

L'ikhtilâf : l'éthique du désaccord en islam

Anne de Luca

DANS **LES CAHIERS DE L'ORIENT** 2018/3 N° 131 , PAGES 175 À 196
ÉDITIONS **CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES SUR LE PROCHE-ORIENT**

ISSN 0767-6468

ISBN 9791095992097

DOI 10.3917/lcdlo.131.0175

Date de mise en ligne : 12/06/2018

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-les-cahiers-de-l-orient-2018-3-page-175?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Centre d'études et de recherches sur le Proche-Orient.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Likhtilâf : l'éthique du désaccord en islam

par Anne de Luca*

L'actualité donne régulièrement à voir des manifestations d'intolérance qui se revendiquent d'un islam pur et orthodoxe. La religion musulmane apparaît ainsi souvent fondamentalement hostile à la diversité d'opinions et au débat d'idées. Cette vision est également entretenue par ceux qui s'évertuent à présenter l'islam comme une réalité uniforme : il n'y aurait pas de place pour la controverse, puisque tous les croyants musulmans partageraient les mêmes convictions. Dès lors, cette communauté monolithique échapperait à toute contradiction.

Cette perception est pourtant bien éloignée de ce que sont et de ce qu'ont toujours été la civilisation et la religion islamiques. Historiquement, et ce dès l'origine, l'islam a ménagé une place à la controverse. Ce qui se produit aujourd'hui, notamment sous la bannière de Daech, apparaît comme une trahison de cet esprit d'ouverture et de tolérance dont se réclamaient les premiers penseurs musulmans. Il existe en effet dans la culture islamique un espace où les différences d'opinion peuvent s'exprimer. Cela tient notamment à ce que, dès les premiers temps

* Docteur en droit et titulaire d'un Master 2 en droit musulman, Anne de Luca est chercheur associé au centre *Thucydide*.

de la révélation, le message coranique a promu la tolérance comme valeur cardinale. Au-delà de cette notion de tolérance, il reconnaît la diversité comme une richesse et non comme un incident avec lequel il faudrait composer.

Cet article se propose d'explorer le concept d'*ikhtilâf*, que l'on peut traduire par les notions de divergence et de désaccord¹. *L'ikhtilâf* est une reconnaissance implicite de la diversité du monde musulman et, plus largement, des sociétés humaines qui le composent : « Il s'agit indéniablement d'un principe de légitimation de la différence sous ses diverses manifestations »² (I). Redoutant la division de la communauté des croyants, les intellectuels musulmans ont veillé à encadrer la divergence afin qu'elle serve toujours les intérêts de l'islam : ce faisant, ils ont considérablement réduit le champ de la controverse (II). En adoptant une perspective historique, nous nous efforcerons de montrer que l'*ikhtilâf* garde toute sa pertinence et pourrait constituer l'espace de créativité indispensable à une évolution des sociétés islamiques.

La divergence, expression de la diversité

L'islam est une religion marquée par le principe de l'unicité : un Dieu unique, une seule direction pour la prière, une langue partagée – l'arabe – et surtout une communauté de croyants, appelée la *oumma*. Il est alors facile de céder à la tentation de confondre unité et uniformité, pour réduire le monde musulman à une entité homogène. Si la communauté s'est construite autour de valeurs fédératrices, elle est aussi, à l'instar de la création, d'une grande diversité (A). De cette diversité découle des différences de perception et de compréhension qui conduisent à des divergences (B).

1. *Ikhtilâf* découle du schème « Kh-l-f », qui renvoie à l'idée de « remplacer » ou « succéder à » ; il signifie aussi se différencier, ce qui nous amène au terme d'*ikhtilâf* qui recouvre une pluralité de significations : divergence, désaccord, dissension ou encore disparité.

2. M. Nachi, « *L'ikhtilâf*, l'autre principe de l'islam, une entrée pour penser le compromis en contexte islamique », in *Les figures du compromis dans les sociétés islamiques. Perspectives historiques et socio-anthropologiques*, sous la direction de M. Nachi, Éditions Karthala, Paris, 2011, p. 57. Voir aussi bibliographie en fin d'article.

I. A. La diversité en islam

Au regard de l'islam, la diversité repose sur un fondement scripturaire. Elle apparaît au fil du Coran comme un phénomène naturel lié à la création, ce qui établit d'emblée sa légitimité : elle fait partie du projet créatif divin (1). La diversité se manifeste également au sein même de la communauté musulmane : en filigrane du message coranique, les coutumes et traditions locales d'une mosaïque de peuples ont contribué aux multiples facettes de la civilisation islamique (2).

A. 1) La diversité comme phénomène naturel

La diversité est évoquée à plusieurs reprises dans le Coran : la variété de la faune et de la flore célèbre ainsi la beauté de la création et le génie du créateur³. La diversité se veut la manifestation la plus visible et la plus perceptible de l'existence de Dieu : « Il y a dans la distinction entre la nuit et le jour, ainsi que dans tout ce qu'Allah a créé dans les cieux et sur terre, des signes *pour un peuple qui craint [Dieu]*. »⁴ Le texte révélé foisonne de créatures terrestres mais aussi fantastiques tels que les *djinn*s⁵. À cet égard, les êtres surnaturels ont donné lieu à un genre littéraire spécifique, dit Littérature des Merveilles, qui connut au Moyen-Âge un véritable engouement en Orient : ces ouvrages se voulaient une somme de connaissances scientifiques et fabuleuses. La cosmographie la plus populaire du monde islamique est celle d'al-Qazwîni, écrite au XIII^e siècle et intitulée *Les Merveilles des choses créées et les Curiosités des choses existantes*⁶. Dans son infinie richesse, la création témoigne ainsi de la grandeur divine⁷.

3. Coran II, 164. La version utilisée dans cet article est celle traduite par Malek Chebel, Paris, éditions Fayard, 2009.

4. Coran X, 6.

5. Coran XI, 119.

6. M. Chebel, *Dictionnaire amoureux de l'Islam*, Paris, Plon, 2004, entrée « Qazwîni ».

7. K. Majid, « Ikhtilaf and literature of ikhtilaf », *AJMS (Asian Journal of Multidisciplinary Studies)*, Vol. 4, Issue 5, April 2016, pp. 84.

De même la multiplicité des groupes humains participe-elle de cette œuvre créatrice : « Et si ton Seigneur l'avait voulu, Il aurait réuni l'humanité tout entière en une seule communauté, alors qu'ils ne cessent d'être en désaccord les uns par rapport aux autres. »⁸ Plus loin on peut lire : « Et parmi Ses signes, (...) la diversité des langues et des couleurs, car il y a en cela des signes pour ceux qui savent. »⁹ Le verset 13 de la sourate XLIX rappelle quant à lui la diversité tribale : « Ô vous les hommes, Nous vous avons créés à partir d'un mâle et d'une femelle. De vous, Nous avons fait des peuples et des tribus. » Le texte révélé affirme ainsi sans ambiguïté la légitimité de l'existence de plusieurs peuples et ethnies, et reconnaît par là même le multiculturalisme. Le Coran rapporte par ailleurs l'existence de plusieurs prophètes, envoyés auprès de divers peuples, admettant ainsi que le message aurait emprunté différentes voies pour parvenir aux hommes, selon les époques et selon les ethnies : « Nous avons envoyé à chaque communauté un prophète afin que chacune d'elle vénère Allah et s'éloigne des Taghout. »¹⁰ Des messagers différents pour une humanité acceptée dans toute sa diversité.

A. 2) *Une diversité à l'image de l'islam*

Comme la création, le monde musulman apparaît lui-même tout en contrastes. En effet, la civilisation islamique n'est pas magmatique et porte en elle la pluralité des peuples qui la composent. Cette diversité a construit l'islam et a existé dès les premiers temps de la révélation, les musulmans appartenant à différentes tribus, mais aussi étant de conditions diverses (hommes libres et esclaves). Ainsi, dans le premier cercle du Prophète, les compagnons ne partageaient-ils pas les mêmes usages. L'islamisation qui s'opère entre 650 et 750 couvre un espace géographique où coexistent une multitude

8. Coran XI, 118.

9. Coran XXX, 22.

10. Coran XVI, 36. Les *taghout* désignent les fausses divinités. Sur la diversité religieuse dans le Coran, voir R. Shah-Kazemi, *L'esprit de tolérance en islam. Fondements doctrinaux et aperçus historiques*, Wattrelos, Éditions Tasnim, 2016, pp. 145-163.

de cultures et de coutumes. Le territoire islamique englobe des peuples aux traditions et aux langues différentes : « En moins d'un siècle, les Arabes ont conquis un empire qui s'étend du golfe de Biscaye à l'Indus et aux frontières de la Chine, de la mer d'Aral à la haute vallée du Nil. »¹¹ Dans leur démarche conquérante, les musulmans ont su laisser une place aux traditions locales. L'orientaliste René Kalisky souligne l'étonnant paradoxe d'une conquête territoriale fulgurante qui fit pourtant preuve d'une réelle tolérance au plan religieux : les peuples conquis ne furent pas contraints d'abandonner leurs traditions spirituelles et les religions dites du Livre bénéficièrent d'une protection spécifique. « La cohabitation de tant de peuples, de religions et de cultures à l'intérieur de la société islamique fit naître une civilisation nouvelle, bigarrée dans ses origines et par ses créateurs, mais dont toutes les manifestations portent l'empreinte de l'islam arabe. »¹²

Dès l'origine, le message coranique s'est voulu rassembleur, au-delà des différences qui séparent les hommes : point tout à fait remarquable et que l'on tend à oublier, l'islam a dépassé la logique tribale, jusque-là seul dénominateur commun entre les hommes et pivot social. Sans pour autant anéantir les identités tribales, Muhammad a proposé un nouveau modèle social dont l'élément fédérateur serait la religion.

La diversité est acceptée parce qu'elle découle de la volonté divine et qu'elle ne remet pas en cause l'unité qui relie *in fine* l'ensemble des musulmans. Par-delà les particularismes locaux, il existe une seule et unique communauté de croyants. Le Coran affirme ainsi : « Telle est votre communauté, une seule communauté. »¹³ Si la foi constitue le ciment de cette unité, elle n'est pas exclusive d'une diversité qui trouverait à s'exprimer dans les opinions.

11. R. Kalisky, *L'Islam, Origine et essor du monde arabe*, Belgique, Marabout, 1987, p. 122.

12. B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Flammarion, 1993, p. 171.

13. Coran XXI, 92.

I. B. Les sources de divergence en islam

Plusieurs domaines peuvent donner lieu à des différences de points de vue : notre propos s'attachera ici à celles qui concernent directement l'islam, mettant ainsi de côté les controverses liées aux sciences. Les motifs de divergence apparaissent multiples mais ils ont, selon le philosophe Al Ghazâlî, une origine commune tenant au « (...) fait que des notions courantes (...) sont prises pour (...) des évidences premières. »¹⁴ Cet écueil irrigue la plupart des motifs de désaccord que l'on peut recenser en quatre catégories.

B. 1) Les divergences survenues après la mort du Prophète

Une divergence majeure est à l'origine de l'un des plus grands schismes que l'islam a connu : la succession du Prophète a en effet soulevé de nombreuses questions et généré bien des débats. Ce dernier n'a laissé aucune directive quant à un héritier ; or, les candidats potentiels ne manquaient pas : migrants de La Mecque (*muhajiroûn*), compagnons de Médine (*ansâr*), membres de la lignée prophétique... Tous avaient des arguments pour prétendre à la succession du messager divin. La mésentente a finalement conduit à diviser la communauté en deux avec, d'un côté, les sunnites et, de l'autre, les chiïtes, partisans de 'Ali, gendre de Mohammad.

Il y eut aussi un questionnement et des divisions sur le paiement de la *zakât*¹⁵ après la disparition du Prophète : cette aumône légale constitue non seulement l'un des cinq piliers de l'islam, mais aussi la base théorique de la fiscalité musulmane. Le premier calife, Abou Bakr, mena les guerres dites de la « Ridda » (ou apostasie) contre les tribus refusant de s'acquitter de l'impôt légal. Les compagnons s'opposèrent

14. Al Ghazâlî, *Le Critère de distinction entre l'islam et l'incroyance. Interprétation et divergence en islam*, traduit par Mustapha Hogga, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010, p. 66.

15. D. et J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996, entrée « Zakat ».

sur la nécessité de combattre ceux qui refusaient de payer la *zakât* mais qui se réclamaient toujours de l'islam¹⁶. Ces derniers invoquaient deux arguments : le premier, de nature politique, consistait à manifester ainsi le refus de faire allégeance au calife Abou Bakr comme successeur du Prophète. Le second se voulait religieux et arguait du fait que la *charī'a* n'était redevable qu'à la personne de Mohammad¹⁷. Dès lors, la mort du Prophète les libérait de leur allégeance. Omar, l'un des premiers compagnons, s'opposa ainsi au calife Abou Bakr, lui reprochant de combattre des musulmans. La divergence fut dépassée en admettant que ceux qui refusaient de payer la *zakât* étaient des apostats et qu'il était donc permis de les combattre jusqu'à ce qu'ils se repentent et versent leur rétribution. On notera que cette position ne se fonde que sur des considérations économiques et politiques visant à assurer à la communauté musulmane naissante les subsides nécessaires à sa survie. En effet, l'apostasie n'appelle pas de sanction particulière à la lecture du Coran¹⁸.

I. B. 2) Les interstices de la Révélation

Le Coran se veut un texte complet, une guidance pour mener une vie en conformité avec les préceptes de l'islam. Pourtant, bien des questions pratiques laissent le croyant démuni dans sa vie quotidienne. De plus, les passages ne sont pas toujours d'une clarté permettant une compréhension unique et partagée du texte. Al Ghazâlî dénonçait ainsi les *fuqahā*¹⁹, qui s'empressaient de qualifier d'hérétiques ceux qui s'écartaient de leur vision des choses : « (...) il est possible

16. T. J. Al 'Alwani, *The Ethics of Disagreement in Islam*, Herndon, Virginia, The International Institute of Islamic Thought, traduction anglaise datée de 1993, p. 43.

17. Selon cette approche, le verset 103 de la sourate IX ne s'adresse qu'au Prophète.

18. Le crime d'apostasie est une pure création juridique qui ne figure pas dans le texte coranique. En effet, le châtement dont le Coran menace l'apostat relève de la malédiction : Coran II, 256, XVIII, 29, X, 99. Pour consacrer le crime d'apostasie, les *ulamā* (*oulémas*, ou docteurs de la loi) se sont référés à un *hadith* (parole) du Prophète qui aurait dit « Celui qui change de religion, tuez-le. » Or, ce *hadith* est réputé douteux. M. Charfi, *Islam et liberté, Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, p. 80.

19. Les juriconsultes.

qu'une même chose ait de nombreux noms. »²⁰ « Il ne faut donc pas accuser d'incroyance ceux qui interprètent (...) »²¹ Il estimait que le *ta'wîl*, ou principe d'unicité, ne devait pas conduire à imposer une pensée unique.

L'ambiguïté de certains versets résultant de notions polysémiques est reconnue par le Coran lui-même. Il opère ainsi une distinction entre les versets clairs (*muhkām*) et ceux qui sont porteurs d'ambiguïté (*mutachabih*)²². Cette ambivalence laisse une place à l'interprétation. Or, les compréhensions peuvent varier en fonction de la méthode de lecture : entre l'approche littérale et l'approche contextualisée, la compréhension du texte peut être bien différente. Les méthodes d'interprétation peuvent également différer en fonction de la place faite au raisonnement. Les différences d'interprétation peuvent enfin résulter de la langue arabe. Le terme *quru* illustre un cas de désaccord entre juristes sur la base d'une compréhension différente d'un mot arabe. Le Coran prescrit en effet à la femme d'attendre trois cycles de *quru* après le divorce pour pouvoir se remarier. Or, *quru* peut se comprendre de deux manières : pour les chaféites, malékites et chiïtes, il s'agit d'une période de pureté ; chez les hanafites et les hanbalites, il s'agit des menstruations. Ces subtilités grammaticales propres à la langue arabe virent s'opposer d'illustres grammairiens : « Chacun voulant montrer sa supériorité sur son rival, ils s'affrontèrent à plusieurs reprises lors de joutes oratoires (*munâzarât*) qui finirent par diviser Bagdad en deux camps. »²³

20. Al Ghazâlî, *Le Critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, op. cit., p. 52.

21. *Idem*, p. 56.

22. Coran III, 7.

23. Il s'agissait en l'occurrence des grammairiens Al Mubarrad (m. 898), représentant de l'école de Basra et Tha'lab (m. 903), affilié à l'école de Kûfa. R. Gareil, « La Fabrique des maîtres. L'apparition des oulémas dans l'Orient islamique (VII^e – XI^e siècle), *Lumières de la Sagesse, Écoles médiévales d'Orient et d'Occident*, sous la direction d'Eric Vallet, Sandra Aube et Thierry Kouamé, Publications de la Sorbonne, Paris, 2013, p. 58.

On notera enfin que l'absence d'un clergé dans l'islam sunnite a favorisé les interprétations les plus diverses. Aucune autorité n'ayant le monopole de l'interprétation des sources révélées, la définition d'un courant de pensée comme hérétique apparaît souvent très politique. Le sociologue Mohamed Nachi estime que l'absence d'orthodoxie officielle a été profitable à l'*ikhtilâf* pendant les premiers temps de la formation de la pensée islamique : « 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'*ikhtilâf* (...). »²⁴

I. B. 3) La fiabilité des *hadîths*

Les *hadîths* rapportent l'ensemble des dires, comportements... mais aussi silences du Prophète en diverses occasions : l'ensemble de ses faits et gestes constituent la tradition prophétique. Chacun de ces textes a la valeur légale intrinsèque d'un verset coranique. Ils ont donné lieu à des compilations au IX^e siècle, parmi lesquelles six recueils font autorité : *Sahîh* d'Al Bokhari, *Sahîh* de Moslim, les ouvrages d'Ibn Maja, Abu Dâoud, al-Tirmidhî et Al Nasâi²⁵. Ces anecdotes ont été rapportées par des témoins directs ou indirects des scènes. Leur fiabilité est diversement appréciée, selon la méthode de sélection retenue et l'accessibilité directe du narrateur à l'événement relaté. Dès la première génération, les musulmans se sont opposés sur cette question de l'authentification. Tous n'ont pas eu le même accès à l'intégralité des *hadîths*. Le désaccord porte généralement sur la chaîne des transmettants : un narrateur peut être contesté, car réputé peu fiable, par exemple à cause d'une mémoire défaillante ; la chaîne a pu être interrompue, ou encore le narrateur n'a entendu qu'une

24. M. Nachi, « *L'ikhtilâf*, l'autre principe de l'islam, une entrée pour penser le compromis en contexte islamique », in *Les Figures du compromis dans les sociétés islamiques – Perspectives historiques et socio-anthropologiques*, sous la dir. de M. Nachi, éd. Karthala, Paris, 2011, p. 69.

25. Sur la compilation des *hadîths*, voir D. Sourdel, *L'islam*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2009, pp. 44-46.

partie du *hadith*. Le même événement peut par ailleurs avoir été interprété et expérimenté différemment selon les personnes, comme le rappelle Al Ghazâlî: « Or, les gens ont des expériences différentes et leur degré d'information sur ce qui a été varié également. »²⁶

B. 4) La hiérarchie des sources du droit musulman

Le droit musulman a deux racines: les sources dites révélées (le Coran, la Sunna) et les sources dérivées, s'appuyant sur le raisonnement humain, la déduction, la jurisprudence mais aussi la coutume locale (*ourf*). Le classement des normes représente une véritable science appelée *ousoul al-fiqh* (sources du droit)²⁷. Or, les juristes divergent quant à la place accordée à chacune de ces sources. Chaque école juridique a développé son propre ordonnancement des normes qui peut conduire à des nuances dans l'application du droit²⁸. Suivant les écoles, l'usage du raisonnement humain peut être diversement valorisé et l'effort personnel (*ijtihad*) plus ou moins contraint. Ainsi, le *Qism tabaqat*, qui constitue la méthode de classement des normes propres aux hanafites, fait une place particulière au raisonnement analogique (*qiyās*) comme source dérivée de la *chari'a*. En revanche, malékites et chaféites ne lui accordent pas la même importance.

La diversité est ainsi porteuse de controverses qui trouvent leur source dans des compréhensions et des perceptions différentes du message coranique. Si la divergence est permise, elle doit satisfaire certains critères pour éviter le mal le plus redouté: la division irrémédiable de la communauté des croyants.

26. Al-Ghazâlî, *Le Critère de distinction entre l'islam et l'incroyance. Interprétation et divergence en islam*, op. cit., p. 66.

27. Sur la hiérarchie des sources, voir H. de Waël, *Le Droit musulman, nature et évolution*, Paris, Éditions du CHEAM, 1993, pp. 25-49.

28. Sur la méthode suivie par chacune des principales écoles juridiques: T. J. Al 'Alwani, *The Ethics of Disagreement in Islam*, op. cit., pp. 68-73.

La divergence féconde

L'islam ne pouvait s'ancrer durablement qu'en acceptant le multiculturalisme qui caractérise la *oumma*. Dans cette perspective, il a fait une place au débat d'idées tout en établissant clairement une distinction entre la controverse et la querelle. La divergence légitime s'apparente à la *disputatio* que pratiquaient les universitaires en Occident, à savoir une « discussion raisonnée pour aller vers la vérité »²⁹. La Sorbonne avait ainsi une « salle des disputes » où il était possible de débattre à loisir afin de faire progresser la connaissance. Dans le monde arabe, l'*ikhtilâf* a donné lieu à une formalisation visant à préserver un débat de qualité (A). En pratique, la peur d'une dissolution de l'islam a néanmoins conduit à s'orienter vers une démarche unificatrice et à restreindre l'*ikhtilâf* (B).

II. A. Divergence versus discorde

Dans la pensée islamique, la nécessité d'accepter la controverse le dispute au traumatisme de la *fitna*, la grande rupture entre les sunnites et les chiites. L'idéal de l'islam demeure une communauté unie (1). Cette unité n'a cependant pu être préservée qu'en laissant certaines divergences s'exprimer. C'est le juriste Al Chaf'i qui établit dans son ouvrage majeur, *Al-Risâla*, la distinction entre la divergence – utile à la quête de vérité – et la discorde – condamnable. Ce faisant, il introduit l'idée que la divergence n'est légitime qu'au regard d'un certain nombre de prérequis (2).

A. 1) Les dangers de la discorde

Les sociétés musulmanes sont séduites par l'utopie de l'unicité³⁰. Les prévarications, les vaines disputes sont mal vues en islam, car elles sont porteuses d'une forme de contestation

29. A. Bliss, *La Tôge et le pélican. L'Entrée à l'université*, Paris, Éditions A. Pedone, 2012, p. 12.

30. L. Addi, « Pluralisme politique et islam dans le monde arabe », *Pouvoirs*, n° 104, 2003, pp. p. 90.

de la vérité révélée. Elles conduisent en particulier à diviser les croyants et à affaiblir la *oumma*. Le Coran condamne la querelle stérile (*khilâf*) et fait ainsi mention des fils d'Israël, qui se divisèrent quand la connaissance leur parvint³¹. Plus loin, le texte évoque les sectes qui se sont opposées et met en garde celles qui « récusent la foi de Dieu »³². De manière générale, le message coranique incite à adopter une position médiane et modérée, ouvrant la voie à la conciliation : « Ô vous, les gens du Livre, venez-en à une parole médiane qui nous réunit, vous et nous. N'adorons-nous pas le même Dieu, Allah ? »³³ Quelle que soit l'origine du désaccord, les opinions divergentes doivent rester modérées. « Nous avons fait de vous une communauté médiane »³⁴, rappelle ainsi le Coran aux croyants. Cette valorisation de la modération est reprise par nombre de philosophes musulmans, à l'instar de l'iranien Al Razi (1148-1209) : « 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... »³⁵

Relevant de l'excès, le *khilâf* conduit à la *fitna* (scission), qui est le mal absolu : la *fitna* désigne dans la longue histoire islamique les périodes de troubles et de conflits internes³⁶. Dans les premiers temps de l'islam, ce terme s'appliqua à des épisodes de révolte ou de guerre civile mettant en péril la foi et la communauté musulmane. L'assassinat d'Othman, le troisième calife, les batailles du Chameau (656) et de Siffin (657) qui opposèrent entre eux les compagnons comptent parmi ces événements désastreux pour l'unité de la *oumma*. Par la suite, tout schisme fut qualifié de *fitna* et le concept fut politisé : juristes et penseurs traditionnalistes s'en emparèrent pour condam-

31. Coran X, 93.

32. Coran XIX, 37.

33. Coran III, 64.

34. Coran II, 143.

35. Cité par M. Nachi, « L'ikhilâf, l'autre principe de l'islam, une entrée pour penser le compromis en contexte islamique », *op. cit.*, p. 66.

36. Sur la *fitna*, consulter D. et J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Puf, 1996, « Fitna » ; G. Martinez-Gros et E. Tixier du Mesnil, « La *fitna* : le désordre politique dans l'islam médiéval », *Médiévales*, n° 60, 2011, pp. 5-6.

ner avec véhémence toute forme d'opposition au régime. La *fitna* est condamnable en ce qu'elle s'apparente à un cheminement sûr et certain vers l'affaiblissement des musulmans pour conduire *in fine* à leur défaite : « *Ne vous disputez pas afin de ne pas fléchir* »³⁷ prévient le Coran. C'est bien ce qu'illustre l'épisode andalou, où les velléités des roitelets ont concouru à l'effritement du califat et à la victoire de la chrétienté.

Enfin, la discorde apparaît répréhensible en tant que manifestation de l'ego. Un compagnon du Prophète de conclure : « *La discorde (khillâf) est le diable* »³⁸.

II. A. 2) La divergence légitime

La Sunna rapporte plusieurs discussions entre les compagnons du Prophète, qui ne s'accordaient pas toujours sur le sens de la révélation. Force est de constater que MOhammad n'a pas systématiquement cherché à dissiper ces divergences. Bien au contraire, il y voyait une source de vitalité pour la foi des croyants. C'est ce qui ressort notamment de ce *hadîth* : « *Les différences d'opinions dans ma oumma sont une miséricorde.* »³⁹ En islam, la divergence s'est en effet révélée constructive à plus d'un titre. *L'ikhtilâf* a ainsi joué un rôle d'intégrateur au regard des différences socioculturelles qui composaient l'espace musulman. Au sein de la discipline juridique singulièrement, *l'ikhtilâf* a rencontré une résonance particulière et a très concrètement œuvré à la construction du droit islamique (*fiqh*)⁴⁰.

La divergence est positive dans la mesure où elle est encadrée et ordonnée. Une véritable éthique du désaccord voit ainsi le jour à travers une littérature spécifique⁴¹. Dès 798, un

37. Coran VIII, 46.

38. T. J. Al 'Alwani, *The Ethics of Disagreement in Islam, op. cit.*, p. 23.

39. Cité par R. Shah-Kazemi, *L'Esprit de tolérance en islam, op. cit.*, p. 190.

40. M. Saadan, « The development of *Ikhtilâf* and its impact on Muslim Community in Contemporary Malaysia », *Shariah Journal*, vol. 16, 2008, p. 511.

41. K. Majid, « *Ikhtilaf and littérature of ikhtilaf* », *AJMS (Asian Journal of multidisciplinary Studies)*, Vol. 4, Issue 5, April 2016, pp. 83-86.

certain nombre d'ouvrages exposent et expliquent les divergences entre les grandes écoles théologiques. Ces compilations analysent les différends tenant à la coutume, à la méthode d'interprétation... Outre Al Chafi'i, on peut citer Ibn Rushd pour son étude comparative de l'*Ikhtilâf* au sein des grandes écoles juridiques, ou encore Ibn Taymiya. Cette littérature permet de dégager les critères de la *disputatio* islamique :

L'objet de la divergence - La divergence est saine quand elle est impulsée par la recherche de la vérité; la science et l'usage de la raison sont valorisés en islam. Le Prophète encourageait ses compagnons en ce sens: « Recherchez le savoir, même jusqu'en Chine s'il le faut. » Pour autant, tout sujet n'est pas susceptible de divergence: Al Chafi'i affirme ainsi que le désaccord n'est pas légitime lorsqu'il porte sur un commandement divin clairement établi. L'*Ikhtilâf* ne doit pas contrevenir à un principe évident du Coran et de la Sunna. En d'autres termes, l'adoption d'une opinion divergente ne doit pas conduire à une erreur manifeste d'interprétation. Le principe d'unicité (*tawhîd*)⁴² sort ainsi du champ de la controverse. *In fine*, Al Chafi'i ne tenait pour légitime que les divergences de nature juridique car elles participaient à une meilleure connaissance du *fiqh*⁴³.

L'intention - La discussion ne doit pas être motivée par l'intention d'imposer sa supériorité: la seule motivation légitime est la quête de vérité. L'*ikhtilâf* doit donc être motivé par un effort intellectuel sincère pour trouver la vérité. Suivant la même logique qui prévalait à la *disputatio* latine, l'objectif doit être d'« élever la pensée en partant du bas pour la porter ensemble vers le haut, mais sans certitude absolue. »⁴⁴ L'intention étant de progresser dans la compréhension de l'islam, l'effort de réflexion doit l'emporter sur l'ego: chaque par-

42. « Al Tawhid est la matrice de base du credo musulman, commun à toutes les "sectes" (firaq) et les familles spirituelles » M. Nachi, « L'Ikhtilâf, l'autre principe de l'Islam, une entrée pour penser le compromis en contexte islamique », *op. cit.*, p. 65.

43. Le *fiqh* désigne la compréhension du droit islamique.

44. A. Bliss, *La Toge et le pélican. Entrée à l'université*, *op. cit.*, p. 12.

tie doit pouvoir authentifier l'argumentaire qu'elle invoque. Il convient ainsi de rester humble dans la recherche de la vérité. Le juriste Abou Hanifa rappelait à cet égard : « Notre avis n'est qu'une opinion. Nous n'obligeons personne et ne contraignons personne à l'accepter. Quiconque a un meilleur jugement, *qu'il l'avance*. »⁴⁵ Le Coran lui-même exhorte le musulman à discuter de la plus belle des manières lorsqu'il argumente avec les autres croyants du Livre⁴⁶.

Ibn al-Mouqaffa (721-757), dans son éthique de la conversation, résume ainsi les qualités qui président à la controverse utile : « (...) l'art de la conversation réside dans l'intelligence qu'on exerce à propos de son discours, dans le respect de la dignité de celui avec lequel on s'entretient, et dans une certaine générosité d'âme qui consiste à savoir renoncer à toujours avoir raison. »⁴⁷

II. B. De la régulation des divergences à la restriction de l'*ikhtilâf*

Originellement l'*ikhtilâf* présente toutes les qualités pour insuffler au débat intellectuel la vitalité nécessaire pour mener une réflexion féconde : il ouvre de nouveaux champs exploratoires et incite à repousser les limites de la certitude. Cet espace de liberté va inquiéter les esprits conservateurs qui s'efforceront de le canaliser : progressivement, l'encadrement de la divergence dévie vers un formalisme qui tend à réduire tout son potentiel créatif. Ainsi, sous couvert de structurer la réflexion, les écoles juridiques vont en réalité vider l'*ikhtilâf* de sa substance (1). Dans la longue histoire de l'islam, la divergence a finalement toujours été menacée par les adversaires de la pensée libre, pour des raisons souvent plus politiques que religieuses (2).

45. Cité par Al 'Alwani, *The Ethics of Disagreement in Islam*, op. cit., p. 59.

46. Coran XVI, 125.

47. P. Charles-Dominique, cité par M. Chebel, *Traité du raffinement*, Paris, Payot, 1999, p. 216.

II. B. 1) Les écoles juridiques : vers une divergence maîtrisée

L'islam sunnite, courant majoritaire, est organisé en quatre principales écoles juridiques (*madhâhib*) : il s'agit des rites malékite, hanafite, chaféite et hanbalite, inspirateur du courant wahhabite⁴⁸. À l'origine (VIII^e-X^e siècles), les écoles étaient bien plus nombreuses : les cités de Kufah et de Bassorah en particulier étaient des centres d'activité intellectuelle où plusieurs courants idéologiques émergèrent⁴⁹. Ces différentes mouvances se sont progressivement structurées en quatre courants majeurs qui parvinrent à s'imposer dans le monde sunnite : les courants minoritaires finirent par s'aligner sur les principaux rites. Or, la domination des quatre écoles va conduire à une uniformisation du droit, et donc à un recul de la divergence.

Les écoles se différencient notamment au regard de l'environnement où elles ont vu le jour : le libéralisme des hanafites vient du fait que ce courant émergea à Bagdad, capitale de l'Empire abbasside, et se développa en milieu urbain. Le rite malékite, plus rigoureux, était celui des gens du Hedjaz, une population rurale. Dans leurs rapports mutuels, les écoles sunnites ont en général fait preuve de tolérance les unes envers les autres. Dès le début, elles ont admis leurs différences comme une expression de la diversité géographique de l'islam.

Aucune de ces quatre écoles n'incarne à elle seule l'orthodoxie : si l'une d'elles se prévalait d'une prétendue légitimité à cet égard, c'était en général au regard de sa promiscuité avec le pouvoir central. En dehors de ces considérations politiques, rien dans l'islam sunnite ne consacre un rite comme officiel. La pluralité des *madhâhib* est légitime car elle ne menace pas le message fondateur : « (...) le droit musulman garde une

48. Sur les écoles juridiques, voir M. Arkoun, *La Pensée arabe*, Paris, PUF, 2012, pp. 69-72.

49. J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, pp. 35-40.

certaine unité, parce que les différentes écoles restent d'accord sur les choix principaux, les questions essentielles. »⁵⁰ La diversité ne nuit pas à la cohérence d'ensemble.

Si aucune école n'a l'apanage de la vérité, le croyant se voit imposer l'obligation d'adhérer à l'une d'entre elles, en vertu du principe du *taqlîd*. Chaque musulman peut suivre l'école de son choix ou en changer sans formalité : il peut même, pour un acte donné ou une transaction particulière, choisir la pratique d'un autre rite⁵¹. Toutefois, s'il le fait, il devra s'appliquer à suivre en tout point la doctrine du rite choisi jusqu'à l'accomplissement de l'acte. Le *taqlîd* aura en pratique un effet néfaste en exacerbant les rivalités entre les écoles : ce n'est plus la recherche de la vérité qui prévaudra mais la volonté de se démarquer par la promotion de sa doctrine. Les écoles, qui se voulaient initialement une expression de la divergence, vont en réalité fixer la pensée et figer le droit.

Outre la structuration du sunnisme autour de quatre rites, l'encadrement du raisonnement réduit progressivement le champ de décision individuelle.

II. B. 2) De la régulation à la tentation unificatrice

Dans les premiers temps de la formation du droit musulman, jusqu'au milieu du IX^e siècle, l'*ijtihâd* (ou raisonnement indépendant) représente un formidable levier de création normative : en s'appuyant sur les principes énoncés par le Coran, les juristes dégagent au moyen de la raison un certain nombre de règles pour constituer un corpus juridique. Quiconque avait des connaissances sur la religion pouvait se prêter à cet exercice de jugement personnel. Deux facteurs vont pourtant altérer cette liberté et contraindre fortement les opportunités de divergence.

50. M. Charfi, *Islam et liberté, Le malentendu historique, op. cit.*, p. 63.

51. Le concept de *tarjih* (préférence) autorise le musulman à opter pour la solution qu'il préfère en cas de division entre les juristes.

La première altération est issue du principe d'infaillibilité du consensus des savants : l'*ijmâ'*⁵². Initialement, l'*ijmâ'* est un mécanisme au service de l'effort personnel de compréhension et d'interprétation⁵³. Il devient aux mains des juriconsultes dominants un instrument pour imposer leur vision doctrinale. Au IX^e siècle, l'idée se répand que seuls les grands maîtres du passé jouissent de l'infaillibilité leur donnant droit au raisonnement indépendant. Au X^e, les savants des grandes écoles estimèrent que les questions essentielles avaient été définitivement réglées ; il fut admis que dorénavant personne ne pourrait prendre la liberté de considérer qu'il avait les qualifications pour mener un raisonnement indépendant en matière juridique⁵⁴. Cette prérogative était l'apanage d'une élite et d'une époque. À compter de ce moment, l'activité juridique devait se contenter d'expliquer, appliquer et interpréter la doctrine établie et fixée une bonne fois pour toute. L'*ijmâ'* perdait ainsi sa vocation de vecteur d'innovation pour consacrer une reproduction des principes hérités des anciens et servir le conservatisme : il devint un instrument du *taqlîd* et donc une entrave au changement⁵⁵. La capacité d'innovation se trouvait totalement confisquée par quelques savants et échappait à la communauté. En réduisant le nombre de personnes légitimes à prendre part au débat, on réduisait mécaniquement les cas de divergences. Véritable « machine à broyer les différences »⁵⁶, l'*ijmâ'* tarira progressivement la source que représentait l'*ikhtilâf*, comme l'explique Joseph Schacht : « 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 (...). Mais

52. Au départ, l'*ijmâ'* représente le consensus de la communauté des croyants mais, pour des raisons pratiques, il a été limité à l'accord des juriconsultes.

53. L'*ijmâ'* serait la survivance d'une pratique tribale anté islamique. M. Nachi, « Thinking about ikhtilâf : the Political Construction of Difference in the Islamic Context », *History of the Present : a Journal of Critical History*, vol. n°2, n°1, Spring 2012, University of Illinois Press, p. 56.

54. J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, *op. cit.*, p. 64.

55. *Idem*, p. 59.

56. M. Nachi, « L'Ikhtilâf, l'autre principe de l'islam, une entrée pour penser le compromis en contexte islamique », *op. cit.*, p. 71.

les différentes écoles parvinrent à un compromis, et le consensus (ijmâ'), 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. »⁵⁷ Peu à peu, le consensus l'a emporté sur la divergence, privant la pensée islamique d'un puissant ressort intellectuel.

Une seconde altération réside dans la fermeture, intervenue au X^e siècle, de la Porte de l'Effort : l'*ijtihâd*, ou l'effort personnel d'aller chercher le sens du texte révélé, était créateur de droit car il autorisait des évolutions des normes juridiques au regard des besoins de la société. Avec la fermeture de la Porte de l'Effort, il est ainsi décrété que l'*ijtihâd* n'a pas lieu d'être dans les domaines réglés par le consensus (*ijmâ'*) dans les écoles. Les opinions divergentes auraient cessé avec les pieux ancêtres. Dès lors, c'est une source importante de l'*ikhtilâf* qui se tarit : la divergence se nourrit d'une approche directe des textes, ce que la fermeture de la Porte de l'Effort empêche. La position doctrinale actuelle considère à cet égard l'*ijtihâd* comme une étape du processus de formalisation de la pensée islamique à présent clos. Les nouveaux chercheurs ne feront que reprendre les travaux des anciens auteurs classiques, en apportant à la marge quelques ajouts⁵⁸ ; ils se limiteront pour la plupart à exposer et commenter les idées de leurs prédécesseurs. Le juriste Mohamed Charfi fait un parallèle avec les glossateurs et les post-glossateurs après l'âge d'or du droit romain : le tarissement de l'*ijtihâd* apparaît somme toute comme un signe de décadence⁵⁹. La pensée islamique se sclérose, tombant dans l'imitation aveugle (*taqlid*)⁶⁰.

57. Cité par M. Nachi, *ibid.*, p. 71.

58. Seuls les auteurs classiques ont le statut de *mujtahid* et donc la légitimité de dégager des normes juridiques des différentes sources de droit.

59. M. Charfi, *Islam et liberté, Le malentendu historique, op. cit.*, p. 135.

60. Quelques savants se sont néanmoins dressés contre cette approche du *taqlid* : Dâwūd ibn Khalaf Al Zahiri, fondateur de l'école zāhirite (v. 815-884) ; Ibn Toumart, celui du mouvement almohade (1077-1130) et Ibn Taymiyya (1263-1328) rejetaient l'idée que l'on suive aveuglément un courant de pensée.

Malgré le *taqlîd* et la fermeture de la Porte de l'Effort, des espaces de liberté subsistent : des cas nouveaux à régler n'ont pas cessé de se présenter à la communauté musulmane avec la modernité. Or, il fallait y apporter une solution sur la base des outils juridiques disponibles. Cette activité est aujourd'hui menée par les *muftis* (juristes autorisés à donner une opinion par voie de consultations sur un point de la doctrine) par la voie des *fatwas*. L'évolution doctrinale du droit islamique doit beaucoup à leur action. Néanmoins, une revivification authentique de l'*ikhtilâf* ouvrirait des perspectives beaucoup plus larges pour permettre à la société musulmane de faire évoluer ses institutions. L'*ikhtilâf* offrirait ainsi la possibilité de réexaminer le droit de la famille et de dégager un large spectre de solutions pour l'adapter. Il favoriserait aussi une meilleure acculturation des sociétés musulmanes à la divergence politique. Le concept pourrait en effet contribuer à introduire le pluralisme nécessaire au développement de la démocratie en société arabo-islamique. « Cet héritage scripturaire pourrait aujourd'hui servir de référence pour l'élaboration d'une véritable culture des droits de l'homme et de la liberté de conscience dans le monde musulman contemporain. »⁶¹ Plusieurs auteurs contemporains appellent de leurs vœux une réactivation de ce concept que l'on a relégué à une période de l'histoire alors qu'il doit s'inscrire dans le processus continu de l'évolution des institutions islamiques : « À l'évidence, il s'agit d'une notion dynamique dont on peut se servir pour appréhender des situations actuelles dans le monde musulman. »⁶² Réintroduire l'*ikhtilâf* permettrait ainsi au monde musulman de sortir d'une posture défensive de rigidification pour devenir acteur de sa propre modernité.

61. A. Sayadi, « L'islam face à la liberté de conscience », *op. cit.*, p. 647.

62. M. Nachi, « L'Ikhtilâf, l'autre principe de l'islam, une entrée pour penser le compromis en contexte islamique », *op. cit.*, p. 73.

B I B L I O G R A P H I E

ADDI Lahouari, « Pluralisme politique et islam dans le monde arabe », *Pouvoirs*, n° 104, 2003, pp. 85-95.

Al 'ALWANI Taha Jabir, *The Ethics of Disagreement in Islam*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, traduction anglaise datée de 1993.

Al GHAZALI, *Le Critère de distinction entre l'islam et l'incroyance. Interprétation et divergence en islam*, traduit par Mustapha Hogga, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010.

ARKOUN Mohammed, *La Pensée arabe*, Paris, PUF, 2012.

BLISS Arnaud, *La Toge et le pélican. L'entrée à l'université*, Paris, éd. A. Pedone, 2012.

CHARFI Mohamed, *Islam et liberté, Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998.

CHEBEL Malek, *Traité du raffinement*, Paris, éd. Payot, 1999.

GAREIL Rémy, « La Fabrique des maîtres. L'apparition des oulémas dans l'Orient islamique (VII^e-XI^e siècle), Lumières de la Sagesse, Écoles médiévales d'Orient et d'Occident, sous la direction d'Eric Vallet, Sandra Aube et Thierry Kouamé, Publications de la Sorbonne, Paris, 2013, pp. 53-59.

MAJID Khalida, « Ikhtilaf and littérature of ikhtilaf », *AJMS (Asian Journal of multidisciplinary Studies)*, Vol. 4, Issue 5, April 2016, pp. 83-86.

MARTINEZ-GROS Gabriel et TIXIER du MESNIL Emmanuelle, « La *fitna* : le désordre politique dans l'islam médiéval », *Médiévales*, 60 | 2011, pp. 5-6.

MASUD Muhammad Khalid, « Ikhtilaf al-fuqaha : la diversité dans le fiqh en tant que construction sociale », *Avis de recherche : Égalité et justice dans les familles musulmanes*, sous la direction de Zainah Anwar, Kuala Lumpur, éd. Musawah, 2009, pp. 65-92.

NACHI Mohamed, « Thinking about ikhtilâf : the Political construction of Difference in the Islamic Context », *History of the Present : a Journal of critical History*, vol. n°2, n°1, Spring 2012, University of Illinois Press, pp. 52-70.

NACHI Mohamed, « L'*Ikhtilâf*, l'autre principe de l'islam, une entrée pour penser le compromis en contexte islamique », in *Les figures du compromis dans les sociétés islamiques – Perspectives historiques et socio-anthropologiques*, sous la dir. de M. Nachi, Karthala, Paris, 2011, pp. 57-83.

SAADAN Man, « The development of *Ikhtilâf* and its impact on muslim community in contemporary Malaysia », *Shariah Journal*, vol. 16, 2008, pp. 497-522.

SAYADI Abderrazak, « L'islam face à la liberté de conscience », *Études* 2011/5 (Tome 414), p. 643-654.

SCHACHT Joseph, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

SHAH-KAZEMI Reza, *L'esprit de tolérance en islam. Fondements doctrinaux et aperçus historiques*, Wattrelos, éd. Tasnîm, 2016.

Shah Walliullah, *Differences of opinion in fiqh*, traduit en anglais par Dr Muhammad Abdul Wahhab, Taha Publishers, London, UK, 2003.

SOURDEL Dominique, *L'islam*, Paris, éd. PUF, coll. Que sais-je?, 2009.

SOURDEL Dominique et Janine, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Puf, 1996.

de WAËL Henri, *Le Droit musulman, nature et évolution*, Paris, éd. du CHEAM., 1993.