



MIDÉO

Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales

33 | 2018

Théologie musulmane des religions

**Adang Camilla, Ansari Hassan, Fierro Maribel,
Schmidtke Sabine (éd.), *Accusations of Unbelief in
Islam***

Emmanuel Pisani



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mideo/2187>

ISSN : 1783-1628

Éditeur :

IDEO - Institut dominicain d'études orientales, IFAO - Institut français d'archéologie orientale

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2018

Pagination : 276-287

ISBN : 978-2-7247-0720-5

ISSN : 0575-1330

Référence électronique

Emmanuel Pisani, « Adang Camilla, Ansari Hassan, Fierro Maribel, Schmidtke Sabine (éd.), *Accusations of Unbelief in Islam* », *MIDÉO* [En ligne], 33 | 2018, mis en ligne le 05 juillet 2018, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mideo/2187>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

Institut Dominicain d'Études Orientales

Adang Camilla, Ansari Hassan, Fierro Maribel, Schmidtke Sabine (éd.), *Accusations of Unbelief in Islam*

Emmanuel Pisani

RÉFÉRENCE

Adang Camilla, Ansari Hassan, Fierro Maribel, Schmidtke Sabine (éd.), *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfir, Islamic History and Civilization, Studies and Texts*, vol. 123, Leyde, Boston, Brill, 2015, 534 p.

- 1 Face à la folie meurtrière de Daesh (*Dā'ish*), d'aucuns ont dénoncé la complicité de l'Université sunnite al-Azhar et son double langage en refusant de le taxer de mécréance et d'infidélité (*takfir*), tandis que d'autres groupes musulmans, au contraire, manifestaient notamment dans les capitales européennes, en brandissant des panneaux sur lesquels on pouvait lire : « Ceci n'est pas mon islam. » Cette réponse que constitue le *takfir* à cette forme paroxystique « d'hétérodoxie » islamique est un grand classique. Elle s'inscrit dans l'histoire de l'islam et trouve déjà ses fondements dans le Coran. Elle traverse les siècles sous des formes plurielles, plus ou moins violentes. L'objet de cet ouvrage édité sous la direction d'experts est de faire le point sur le *takfir* comme instrument politique et théologique. L'acuité et l'actualité de la question de l'anathémisation en islam sont suffisamment évidentes pour souligner l'intérêt de ce volume où dix-neuf contributions font le point sur la pratique du *takfir* exercée à l'encontre de personnes, de groupes, d'institutions ou d'idées. Chaque article resitue le cadre sociopolitique dans lequel les condamnations ont été prononcées, les motivations de son édicition, les sources citées pour le justifier, la réception de l'accusation auprès des populations concernées et les éventuelles réponses élaborées, soit par la partie accusée, soit éventuellement par un tiers, ainsi que les peines qui découlèrent de l'accusation de *kufir* (p. VIII).

- 2 L'introduction revient sur la définition du *takfir* par une citation du *al-Mufhim* d'al-Qurṭubī (m. 656/1259) : « La question du *takfir* est dangereuse. Beaucoup de gens l'ont entreprise et s'y sont cassé les dents, alors que les éminents spécialistes s'y sont abstenus et sont restés irréprochables¹. » Et de fait, en accusant une personne, généralement un musulman, de tenir des positions déviantes, il peut être considéré comme apostat et se retrouver exclu de l'islam voire exécuté. Porter un jugement d'accusation de mécréance ou d'infidélité trouve ses racines dans le Coran dont nombreux versets contiennent des mises en garde contre le *kufir*, mais deux versets ont pu être interprétés comme une condamnation du *takfir* : Cor. IV, 94 et Cor. XL, 28. Du côté de la Sunna, la mise en garde contre le *takfir* est plus explicite : « Si un homme dit à son frère : "O infidèle", cela retombe sur l'un d'eux² » ou encore : « Maudire un croyant est comme le tuer et celui qui accuse un croyant de *kufir*, c'est comme s'il l'avait tué³. » Mais comment comprendre ces dits ? Ils témoignent de la volonté de dissocier l'islam du *takfir* : le *takfir* en raison de sa dangerosité ne doit pas se pratiquer. Dans certaines sources, notamment sur les bonnes manières, il est assimilé à une mauvaise conduite et associé au fait d'insulter, de mentir, de douter de la paternité d'un enfant, d'envier ou d'entretenir des relations sexuelles illégales⁴. Mais ces mises en garde sont aussi l'indice de sa pratique qui émerge dès la mort du Prophète où l'on voit s'affronter des légitimités dans la définition de la foi (*īmān*). Par suite, il s'agit de protéger la communauté du mécréant, du corrupteur (*fāsiq*) et de l'influence néfaste des *kuffār*. Loin de concerner les non-musulmans, le terme de *kufir* renvoie avant tout au musulman. Le courant Ḥārīḡite excommunique tout croyant qui ne répond pas à une foi sincère et ne s'adonne pas à une pratique orthodoxe : négliger ses prières ou ses ablutions suffit à se voir exclu de la communauté. Dans ce cadre, les Ḥārīḡites n'hésitent pas à construire des îlots dans lesquels il sera possible d'émigrer pour mener une vie religieuse droite et suivre ainsi l'exemple même de l'hégire du Prophète Muḥammad. Ils attaquent régulièrement les musulmans qui ne partagent pas leurs vues. Avec eux commence l'histoire du *takfir* et de l'excommunication de tous ceux qui seront considérés comme de faux musulmans. De même, les premiers šī'ites se considérèrent comme différents de la majorité des musulmans, mais sans se confondre à ses membres, ils ne se séparèrent pas de la communauté : de là vient la pratique de la *taqiyya*.
- 3 Dans l'histoire de la pensée musulmane, la question de l'appartenance à la communauté oscille entre une vision très inclusive (murḡite : seule la confession de foi suffit, l'application des œuvres de la Loi n'est pas une condition requise) à une vision exclusiviste (Ḥārīḡites) où la non observation des œuvres est assimilée à une forme de laxisme. Ces différentes écoles se retrouvent encore aujourd'hui, jusqu'à ce groupes qui se nomment eux-mêmes *takfirī*-s et qui se revendiquent comme étant le véritable sunnisme.
- 4 Face au *takfir*, les écoles classiques ont brandi une opposition. Dans l'école hanafite, al-Ṭaḥāwī (m. 321/933) intègre à sa profession de foi des critères pour restreindre l'accusation d'incroyance : « On ne peut assigner aucun [des hommes de la Qibla] en enfer ou au paradis et on ne peut les accuser d'incroyance, d'être des associateurs ou des hypocrites tant qu'ils n'en ont fait la preuve explicite. Nous laissons leurs secrets à Dieu⁵. » Du côté šāfi'ite, il y a bien sûr al-Ġazālī et son *Fayṣal al-tafriqa*, mais dans le *Kitāb al-iqtīṣād fī al-i'tiqād*, il donne une brève liste de ceux qui doivent être considérés comme *kuffār*⁶. La condamnation du *takfir*, tout en en justifiant l'usage pour certaines catégories, se retrouve chez Ibn Ḥazm (m. 456/1064) et Ibn Taymiyya (m. 728/1328). Ainsi, si l'école hanafite est réputée pour avoir dressé des listes de faits ou de paroles qui condamnent à être un *kāfir* [par exemple : celui qui récite le Coran sur le son du tambour est un *kāfir* ;

celui qui prie délibérément dans le sens contraire de La Mecque est un *kāfir*, etc.], Ibn Taymiyya précise que « toute personne qui tombe sous le fait d'une mécréance ne devient pas un mécréant » (*laysa kull man waqa'a fi al-kufr šāra kāfir*). On va ainsi distinguer plusieurs types de *kufr* : *kufr bi-l-qawl* ; *bi-l-fi'l*, *bi-l-i'tiqād* (convictions) ; des degrés : *kufr akbar*, *kufr ašjar* ; on va distinguer une accusation contre un groupe de personnes ou contre une personne en particulier : *takfir 'āmm* ou *muṭlaq* et *takfir al-mu'ayyan*. Ainsi, par exemple, le *takfir 'āmm* est destiné à une communauté entière, comme les ismaéliens. Le *takfir al-mu'ayyan* va être utilisé à propos d'al-Ḥallāğ, d'Averroès, de Anwar Sādāt. On va distinguer aussi le *kufr ašlī* qui renvoie au chrétien ou au juif qui est *kāfir* de naissance, et le *kufr ṭāri'* qui désigne parmi les musulmans ceux qui sont tombés dans une croyance qui relève du *kufr*. Nul ne peut porter l'accusation de *kufr* sans répondre au préalable à certaines conditions (*šurūṭ*). Il doit ainsi posséder la science (*'ilm*), son intention doit être délibérée (*qaṣd*) et résulter d'un choix (*iḥtiyār*).

- 5 Aujourd'hui, en dépit des implications religieuses d'al-Azhar, de Qom, de Najaf, la pratique du *takfir* est particulièrement virulente. Quelles sont ses racines ? Ses dynamiques intrinsèques ? Ses fondements ? Le travail scientifique entrepris dans cet ouvrage permet d'éclairer et de déconstruire les logiques propres. Pour répondre, le volume propose une division en deux parties : dans la première (p. 29-392) il réunit quatorze contributions qui présentent à des moments historiques différents, mais par ordre chronologique, la pratique du *takfir*. Dans la seconde partie (p. 393-523), les contributions sont thématiques.
- 6 La première contribution de Francesca Ersilia (p. 29-41) aborde la doctrine très influente dans le milieu salafiste aujourd'hui de la *walāya* et *barā'a* (loyauté/déloyauté). Elle est formulée pour la première fois à la fin du II^e siècle de l'Hégire par la communauté quiétiste *ibādī ḥārīğī* de Basra, et plus tard par les *ibādītes* d'Oman. À la lumière d'une conception très rigoureuse de la pureté, le mouvement *ibādīte* a développé une morale austère et exclusiviste autour des concepts de *walāyā* et *barā'a* avancés par Abū 'Ubayda⁷. Si dans le sunnisme contemporain la distinction renvoie à la solidarité entre les fidèles et l'opposition à l'égard des infidèles, il est intéressant de noter qu'ici, la pratique du *takfir* ne concerne pas seulement les groupes opposés, c'est-à-dire les non-*ibādītes* tels les *murğītes* ou *qadarītes*, mais aussi des membres de la communauté qui sont regardés comme tels à côté des standards en matière de piété et de justice, et qui subissent des formes d'ostracisme. Les concepts sont marqués d'une application scrupuleuse. Ainsi, à propos du croyant qui procède à l'ablution avant la prière en nettoyant ses chaussures plutôt que ses pieds, il doit être considéré comme étant dans un état intermédiaire entre le croyant et le non croyant. Mais le *takfir* est aussi mobilisé dans une perspective missionnaire : la doctrine de la *walāya* et *barā'a* doit assurer la croissance du mouvement en valorisant la cohésion et le contrôle de chacun des membres. Le terme de *barā'* renvoie alors à ceux qui furent exclus de la communauté et qui après leur repentir (*tawba*) furent réintroduits (p. 31). La doctrine permet non seulement de définir qui est membre de la communauté mais aussi l'attitude à avoir à l'égard des sunnites et *šī'ites*. Dans cette perspective, les vrais croyants doivent déclarer *barā'a* les tyrans et leurs successeurs. Tout pays gouverné par un de ces tyrans doit être déclaré tyrannique et injuste. Mais Ersilia souligne aussi l'évolution de la doctrine et la pénétration d'idées *murğītes* au sein du mouvement (p. 32) par l'intermédiaire de Hārūn Ibn al-Yamān (III/IX^e siècle) qui introduit la doctrine de la suspension du jugement (*wuqūf*) et de l'indécision (*šakk*).

- 7 L'A. examine le chapitre du *Kitāb al-ġāmi'* de Ġā'far al-Izkawī (III/IX^e siècle) qui est une des sources anciennes où la doctrine fait l'objet d'un examen approfondi. Si la *barā'a* est obligatoire à l'égard des infidèles, de ceux qui sont maudits dans le Coran et de l'imām injuste, au sein de la communauté, la dissociation s'applique aussi à ceux qui commettent un péché majeur ou qui persistent dans un péché mineur. Exclu de la communauté, le pécheur devient un dissident (*muġālif*) et il le reste jusqu'à son repentir. Nul n'a le droit de le tuer ou de l'exproprier de ses biens (p. 38). On y trouve aussi préciser que la *zakāt* ne peut être accordée qu'à un membre de la communauté ibāḍite, et que le *ḥaġġ* ne peut être accompli à la place d'une autre personne seulement si elle est des *ahl al-walāya* (p. 38). De cette analyse historique et des sources, L'A. conclut que ces principes ont évolué au cours de l'histoire et qu'on ne peut les réduire à la formulation des premiers ibāḍites (p. 40).
- 8 Steven Judd aborde la question du regard porté sur les *qadarī*-s à l'époque ummayyade (p. 42-55). À partir des sources hérésiologiques, mais aussi biographiques et historiques concernant ceux qui étaient suspectés de défendre la doctrine du libre arbitre et de relever de « l'hétérodoxie », il est pourtant difficile de conclure que ceux qui furent exécutés ou torturés le furent pour leur positions qadarites. En effet, si le qadarisme est décrit négativement, péjorativement, peu d'œuvres les accusent de *kufr*.
- 9 István Kristó-Nagy revient sur le terme *zindīq* (*zanādiqa*) (p. 56-81) qui désigne traditionnellement les manichéens et les dualistes. L'article se demande pour quelles raisons ils furent exclus de la catégorie des "Gens du Livre". Ensuite, il dresse l'état de la recherche sur les motivations qui ont conduit à leur persécution, alors même qu'ils étaient pacifistes et professaient une forme d'ascétisme (p. 60); enfin, il interroge l'influence de la critique du dualisme sur l'islam. Pour István Kristó-Nagy, la raison principale de leur persécution viendrait de leur succès : en pénétrant la communauté musulmane elle-même, ils constituaient un danger pour les autorités du nouvel empire (p. 66). Il conclut en montrant que le terme fut aussi appliqué à propos des crypto-infidèles, c'est-à-dire des musulmans qui dissimulaient des croyances déviantes. Perçus comme des sujets d'une cinquième colonne, ils sont l'objet du *takfīr* et de persécutions. Si la thèse de Chokr y est citée⁸, on aurait attendu que l'article intègre les travaux de Monnot sur la question, notamment sur la perception des dualistes chez 'Abd al-Ġabbār (m. 415/1025).
- 10 Du côté des ismaéliens, les attaques portées à leur rencontre furent vives, à l'instar de celles d'al-Ġazālī dans son *Kitāb faḍā' ih al-Bāṭiniyya*⁹. En réaction à cette œuvre violente, les ismaéliens répondirent par des contre-discours et des réfutations. C'est l'intérêt de la contribution de Daniel de Smet que de se situer « de l'autre côté », c'est-à-dire, de celui des ismaéliens et de leur pratique du *takfīr* : il analyse l'une des œuvres, le *Kitāb tanbih al-hādī wa-l-mustahdī*, écrite par le modéré Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. après 411/1021) (p. 82-102). Dans le chapitre 13e, al-Kirmānī y reprend la thèse selon laquelle chaque prophète a été accompagné d'un « saboteur » (p. 84). Celui de Muḥammad a pour nom Abū Bakr et ses complices : 'Umar et 'Uṭmān. D'emblée, les successeurs de Muḥammad sont donc accusés de *kufr* et d'avoir contribué à la division (*tafarruq*) en désobéissant à la volonté divine. Mais le propos reste modéré, et contrairement à d'autres textes, Abū Bakr, 'Umar et 'Uṭmān ne sont pas maudits ou accusés d'être des manifestations d'Iblīs. Quant à la définition du *kufr*, elle s'articule à l'application conjointe de l'adoration par les actes (*al-'ibāda al-'amaliyya*) qui consiste à suivre les préceptes de la *šarī'a* et de l'adoration par la science (*al-'ibāda al-'ilmiyya*) qui consiste à accepter l'ensemble de l'imam : « Celui qui adore Dieu par ces deux cultes et observe un strict équilibre entre les deux, est le mu'min,

le 'croyant'. En revanche, celui qui néglige l'un des deux cultes est infidèle (*kāfir*) » (p. 86). Cependant, de Smet note qu'al-Kirmānī ne considère pas tous les sunnites comme *kuffār*, ce que sa définition suggère. Pour lui, l'opposé de l'*īmān* est le *kufr*, tandis que le contraire de l'*islām* est le *gayr islām* : « L'incroyant est l'ismaélien dissident qui s'oppose à l'autorité de l'imam et est attiré par l'antinomisme (...) par contre, le musulman non pratiquant est simplement non musulman » (p. 87). De Smet conclut son article en montrant qu'al-Kirmānī n'épargne pas les membres de sa communauté dont les positions extrêmes sont assimilées à des erreurs, des innovations, du *kufr*. C'est vers les mouvements les plus proches des ismaéliens, et donc ceux qui sont le plus susceptibles de le concurrencer, qu'il prononce le *takfīr* : les courants extrémistes (*ḡulāt*) et les autres branches du *šī'isme* (*zaydites*, *duodécimains*).

- 11 Concernant les philosophes, astronomes, mathématiciens... s'ils furent souvent regardés avec suspicion par leurs coreligionnaires, Sonja Brentjes montre à partir de l'analyse de dictionnaires biographiques, que ce sont surtout les religieux qui étaient susceptibles d'être anathémisés (p. 105-154). Elle interprète cette situation en relation à l'évolution de la signification du *kufr* qui désignait à l'époque *ayyūbide* et *mamlūke* les croisés et les mongols.
- 12 Amalia Levanoni analyse une soixantaine de cas de personnes dénoncées pour *kufr* et qui suscitèrent un intérêt auprès des élites mais aussi du peuple en Égypte et Syrie durant l'époque *mamlūke* (p. 155-188). Plus de la moitié des cas étudiés le furent pour cause de *šī'isme*, *soufisme*, *rāfiḏisme*, allégation de blasphème, sorcellerie, rébellion, rivalité politique. On trouve des personnages qui négligent les prescriptions de la Loi, rejettent le jeûne du *ramadan* et boivent du vin et qui incitent les autres à le suivre, tel *Faṭḥ al-Dīn Aḥmad al-Ṭaqaḥī* en 701/1301. Condamné, il fut exécuté, sa tête mise sur une lance circula dans les rues du Caire alors que son corps fut mutilé et traîné dans les rues (p. 157)¹⁰. L'exemple d'al-Bārḡurīqī illustre aussi les différentes positions et méthodologies des écoles de *fiqh*. Condamné par un juge *mālikite* en 704/1304, l'exécution ne fut pas appliquée, et deux ans plus tard, il fut gracié par un juge *ḥanbalite* qui remit en cause les preuves fabriquées pour des raisons de *vendetta*. D'une manière générale, le *malikisme* est opposé à l'octroi de la repentance (*istitāba*) envers ceux qui sont accusés de *zandaqa*. Le cas d'Ibn al-Zibitr, un fonctionnaire chrétien de Homs est aussi intéressant. Accusé d'avoir insulté le Prophète en 751/1350, il échappe au jugement à Homs et est envoyé à Qārā où un nouveau procès l'attend ainsi que de nouvelles preuves. Il se convertit à l'*islam*, mais sa demande est rejetée. Conduit à Damas, le *qāḍī šāfi'ite* interroge le *qāḍī ḥanbalite* – exemple intéressant de consultation entre écoles – qui le condamne à mort (p. 160)¹¹. Il est aussi question d'un groupe de convertis qui refuse publiquement l'*islam* : les hommes sont exécutés, tandis qu'une seconde chance est donnée aux femmes. Elles refusent et sont exécutées au pied de la citadelle, ce qui donna lieu à de vives critiques (p. 163-164)¹². À l'issue de ces enquêtes, l'A. conclut que les sultans *mamelouks* parviennent à empiéter sur l'autorité des juristes. Peu à peu, les juristes perdent leur suprématie sur le système du *takfīr*.
- 13 Si dans la doctrine musulmane, Muḥammad est le sceau des prophètes, l'histoire montre que des hommes ont revendiqué des lumières en vue de rénover ou de purifier l'*islam*. Lorsqu'elles furent rattachées à une révélation à proprement parler, ces hommes furent accusés de *kufr* et persécutés. Orkhan Mir-Kasimov aborde l'un de ces groupes politiques messianiques, les *ḥurūfī-s*, fondé par Faḍl Allāh Astarābādī (m. 796/1394) qui prétend avoir reçu des révélations (p. 189-212).

14

- 15 Simeon Evstatiev analyse quant à lui un mouvement revivaliste radical, du nom de Qāḍīzādeli, actif à Istanbul et en d'autres parties de l'empire ottoman en 1620 et 1680 (p. 213-243). Par revivalisme, il fait entendre « une position qui formule sa critique de l'état actuel des choses en termes de retour à une période idéalisée du début de l'islam¹³ ». Après avoir exposé différents modèles théoriques du revivalisme (Voll, Peters, Dallal), il montre que le mouvement est celui de la revivification des croyances et des pratiques de la première génération de musulmans. Ils exercèrent sur le sultan Murād IV une pression si bien que les cafés et tabacs furent fermés : ceux qui contrevenaient à l'interdiction encouraient la peine de mort : l'historien Ḥağğī Ḥalīfa (m. 1657) relate l'exécution dans l'armée de quinze ou vingt militaires pris en train de fumer dans le cadre d'une expédition contre Bagdad (p. 221-222). Evstatiev met en lumière la connexion de termes et concepts clefs dans la distinction entre la croyance et le *kufr* : *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* (la commanderie du bien et l'interdiction du mal), le *širk* (associationnisme), le *ǧihād*, *al-salaf* (les anciens – les premières générations), *al-Ḥalaf* (les successeurs), *hiğra* (l'émigration), *bid'a* (l'innovation). Il montre que si l'école hanafite prédomine dans le mouvement, l'enchevêtrement des écoles est indéniable et notamment en raison de l'adoption des idées d'Ibn Taymiyya et de son disciple al-Ġawziyya (m. 751/1350) sur les Qāḍīzādelis. En suivant al-Birgiwī et son ouvrage *al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*, les Qāḍīzādelis ont insisté particulièrement sur la nécessité pour tout vrai musulman non seulement de purifier ses croyances, mais aussi de commander le bien et d'interdire le mal, autrement dit de rejeter les pécheurs et de les remettre par la force sur le droit chemin. La véhémence de leur prédication conduit à des controverses qui finirent plusieurs fois dans la violence contre ceux qui ne partageaient pas leurs opinions (p. 214). Mais, les chroniques du XVIII^e siècle témoignent que le mouvement ne put s'imposer et un chroniqueur du XVIII^e siècle note qu'à Damas, les innovations prolifèrent : « À cette époque, la dépravation augmentait (*izdāda al-fasād*), les adorateurs étaient opprimés (*alummat al-'ubbād*). Le nombre de femmes obscènes (*banāt al-hawā*) dans les bazars augmentait de nuit et de jour. Parmi les événements qui eurent lieu sous le règne de As'ad Pasha [al-'Azim] ces jours-ci, on compte celui-ci : une prostituée s'était entichée, tombant amoureuse d'un jeune homme turc qui tomba malade ; aussi, elle fit la promesse que s'il était guéri de sa maladie, elle organiserait une célébration en son honneur avec le Şayḥ Arslan. Bientôt, le jeune homme se rétablit et les prostituées de la ville (*mūmisāt al-balad*) se rassemblèrent dans une procession à travers les bazars de Damas, portant des bougies, des lampes et brûlant des parfums d'encens, frappant des mains et jouant du tambourin. Les gens se rassemblèrent autour d'elles et se réjouissaient tandis que les prostituées avaient les visages dévoilés et les cheveux au vent. Et il n'y avait personne pour censurer cet acte répréhensible (*wa-mā tamma nākir li-hāda al-munkar*) ; les gens pieux et dévots ont juste élevé leur voix pleurante en disant : "Allāh akbar"¹⁴ » (p. 236). L'auteur conclut en montrant que si les Qāḍīzādelis sont précurseurs du mouvement wahhabi du XVIII^e siècle, ce dernier réussira à imposer un puritanisme rigoureux sur la base de l'alliance politique avec la famille d'Ibn Sa'ūd, ce que ne parvinrent pas à mettre en œuvre les Qāḍīzādelis.
- 16 Sajjad Rizvi traite des accusations de *kufr* portées à l'encontre de Mullā Şadrā Şīrāzī (m. 1045/1635) et de ses disciples en raison de sa doctrine moniste (*waḥdat al-wuġūd*) développée par Ibn 'Arabī (m. 638/1240) et pour avoir rejeté la thèse de la peine éternelle en enfer et la résurrection des corps (p. 244-269). Il est intéressant de remarquer que le

takfīr, dans ce cas, n'a été prononcé qu'après la mort de Ṣadrā, ce qui témoigne de l'évolution des doctrines et de la montée à l'époque ṣafavide des critiques à l'encontre du soufisme et de la philosophie.

- 17 Brian Didier rend compte de l'affrontement de deux groupes musulmans de l'île d'Androth au sud de l'Inde : d'un côté un groupe sunnite et de l'autre un mouvement soufi, la *šamsiyya* (p. 273-303). Pour lui, la mise en parallèle avec le traitement de l'hérésie en christianisme est cause d'appréciation erronée (p. 264). Il importe de resituer le *takfīr* au sein des communautés musulmanes et des dynamiques internes. Alors que les groupes connaissent une entente paisible, en 1989, les '*ulamā*' rendent publique une fatwa qui accuse de *kufr* les membres de la *šamsiyya* en raison de pratiques et doctrines jugées non tolérables. Pour quelles raisons en viennent-ils à cet énoncé ? La fatwa inventorie un certain nombre d'erreurs dans la croyance et dans la pratique, mais pour Didier ces causes sont insuffisantes et l'étude détaillée des motivations indiquent qu'il faut resituer la pratique du *takfīr* dans un contexte extérieur où l'autorité était entravée par des réformateurs musulmans et l'autorité centrale du gouvernement (p. 276). De l'autre côté, Didier montre combien ces pratiques sont aussi ruineuses au sein d'une même famille.
- 18 Avec la contribution de Justyna Nedza est abordée la question du *takfīr* non plus au niveau individuel ou du groupe, mais à celui de l'État (p. 304-326), en l'occurrence l'Arabie saoudite connue pour être la terre des militants ḡihādistes qui menèrent une des actions terroristes contre les occidentaux. Or, au sein du militantisme islamiste saoudien est né un mouvement qui a dénoncé l'État lui-même comme ennemi. Nedza rend compte des écrits, souvent publiés sur internet, de trois de leurs leaders surnommés le « trio *takfīrī* » : 'Alī b. Ḥuḍayr (né en 1954), Nāṣir b. Ḥamad al-Fahd (né en 1968 ou 69) et Aḥmad b. Ḥamūd al-Ḥālīdī (né en 1969).
- 19 L'étude de Joas Wagemakers aborde le *takfīrisme* adressé non pas contre un État mais contre un mode de gouvernement (p. 327-353). Si nombreux sont les groupes ou courants musulmans qui adhèrent aux principes de la démocratie, certains d'entre eux, tels les *ḡ ihādī-salaḡī-s* ou des organisations telles al-Qā'ida, dénoncent la démocratie et les démocrates comme relevant du *kufr*. Au fondement de leurs positions, l'affirmation selon laquelle, seul Dieu est à la source du pouvoir et de l'autorité. Or, la démocratie en violant l'absolue souveraineté de Dieu contredit le *tawḡīd*. Pour eux, la règle de droit issue de la majorité n'est pas nécessairement juste. En outre, l'idée d'égalité et de liberté sur laquelle est fondée la démocratie contrevient au bon sens : on ne peut mettre sur le même niveau un homme de connaissance et un ignorant (*a'lam al-nās vs aḡhal al-nās*) (p. 332). L'égalité prétendue entre les hommes et les femmes contrevient à l'enseignement du Coran (Cor. III, 36) tandis que l'égalité entre croyants et non croyants est elle-même contraire à Cor. XXXII, 18. Quant à la liberté, elle conduit à des pratiques où fleurissent adultère, homosexualité, et sexe à la télévision. Dans cette perspective, « la liberté que la démocratie promeut est celle des animaux (*ḡurriyyat al-ḡayawān*) non celle des hommes (*ḡurriyyat al-insān*) (p. 333). Une telle liberté peut conduire l'homme à adorer un arbre ou à insulter l'islam.
- 20 Roswitha Badry aborde le cas singulier où trois femmes militantes pour le droit des femmes sont accusées de *kufr* : il s'agit de Tūḡān al-Fayṣal, journaliste jordanienne, de l'Égyptienne Nawāl al-Sa'dāwī et de la Kowétienne et romancière Laylā al-'Uṡmān (p. 354-380). Toutes trois furent accusées et objet d'opprobre moral en raison de leur militantisme contre la société patriarcale.

- 21 Göran Larsson étudie un cas de *takfir* en Suède en 2011 où un groupe de Somaliens convertis au christianisme a organisé un temps de prières et de témoignages non loin de la Mosquée (p. 381-392). Interrogés à la radio, des musulmans réagirent de manière différente : d'aucuns affirmèrent qu'ils étaient libres en conscience de se convertir, tandis que d'autres les accusèrent d'être apostats et appelèrent à leur condamnation à mort. À la pluralité des positions, l'A. attire l'attention sur la nécessité d'étudier comment des individus qui quittent l'islam sont traités ou persécutés au sein des sociétés occidentales (p. 391).
- 22 Dans la deuxième partie, Hossein Modarressi se demande en quoi consiste le minimum requis pour être considéré comme musulman. Il s'interroge sur les raisons qui conduisent à désigner un musulman comme apostat (p. 395-412). Il rend compte des corrections apportées par l'imam šī'ite 'Alī Mūsā al-Riḍā (m. 203/818) au *ḥadīṭ* qui affirme que le salut serait assuré à toute personne qui croit que Dieu est unique. Face à ce *ḥadīṭ* jugé trop inclusif, des savants l'ont encadré en y intégrant des clauses.
- 23 Robert Gleave aborde à partir de sources šī'ites la question de savoir si le fait d'abandonner la pratique de la prière (*tārik al-ṣalāt*) de manière intentionnelle ou pas, accidentelle ou habituelle, est cause de *takfir* (p. 413-433) – débat porté aujourd'hui au sein des cercles salafistes. Il montre que, contre une littérature ouverte qui accepte la possibilité de s'abstenir de la prière, les sources šī'ites et sunnites se rejoignent pour les condamner. Ainsi, l'on trouve dans le corpus imāmīte plusieurs *ḥadīṭ*-s établissant l'équation entre l'abandon de la prière et le *kufr* : « Notre intercession ne sera accordée à aucun qui ne prend pas notre prière au sérieux (*mustaḥiffan bi-l-ṣalāt*)¹⁵ » ; « la seule chose entre la foi et l'incroyance est d'abandonner la prière¹⁶ » ; « celui qui abandonne la prière est un incroyant (*man taraka al-ṣalāt, fa-huwa kāfir*)¹⁷ ». La jurisprudence imāmīte utilise des qualificatifs pour rendre compte de l'abandon de la prière. Dans le *Kitāb al-ḥilāf*, al-Ṭūsī (m. 460/1067) compare la jurisprudence imamite avec les écoles sunnites : pour les ḥanbalites, oublier la prière est du *kufr* et par conséquent le *tārik al-ṣalāt* est un apostat et doit être mis à mort (p. 420), tandis que les autres écoles lui accordent la possibilité de réformer son comportement : deux chances sont accordées chez les šāfi'ites, trois chez les mālikites, alors que chez les hanafites, il est envoyé en prison¹⁸. Al-Ṭūsī présente sa réponse qui constitue selon lui la majorité des avis šī'ites : « Celui qui abandonne la prière, en croyant qu'elle n'est pas obligatoire, est un *kāfir* et il est obligatoire de le tuer. Il n'y a pas de débat. S'il l'abandonne, [out of laziness or slackness] en croyant qu'il est interdit de l'abandonner, alors c'est un mécréant (*fāsiq*) et il n'est pas obligatoire de le tuer¹⁹ » (p. 421). Gleave montre que cette position se retrouve dans les sources aḥbārītes, mais l'on trouve aussi une distinction tripartite selon laquelle celui qui n'est plus un croyant par la transgression de la loi, n'est pas pour autant un vrai incroyant. Il est dans une position intermédiaire, l'islam (p. 427).
- 24 Instar Rabb traite de l'articulation entre les droits de l'homme (*ḥuqūq al-'ibād*) et les droits de Dieu *ḥuqūq Allāh* à propos de la diffamation et du blasphème dans le droit ḥanafite (p. 434-464). D'emblée, il rappelle la présence de la catégorie des *ḥuqūq muṣtaraka* (droits partagés entre Dieu et l'homme) qui apporte une complexité. Ainsi, par exemple, diffamer un individu relève-t-il d'une atteinte aux droits de Dieu ou aux droits de l'homme ? Les juristes sont partagés. À partir des enjeux en termes de bien public, d'intérêt public, il montre que dans le droit ḥanafite, les *ḥudūd* sont des catégories des droits de Dieu : leurs obligations ont pour but de dissuader le crime et de prévenir la corruption au sein de la société. Autrement dit, les droits de Dieu visent à protéger la société. Par suite, ce qui

offense la société doit être puni : « Pour cette raison, les ḥanafites maintiennent que le châtement du blasphémateur ne peut être levé, même s'il demande pleinement pardon » (p. 445). Plus qu'une atteinte au droit de Dieu – qui est en mesure de se défendre lui-même ! –, le blasphème porte atteinte à l'intégrité de la société, ce qui le rapproche du crime de l'apostasie.

- 25 Zoltan Szombathy aborde les expressions de la littérature humoristiques et désinvoltes qui sont comprises comme une offense conduisant ultimement au *takfīr* (p. 465-487). À partir notamment des expressions et des vers du poète libertin Abū Nuwās (198/813) qui fit profession d'athéisme et invita à jouir des plaisirs du vin et de la chair puisqu'il affirmait qu'il n'y avait aucune calamité après la mort, mais aussi de ceux d'Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (m. 449/1058), il examine comment le *takfīr* a été utilisé dans une perspective opportuniste, de vengeance, sous couvert d'indignation.
- 26 Enfin, Michael Ebstein traite du courant opposé au takfīrisme et qui présente une approche universelle, humaniste que l'on retrouve dans de nombreux courants mystiques du monde notamment les *Iḥwān al-Ṣafā'* et Ibn 'Arabī (p. 488-523). S'ils développent une pensée englobante, au sein d'un système anthropologique, ésotérique et néoplatonicien, ils n'en demeurent pas moins convaincus de la supériorité de l'islam sur les autres religions et témoignent de leur adhésion inconditionnelle à la *ṣarī'a*.

NOTES

1. Al-Qurṭubī (m. 656/1259), *al-Mufhim li-mā aškala min talḥīṣ Kitāb Muslim*, éd. Muḥyī al-Dīn Dīb Matū et al., Beyrouth, Damas, 1417/1996, vol. 3, p. 111.
2. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Le Caire, Beyrouth, 1412/1991, *Kitāb al-īmān*, B. 26, n°111.
3. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Damas, 1423/2002, B. 73, n° 6105.
4. Al-Ḥarā'ī, *Masāwī' al-aḥlāq wa-maḍmūmahā*, éd. Muṣṭafā Ibn Abī al-Naṣr al-Ṣalbī, Jedda, 1996.
5. Al-Ṭaḥāwī, *al-'Aqīda al-Ṭaḥāwiyya*, commentaire et édition de Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, n.d., §§. 57, 70, 61. Pour la profession de foi d'Ibn Ḥanbal, on trouve le même refus : Melchert, Christopher, *Aḥmad ibn Hanbal*, Oxford, 2006, p. 85 et suiv.
6. Al-Ġazālī, *Kitāb al-iqtīṣād fī al-i'tiqād*, éd. Inṣāf Ramaḍān, Damas, Beyrouth, 1423/2003, p. 175-179.
7. Ennami, 'Amr Ḥalīfa, *Studies in Ibādism : al-Ibādīyah*, Tripoli, Université libyenne, Faculté des Arts, 1392/1972, p. 193-225.
8. Chokr, Melhem, *Zandaqa et zindīqs en islam au second siècle de l'hégire*, Damas, Délégation Française de Damas, 1993.
9. Al-Ġazālī, *Kitāb faḍā'ih al-Bāṭiniyya*, éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī, Le Caire, 1964.
10. Voir pour cette histoire Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya fī al-ta'rīḥ*, Beyrouth, Riyad, 1966, vol. 14, p. 18.

11. Al-Şafadī, *Aʿyān al-ʿaṣr wa aʿwān al-naṣr*, éd. ʿAlī Abū Zayd *et al.*, Beyrouth, Damas, 1998, vol. 3, p. 728 et suiv.
12. Al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, éd. Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda, Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ʿĀšūr, Le Caire, 1943-1972, vol. 3, p. 372 et suiv.
13. Hirschler, Konrad, « Pre-Eighteenth-Century Traditions of Revivalism: Damascus In the Thirteenth Century », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68, 2005, p. 196.
14. Al-Budayrī, *Ḥawādīṭ Dimašq al-yawmiyya 1154-1176 AH/1741-1763*, éd. Aḥmad ʿIzzat ʿAbd al-Karīm, Le Caire, 1959, p. 112
15. Al-Kulaynī, *Kāfī*, Téhéran, 1382/1963, vol. 3, p. 270.
16. Ibn Bābawayh, *Ṭawāb al-aʿmāl wa ʿiqāb al-aʿmāl*, Najaf, 1972, p. 251.
17. Gleave rapporte les différentes variations de ce ḥadīṭ : « Celui qui omet la prière est perdu », « Celui qui abandonne la prière intentionnellement (*mutaʿammidan*) sans une bonne raison est écarté de la protection de Dieu et de son Prophète », etc.
18. Al-Ṭūsī, *Ḥilāf*, Qum, 1417/1997, vol.1, p. 689 ; vol. 5, p. 359.
19. Al-Ṭūsī, *Ḥilāf*, vol. 5, p. 359.