali Oumili et la légitimité de l'Ihtilâf*

L'historien et philosophe marocain Ali Oumili s'est intéressé à l'*Ihtilâf* dans une acception moderne, démocratique dont on peut dire qu'elle est antinomique à toute tyrannie<sup>50</sup>. Il prend fait et cause pour l'*Ihtilâf* en tant que condition première pour fonder un esprit de dialogue et édifier un projet de société fondée sur le compromis. Il rattache l'existence d'un droit à la différence (*Ihtilâf*) à la constitution d'une « mentalité » (au sens de l'École des Annales) favorable, ouverte au dialogue et à l'acceptation des divergences. Partant du principe, cher aux historiens de l'École des Annales, qu'une « mentalité » s'inscrit toujours dans la « longue durée », qu'elle est par conséquent tributaire d'un passé lointain qui a contribué à sa formation, Oumili s'est attaché à étudier l'héritage de la culture musulmane pour voir si un tel héritage pouvait être favorable ou, au contraire, hostile à la constitution d'une « mentalité » qui reconnaîtrait la légitimité de l'*Ihtilâf*.

47. Voir, Taïq al-Bishri, *al-Shari'a al-islamiyya wa al-Qadh al-wadh'i* (Shari'a islamique et droit positif), Le Caire, Dar al-Sharq, 1996.

48. John Kelsey, « Divine Command Ethics in Early Islam. Al-Shafi'i and the Problem of Guidance », *The Journal of Religious Ethics*, 22 (1), 1994, p. 123.

49. K. A. Faruki, *Islamic Jurisprudence*, Karachi, Pakistan Publishing House, 1962, 337 p. ; voir aussi du même : *Ijihad and the Gate of Jihad*, Karachi, 1954, 44 p.

50. A. Oumili, *Fi Char'iyyet al-Ihtilâf* (De la légitimité de l'*Ihtilâf*), Beirut, Dar al-Talib, 1993, p. 10.

51. A. Oumili, *op. cit.*, p. 11.

Il commence par une mise au point, à ses yeux, fort importante : il met en garde contre tout attitude cherchant à conférer au droit à la « différence » ou *Iktihaf* une valeur absolue. Ce droit ne doit pas être considéré pour lui-même au risque de conduire à une fragmentation sans fin des opinions et des croyances, c'est-à-dire à un relativisme intransigent, une sorte de fanatisme qui ne laisse aucune place à l'unité et à l'existence d'une vie commune<sup>52</sup>. Une telle revendication à la « différence » est non seulement un combat vain, mais aussi très dangereux. Le droit à la différence qui se trouve au centre de cette réflexion est ce droit fondamental qui constitue la condition *sine qua non* indispensable pour la mise en place d'un esprit de dialogue au sein de la société et pour la construction d'un projet de société fondé sur le compromis. En définitive, le droit à la différence ne doit pas conduire à la différence des droits.

À la suite de cette mise point, il entreprend une enquête mettant en évidence la place de la légitimité de l'*Iktihaf* dans l'histoire et la mentalité des sociétés arabo-islamiques. Dans cette enquête, il part de la distinction entre l'*Iktihaf* à l'intérieur du cadre de la religion musulmane, comme les divergences entre les Écoles juridiques (*madhāhib*) et l'*Iktihaf* entre les croyances musulmanes et les autres croyances non musulmanes. Dans les deux cas, il cherche à comprendre la position des auteurs musulmans vis-à-vis de ces deux sortes d'*Iktihaf*. Sans suivre dans le détail les étapes de cette enquête, on notera simplement qu'Oumtli montre que le phénomène de l'*Iktihaf* fut une réalité admise en islam à l'âge classique et que de nombreux auteurs musulmans, à l'instar d'al-Ghazali et al-Māwardī, confèrent une légitimité à l'*Iktihaf* et ne manquent pas de lui trouver des justifications scripturaires<sup>53</sup>. L'enjeu pour l'auteur est de partir de la question de l'*Iktihaf* pour parvenir à poser les questions de pluralisme et de démocratie dans les pays arabes.

Bien évidemment, il y a eu dans l'histoire de la pensée islamique des auteurs qui ne recommandaient à l'*Iktihaf* aucune légitimité, considérant que l'*Ijtihād* a pu l'éliminer et parvenir à restaurer définitivement l'unité de la communauté. C'est le cas, par exemple, du célèbre juriste consulté (*faqih*) chiite jamaélien, Qādi al-Nu'mān (m. 363/974), connu pour avoir été le légiste officiel de l'État fatimide. Dans son traité de *fiqh* intitulé *Kitāb Iktihaf Usul al-Madhāhib*<sup>54</sup>, il s'en prend avec virulence aux doctrines juridiques sunnites et réfute toute possibilité au *Iktihaf*. Les traits caractéristiques de sa doctrine concernant non seulement le rejet de l'*Iktihaf*, mais aussi « d'une part, le rejet de deux principes admis plus ou moins par l'ensemble des autres écoles, le consensus (*idjma'*) et le raisonnement analogique (*qiyās*) ; d'autre part, le rôle qu'il attribue à l'Imām, non seulement

aux Imāms "historiques" de la descendance de 'Alī, mais à l'Imām présent, c'est-à-dire au Califé fatimide »<sup>55</sup>.

Dans le credo chiite, à suivre Qādi al-Nu'mān, l'*Iktihaf* serait exclu dans la mesure où l'autorité est dévolue à un Imām « infallible » (*mi'āsam*). C'est pourquoi A. Oumtli le surnomme *faqih al-toghyān* (légitime de la tyrannie)<sup>56</sup>.

Accorder une valeur « positive » à l'*Iktihaf*, comme le fait Oumtli, me semble le prélude à une réflexion approfondie dans ce domaine. À différents égards, sa contribution me paraît innovante, mais il faut aller plus loin pour entreprendre une véritable réappropriation de l'*Iktihaf*.

### Se réapproprier l'*Iktihaf* pour penser le *Wifāq* (« compromis »)

À en croire un auteur égyptien, Tarek Heggy<sup>57</sup>, l'idée de compromis serait totalement étrangère à l'univers mental et culturel des Arabes. Son argument est de dire qu'il n'existe pas dans la langue arabe d'équivalent au terme « compromis », c'est pourquoi il opte pour l'expression composée « solution intermédiaire ». Cet argument est fallacieux dans la mesure où on ne peut pas nier l'existence d'une « chose » sous prétexte qu'on n'a pas de mot adéquat pour la désigner ; c'est en tout cas ce que nous enseignent la sémantique et la pragmatique. En outre, le compromis n'est pas un trait ou une marque qui fait référence à l'essence d'une culture ou qui serait l'apanage de certaines sociétés. Le compromis n'est pas l'apanage de la culture anglo-saxonne comme le prétend cet auteur. Certes, certaines cultures peuvent paraître plus favorables que d'autres au compromis, l'emploient plus souvent, mais cela peut s'expliquer par des raisons historiques, politiques ou parfois conjoncturelles. Dans nos précédents travaux, nous avons pu montrer l'absence en contexte occidental de réflexion au sujet de cette notion pourtant centrale<sup>58</sup>. En effet, dans différentes cultures, y compris les cultures anglo-saxonnes, l'idée de compromis revêt assez souvent une connotation péjorative et peut parfois être assimilée à celle de compromission<sup>59</sup>. Donc, la culture arabe ne fait peut-être pas l'exception.

55. D. Gimaret, CR de la traduction en anglais de *Kitāb Iktihaf Usul al-Madhāhib*, *Middle East Journal*, 27 (4), 1973, p. 511.

56. Voir aussi les développements qu'il lui consacre : A. Oumtli, *op. cit.*, p. 60-62.

57. Il s'agit d'un article publié dans le journal *Al-Ahram* (Le Caire) le 14 septembre 2002 qui a suscité apparemment une vive polémique.

58. M. Nèchi, « La vertu du compromis : Dimensions éthique et pragmatique de l'accord », *Revue Interdisciplinaire d'études juridiques* (Bruxelles), 46, 2001, p. 81-110. Voir

*Idem*, *La vertu du compromis*, *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruyant, 2006.

59. M. Nèchi, *op. cit.*, 2001, p. 82.

52. A. Oumtli, *Fi Char'iyat al-Iktihaf*, Beirut, Dar al-Tali'a, 1993, p. 10-11.

53. A. Oumtli, *op. cit.*, p. 57-58.

54. Qādi al-Nu'mān, *Kitāb Iktihaf Usul al-Madhāhib*, Beyrouth, Dar al-Andalūs, 1973.

Dès lors, il est opportun de reprendre la thèse fondamentale de G. Simmel selon laquelle le compromis « est l'une des plus grandes inventions de l'humanité, tant il fait partie des techniques que nous utilisons tout naturellement pour notre vie quotidienne »<sup>60</sup>. Le compromis serait donc une « catégorie de l'esprit humain », pour emprunter l'expression de M. Mauss, et non une catégorie par essence culturelle. Mais cette thèse n'a pas vocation à expliquer les différentiels qui existent entre les cultures pour la formation et la mise en œuvre du compromis en tant que catégorie de la pratique. C'est plutôt la vocation des sciences sociales et de la philosophie politique. C'est l'optique dans laquelle s'inscrit la réflexion ici pour déceler les conditions de possibilité du compromis en contextes islamiques.

On peut alors se poser la question de l'existence d'une « culture du compromis » dans le monde arabe. À première vue, on serait tenté de nier l'existence de cette culture, surtout si l'on tient compte de la situation politique actuelle ou des événements marquants de l'histoire politique et culturelle de ces pays. Mais dans le même temps, on l'a vu plus haut, les sociétés arabes et la religion musulmane se définissent par la référence à une communauté (*Umma*) de « juste milieu ». Ces sociétés ne sont pas toujours en proie à la violence ; le désaccord et la discorde existent, mais le consensus n'est pas exclu. C'est que d'une manière générale, le compromis occupe indiscutablement une place centrale.

Certes, le terme « compromis » pose un problème quant à son équivalent en langue arabe. Dans l'enquête lexicologique que Brigitte Foulon a menée pour nous au sujet de la place de la notion de « compromis » dans la culture arabe classique, elle en tire la conclusion qu'il n'existe pas un équivalent précis à ce mot. À cet égard, elle écrit :

« Ce balisage de quelques racines et notions arabes ne nous a donc pas permis de trouver un équivalent exact au terme « compromis », et il semble bien qu'il s'agisse là d'un impensé de la culture arabe médiévale, strictement dépendante de l'*ghisimâ* médiévale. Néanmoins, cette étude nous montre aussi qu'une marge est laissée, dans le discours de cette culture, à la prise en compte de la pluralité des opinions, à la reconnaissance des divergences, du *khiḷāf* ou de l'*Ikhilāf* »<sup>61</sup>.

Il apparaît, à différents égards, que la diversité et le pluralisme ne sont pas toujours valorisés dans la culture arabe, et, en tout cas, ne donnent pas lieu à de compromis expressément formulés. Autrement dit, si l'on peut constater une pratique permanente du compromis dans la culture arabo-islamique, force est de constater que la question du compromis n'a véritablement jamais été théorisée et valorisée en tant que telle.

Cependant, comme on l'a déjà dit, ce n'est pas parce que le mot n'existe pas que la « chose » est née ou totalement absente<sup>62</sup>. Dans sa contribution à cet ouvrage, Y. Ben Achour fait remarquer que « La civilisation islamique, non seulement n'est pas étrangère au compromis, mais nous pourrions aller jusqu'à dire qu'elle a véritablement organisé le culte du compromis. Le compromis fait partie de son Idée première et de son expérience originelle »<sup>63</sup>.

S'il y a donc un manque au sujet du compromis, c'est principalement au niveau de sa conceptualisation. La notion d'*Ijma'* avait d'une certaine manière réduit les possibilités de conceptualisation à partir des pratiques permanentes de compromis. C'est entre autres pour cette raison que le système légal musulman « classique » fut foncièrement peu concerné par la notion de compromis. Eric Chaumont montre pourquoi et comment cette notion est absente du système légal musulman<sup>64</sup>. Selon lui, le seul principe présent en théorie légale musulmane qui se rapproche du compromis est ce que les légistes appellent *al-qawl bi-qawl mā ghā* : « Il s'agit pour un légiste de se prononcer sur une question d'ordre shari'ique en se fondant sur le "plus petit dénominateur commun" de toutes les réponses qui lui ont été données »<sup>65</sup>.

En dépit de l'absence de la notion de compromis dans la langue arabe et dans la théorie légale musulmane, il semble judicieux d'entamer ce travail de réflexion théorique pour ériger le *Wijāq* en un véritable concept permettant de rendre compte de la réalité du pluralisme et des divergences effectives (*Ikhilāf*) au sein des sociétés islamiques. L'*Ikhilāf* ne doit pas être réduit aux querelles juridico-religieuses, mais doit aussi couvrir la diversité des opinions politiques et la variété des situations culturelles, sociales, ethniques, etc., c'est-à-dire tenir compte d'un *pluralisme actif*. Par conséquent, une manière de penser le *Wijāq* (« compromis »), serait de développer une réflexion sur l'*Ikhilāf*.

Pour cette réappropriation de l'*Ikhilāf*, il n'est pas sans intérêt de partir d'abord de la triple réussite que Jean-Paul Charney propose de mettre à son actif :

1. Un inépuisable sujet d'approfondissement et de controverses pour la recherche musulmane ;
2. Un mode de justification de quelques branches d'application du droit par rapport aux principes et norme coraniques ;

<sup>62</sup> Des recherches linguistique et sémantique plus poussées méritent d'être menées à ce sujet pour relever les pratiques et expressions qui renvoient à l'idée de compromis. Le terme arabe qui me semble rendre le mieux compte de l'idée de « compromis » est celui de *Wijāq*.

<sup>63</sup> Y. Ben Achour, « L'idée et l'expérience du compromis dans l'histoire de la civilisation islamique », chapitre 2 du présent livre.

<sup>64</sup> É. Chaumont, « La notion de "compromis" en théorie légale musulmane », in M. Naciri (dir.), *L'actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, A. Colin, 2011, p. 216.

<sup>65</sup> É. Chaumont, *op. cit.*, p. 216.

60. G. Simmel, *Sociologie*, Paris, PUR, 1999, p. 341.

61. Brigitte Foulon, « Recherche lexicologique sur la notion de compromis dans la culture arabe classique », chapitre 1 du présent livre.

3. Une possibilité de choix entre les solutions contradictoires existantes ou nées sous la pression des faits<sup>65</sup>.

Il convient ensuite de revoir la distinction initiale entre deux catégories d'*Iktilatf* : interne et externe. Le premier, on l'a vu, renvoie à des divergences au sein de la communauté des croyants ; il suppose la coexistence entre une pluralité de « sectes » (*firaq*), de doctrines juridiques (*madhalib*) et de familles spirituelles, mais à condition qu'elles doivent toutes partager un substrat religieux commun et se référer aux mêmes sources religieuses légales pour légitimer leurs positions doctrinales, théologiques ou autres. À cet égard, l'*Itdima* a joué un rôle de premier plan en tant que gardien de la cohésion de l'unité de la communauté, dont le but est de la prémunir contre les « dérives » de certaines « sectes » « déviationnistes ».

Le second, l'*Iktilatf* externe, renvoie à des divergences entre l'islam et les autres religions, plus particulièrement les *Gens du Livre* ; entre les croyances musulmanes et d'autres croyances, entre les penseurs musulmans et les penseurs non musulmans. La différence Musulmans/non-Musulmans et la situation des non-musulmans en terre d'islam ont, on le sait, été réglés juridiquement ; on a en effet institué un « statut légal » pour les *Dhimimis* ou « Protégés ». Les « gens de la *Dhimima* » bénéficiaient d'une protection de la part de l'État et voyaient leurs droits sauvegardés ; et en contrepartie de cette protection, ils devaient payer un « impôt » spécifique.

Ces deux catégories d'*Iktilatf* — interne/externe — montrent qu'il existe plusieurs niveaux de divergences, mais celles-ci demeurent à l'intérieur de la sphère religieuse. Autrement dit, le dénominateur commun à toutes ces formes de divergence est qu'elles sont fondées sur des présupposés fondamentalement religieux. Or si l'on veut formuler une nouvelle conception de l'*Iktilatf*, il semble indispensable de ne pas enfermer les divergences dans l'espace religieux uniquement. Il y a des questions éthiques, politiques ou culturelles dont les enjeux vont au-delà des considérations religieuses. En effet, de nos jours, certaines divergences sont devenues *secularisées* et peuvent être tout autant légales que politiques, ethniques ou culturelles.

L'*Itdima*, en tant que catégorie éminemment légale, autrefois érigé au rang de gardien de la cohésion de la communauté des croyants, devint de nos jours pour ainsi dire insuffisante ; faute d'espace juridico-politique approprié où il pouvait s'exercer en toute légitimité. En effet, l'abolition du Califat par Kamel Atatürk en 1924 et l'avènement des États-nations, en tant que nouveau cadre légal dans la plupart des pays musulmans, ont rendu plus difficile l'exercice de l'*Itdima* en tant que source du *fiqh* ou « droit musulman ». Dans la plupart des systèmes juridiques musulmans modernes, le droit musulman (*fiqh*) lui-même a été devancé par un droit positif d'inspiration occidentale — excepté il est vrai certains

domaines comme, par exemple, celui du droit du statut personnel (*al-ahwâl al-shakhsiyah*)<sup>67</sup>. En outre, comme le souligne F. Chaumont, les modalités même d'établissement de l'*Itdima* ont évolué :

« En ce qui regarde l'accord unanime de la communauté », il faut signaler que les choses ont singulièrement changé de nos jours. La notion d'*ijmâ'* a en effet engendré l'idée que des symposiums rassemblant les plus grandes autorités de l'islam devraient être organisés régulièrement pour dire le droit sur tel ou tel point à l'ordre du jour et de tels symposiums sont en effet organisés puisque la chose, matériellement impossible à réaliser par le passé, est aujourd'hui rendue possible grâce, tout simplement, aux progrès faits dans le domaine des moyens de communication et de déplacement. Dans ce cas, selon cette procédure, qui est toute récente dans l'histoire des sociétés musulmanes, le débat, la négociation et le « compromis » sont très certainement plus présents dans les modalités d'établissement d'un *ijmâ'* qu'ils ne l'étaient auparavant »<sup>68</sup>.

On peut dire la même chose des rapports de l'islam avec les *Gens du Livre* et, plus précisément, du statut légal de *Dhimima* (« Protégé »). À ce propos, le questionnement de l'islamologue algérien Ali Merad est très pertinent :

« Le statut juridique des *Dhimimis* (« Protégés ») tel qu'il a été établi dans la doctrine classique, a-t-il encore un sens aujourd'hui où : a) Les constitutions modernes confèrent la même dignité et les mêmes droits à l'ensemble des citoyens, sans distinction de race ou de religion ; b) La Communauté internationale ne peut rester indifférente au sort des minorités opprimées (politiquement et culturellement) en raison de leur appartenance ethnique ou confessionnelle. Par ailleurs, peut-on à la fois réclamer le bénéfice des Droits de l'Homme et les garanties internationales en faveur des minorités musulmanes et méconnaître la nécessité de ces mêmes garanties pour les minorités non musulmanes en terre d'islam ? »<sup>69</sup>

Dès lors, il apparaît clairement que le statut légal des *Dhimimis* devient lui aussi obsolète en égard à l'évolution historique de la question des minorités et du pluralisme moderne. Avec un tel pluralisme, nous avons de surcroît dépassé l'ère du simple *Iktilatf* interne, cantonné à l'échelle d'une Communauté religieuse, et sommes parvenus à l'âge d'un *Iktilatf* *secularisé* et *agonistique*<sup>70</sup>. Par conséquent, à nouveaux enjeux, il faut apporter des nouvelles réponses. Il est judicieux de poursuivre l'argument d'Ali Merad :

67. Voir, Tariq al-Bishri, *al-Shari'a al-Islamiyya wa al-Qanun al-wadh'i* (Shari'a islamique et droit positif), Le Caire, Dar al-Sharq, 1996.

68. F. Chaumont, *op. cit.*, p. 220.

69. A. Merad, *op. cit.*, p. 767.

70. C'est-à-dire qui a rapport au conflit, au combat.

« Nous avons besoin d'une nouvelle théologie, qui prenne en compte l'unité du genre humain, sans discriminations fondées sur les normes dogmatiques et les oppositions traditionnelles (du type: Musulmans/non-Musulmans, Croissants/Incroyants). Nous avons besoin d'une nouvelle éthique propre à nous réconcilier avec les autres cultures et civilisations qui, pour n'être pas élaborées sous le signe de l'islamisme, n'en sont pas moins porteuses de promesses pour l'Humanité tout entière »<sup>71</sup>.

Cette nouvelle éthique devrait s'incarner dans ce que l'on pourrait appeler *éthique du compromis*. Celle-ci suppose une *autre façon* de considérer l'*Ikhtilâf*. En d'autres termes, penser *autrement* l'*Ikhtilâf* est une condition nécessaire pour rendre compte des transformations et des changements qui ont affecté l'islam et les sociétés arabo-islamiques. Penser l'*Ikhtilâf* dans la perspective esquissée ici se révélera sans doute être une chance pour l'islam de s'insérer dans un monde pluraliste marqué par la coexistence d'une diversité des croyances et des cultures où le droit à la différence (*Ikhtilâf*) est désormais devenu un droit fondamental pour tous.

Par ailleurs, la notion de compromis permet également de penser les rapports entre *tharâh* (tradition) et *hadâthâ* (modernité). Pour ce faire, j'ai proposé de conférer à cette notion de compromis une double acception: l'une qui relève du sens commun et l'autre métaphorique ou analogique.<sup>72</sup> Il s'agit de rendre explicite les conditions qui doivent être réunies pour que les sociétés arabo-islamiques se modernisent tout en restant fidèles à leurs traditions, à leurs histoires, c'est-à-dire à construire des compromis viables entre leurs héritages historiques et les exigences de la modernité avancée. Dans cette perspective, *penser le compromis* relève d'un véritable défi car c'est sans doute autour du renouement à tout Absolu religieux et à l'affirmation du processus de démocratisation et des nouvelles sphères publiques que ce sont cristallisées avec le plus de vigueur de nombreuses tensions dont l'apaisement passe nécessairement par l'*invention de figures de compromis*.

### En guise d'ouverture

Dans cette étude j'ai développé des arguments plaçant pour la réhabilitation de la réflexion sur l'*Ikhtilâf* pour pouvoir penser la question du *Wifâq* (« compromis »), en mettant en avant sa *légitimité* pour les sociétés arabo-islamiques contemporaines. À différents égards, l'*Ikhtilâf*, en tant

que *principe de légitimation de la différence* sous ses diverses formes – religieuse, politique, juridique, théologique, culturelle, etc. –, devrait constituer une *entrée heuristique pour penser le compromis* dans ces sociétés.

Il s'avère dès lors que la question de la place du compromis dans la culture arabo-islamique devient une exigence, méritant une attention particulière. Il ne s'agit pas seulement de proclamer la nécessité d'une « culture de compromis » comme le fait T. Heggy, cité plus haut; il s'agit surtout de montrer comment, dans le monde social et politique et dans la sphère religieuse, la formation de compromis est une réalité tangible ayant ses vertus et ses limites. La culture arabe n'a peut-être pas suffisamment conceptualisé le compromis, comme elle l'a fait pour l'*Ijma'*, mais néanmoins c'est une culture qui, comme toute culture, ne peut se passer de cette « invention de l'humanité » (Stimmel) pour assumer les divergences et les différences en son sein.

Dans un monde globalisé, la culture arabo-islamique ne peut rester à la marge des avancées et des acquis les plus significatifs de la modernité. Il apparaît que dans les sociétés occidentales modernes, caractérisées par le pluralisme (social, culturel, des valeurs), c'est-à-dire par la présence de groupes sociaux, de minorités et de communautés différenciées aux valeurs et pratiques hétérogènes, la recherche de compromis s'impose comme une *exigence morale et politique* indispensable à la fois au respect des différences et à la création des conditions de coopération et d'entente mutuelles. Dans ces espaces pluralistes, la recherche de compromis repose sur une exigence forte de citoyenneté commune, de reconnaissance publique, qui répond au défi des revendications particularistes, des valeurs et des intérêts, présentés parfois comme étant incompatibles.

L'une des ambitions de cette réflexion – et des contributions réunies dans cet ouvrage – est de rendre compte de la place du compromis dans la culture et la pensée arabo-islamiques. Partir du concept de compromis qui, à l'évidence, forme la trame du lien social et politique, rend en effet possible l'appréhension des nombreuses situations historiques et d'événements politico-religieux qui ont marqué ces sociétés et se trouvent au fondement de leurs expériences et de leurs pratiques. C'est aussi le prétexte à une véritable réflexion sur l'exercice de la citoyenneté et l'expérience de la démocratie.

Nous espérons par conséquent, par le prisme des notions d'*Ikhtilâf* et de *Wifâq* ('compromis'), avoir pu apporter des éléments de réponse à l'un des enjeux qui traversent les sociétés arabo-islamiques, l'un de ses plus grands défis actuels, à savoir la *question du pluralisme social et culturel mais aussi et surtout politique*.

71. A. Merad, *op. cit.*, p. 768.

72. M. Naachi, « Concept commun et concept analogique de compromis: "un air de famille" », Sociologies [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 4 février 2010. URL: <http://sociologies.revues.org/index3097.html>