

# DISCOURS SALAFISTES ET RHETORIQUES DE HAINE

**Romuald Évariste BAMBARA**

*Université Joseph KI-ZERBO / BURKINA FASO*

*bromualdevariste@yahoo.fr*

## Résumé :

*En quoi pouvons-nous dire que les discours des salafistes constituent une rhétorique de la haine ? Ou simplement qu'est-ce qui alimente cette violence manifeste dans les propos et les écrits des tenants de cet islam rigoriste, des djihadistes ? Le constat est établi que certains discours émanant des salafistes véhiculent de la haine et portent des germes du refus de l'altérité. Nous assistons de plus en plus au développement d'une théologie de la haine.*

*L'objectif de la présente réflexion est d'analyser les discours des idéologues salafistes, leur lecture et exégèse du Coran pour en faire ressortir la violence, la haine de l'autre. Ce sujet est à analyser à partir d'une approche herméneutique critique, d'une lecture et d'une interprétation critiques des textes des islamistes par des islamologues et par des philosophes. De plus une approche historique permettra de situer l'islam dans le temps en vue d'apporter quelques informations liées à son évolution. Ces discours sont constitués de slogans, de mots de ralliements, de versets, de hadiths, de sourates prononcées par les partisans du salafisme ou d'un islam fanatique. L'analyse de ces discours permet d'identifier leurs modes de raisonnement et de montrer que d'autres interprétations ou lectures des mêmes sourates existent. Ces lectures exhortent à la coexistence pacifique et acceptent les autres dans leurs différences. L'interprétation de certains textes sacrés et du Coran par les salafistes viole, nous semble-t-il, le principe de la laïcité, la liberté de conscience et instaure la foi unique ou la religion unique. Du discours de prosélytisme, les salafistes sont parvenus à scinder l'humanité en deux camps, ceux qui ont la foi en Allah, les pieux servants de Dieu et les mécréants, les apostats, les idolâtres ou ceux qui croient en d'autres dieux. Autrement dit, en partant du recensement du discours violent des salafistes et de la monstration de leur refus de toute différence, l'analyse interrogera le principe d'une laïcité admettant l'idée d'une liberté de croire et d'accepter le principe qu'aucune culture ne peut prétendre être universelle au point d'être exclusive. La civilisation est à l'ère du partage et du mélange selon Jean Luc Nancy ou à des appartenances multiples.*

**Mots-clés :** *altérité, haine, laïcité, rhétorique, salafiste.*

## Abstract:

*How can we say that the views of Salafists constitute a rhetoric of hatred? Or simply stated, what feeds this obvious violence in the words and the writings of the proponents of this rigorous Islam, of the jihadists? Based on observation, it is established that some views from Salafists convey hatred and bear the seeds of the refusal of otherness. We are more and more witnessing the development of a theology of hatred.*

*The purpose of this reflection is to analyze the views of Salafist ideologists, their reading and exegesis of the Koran in order to bring out the violence, and the hatred of the other. This subject is to be analyzed*

*from a critical hermeneutic approach, a critical reading and interpretation of the texts of the islamists by islamologists and by philosophers. Moreover, a historical approach will make it possible to situate Islam in time to bring some information related to its evolution. These views consist of slogans, words of rallying, verses, hadiths, and suras pronounced by the supporters of Salafism or fanatical Islam. The analysis of these views makes it possible to identify their modes of reasoning and to show that other interpretations or readings of the same suras exist. These readings urge to peaceful coexistence and the acceptance of the others in their differences. The interpretation of certain sacred texts and the Koran by Salafists seem to violate the principle of secularism, freedom of conscience and establishes a sole faith or a single religion. From the speech of proselytism, the Salafists have managed to divide humanity into two camps, those who have faith in Allah, the pious servants of God and the disbelievers, apostates, idolaters or those who believe in other Gods. In other words, starting from the census of the violent speech of the Salafists and the monstration of their refusal of all difference, the analysis will question the principle of secularism admitting the idea of freedom to believe and to accept the principle that no culture can claim to be universal to the point of being exclusive. Civilization is in the age of sharing and of mixture or to multiple membership according to Jean Luc Nancy.*

**Keywords:** *otherness, hatred, secularism, rhetoric, Salafist.*

## Introduction

« Discours salafistes et rhétoriques de haine », tel est le sujet que nous voulons analyser dans la présente réflexion. Une telle formulation s'inspire de l'actualité des sociétés contemporaines dans lesquelles des discours, des paroles et des écrits de certains se réclamant de la religion musulmane semblent ne pas favoriser un vivre ensemble, mais véhiculent plutôt la haine de l'altérité de l'autre dans sa différence irrécusable. De tels discours se constatent chez les salafistes (de l'arabe, *salaf*, ancêtre), c'est-à-dire les partisans du retour à l'islam des pieux ancêtres ou des prophètes. Le mouvement salafiste est divers et prône un retour aux principes des fondateurs de l'islam, depuis le VII<sup>e</sup> siècle. Les salafistes pratiquent une lecture littérale des textes sacrés. Ils récusent la lecture et l'interprétation des *hadiths* et du Coran qui font appels à la raison individuelle et invitent à mettre uniquement en application et à imiter les gestes et paroles du Prophète.

Ces discours sont généralement constitués de commentaires des sourates tirées du Coran et des *hadiths* (de l'arabe *hadith*, "récit", "tradition"). Les hadiths sont classés en trois grandes catégories : authentiques, fiables et faibles. Si les sourates tirées du Coran au nombre de 6236 sont la première source de la Loi religieuse, on peut dire que les *hadiths* peuvent être élevés au rang de seconde source. Le *hadith* désigne l'ensemble des propos, des actes ou la manière de vivre du Prophète Muhammad relatés

par la tradition au fils de l'histoire de l'islam. Dans quelle mesure, les commentaires de ces textes religieux par les salafistes constituent-ils des discours de haine ? En quoi les approches salafistes de ces textes sacrés plongent-elles nos sociétés contemporaines dans une logique de violence à l'égard des autres ? Il s'agit de montrer en quoi certaines lectures et interprétations des textes sacrés de l'islam par les salafistes peuvent conduire à la violence.

Examiner le rapport entre les lectures des sourates et des *hadîths* et les pratiques de rejet ou de négation de l'autre, exige d'apporter des précisions sur la démarche à adopter en vue d'une telle démonstration. L'analyse s'appuiera sur les interprétations ou les lectures des textes sacrés de l'islam contenues dans les ouvrages de certains exégètes et théologiens musulmans salafistes. En partant de tels écrits, la réflexion va adopter une approche herméneutique critique dans le but de comprendre leurs dits, de leur donner du sens et de soumettre ces significations à une appréciation, à un commentaire de certains philosophes et d'autres exégètes ou théologiens musulmans. Autrement dit, il s'agit de se référer à certains commentaires des sourates et *hadîths* pour mieux appréhender les propos d'exclusion, de haine ou de négation du principe incessible de l'altérité et en faire une critique à partir d'autres approches. Une approche historique permettra, en outre, de comprendre et d'apporter des précisions sur l'évolution de l'islam. L'idée est de situer la problématique de la rhétorique de la haine dans le parcours historique de l'islam. L'objectif de la présente analyse est d'entreprendre un examen critique des discours salafistes qui véhiculent de l'aversion envers les communautés autres.

L'atteinte de cet objectif suit une démarche en trois étapes. D'abord, la réflexion montrera que la lecture salafiste des textes sacrés instaure une théologie de la discrimination et de la haine. Ensuite, elle critiquera une telle lecture des textes sacrés de l'islam en démontrant que d'autres lectures et interprétations de ces textes existent et s'opposent radicalement à cette théologie de la ségrégation. Enfin, la réflexion proposera l'instauration du principe de la laïcité qui admettrait la liberté absolue de conscience, de croire, d'accepter la singularité de chaque religion et de comprendre qu'aucune religion, si universelle dans ses prétentions soit-elle, ne peut être exclusive. L'espace public, lieu de réalisation du bien commun, doit être préservé.

## 1. La rhétorique guerrière des salafistes

Les sourates tirées du Coran incitent-elles à la violence ? Les *hadîths* sont-ils un hymne à la barbarie ? Ces questions posent l'éternel problème de l'hérméneutique des Écritures saintes dans des religions comme le judaïsme, le christianisme et l'islam. En prenant le cas spécifique de l'islam, nous nous demandons comment trouver la bonne interprétation historique du Coran et de l'islam. Plusieurs lectures du Coran et des *hadîths* existent dans l'histoire de l'islam. Ces multiples lectures s'expliquent en partie par l'existence de variantes orthographiques et grammaticales. Précisons que dans le Coran, il y a deux types de versets : les versets évolutifs et ceux immuables. Les évolutifs sont susceptibles d'interprétation ou d'adaptation féconde à la réalité ou à la conjoncture. Mais les immuables sont hermétiques et ne se laissent pas interpréter comme les évolutifs. Très peu de versets sont concernés. Ils constituent ce qu'on appelle la loi fondamentale. Plusieurs écoles (traditionaliste, juridique, exégétique, scolastique, fondamentaliste, islamiste ou salafiste, etc.) existent et donnent des approches interprétatives différentes. Mais ce sont surtout les interprétations des salafistes du XX<sup>e</sup> siècle, plus précisément des années 1920, qui interpellent le plus, car elles se veulent fondamentalement puritaines. Ce sont leurs interprétations qui sont source de violence, qui véhiculent la haine de l'autre. Il faut mettre en évidence cette vision de l'islam qui n'est pas la vision de tous les musulmans. Cette approche particulière de l'islam est perceptible dans l'interprétation salafiste de certaines notions du Coran. Le salafisme est, en effet, un mouvement ou un courant de l'islam qui veut appliquer le Coran à la lettre et qui entend se ressourcer au mythe d'origine de la première communauté de Muhammad à Médine. Il dérive du courant hanbalite, du nom du fondateur de ce mouvement, et est perçu comme l'une des émanations les plus extrêmes (avec le wahhabisme saoudien) de ce courant. Olivier Roy (2015, p. 55) précise le principe directeur qui oriente ce réformisme fondamentaliste :

La réforme (*islâh*) n'est pas l'adoption de la modernité, mais le retour à la Tradition du Prophète qui doit permettre de penser cette modernité. Le salafisme pousse jusqu'au bout la logique du réformisme : il revendique le droit d'interpréter (*ijtihâd*) les textes

fondateurs (Coran et Sounna), sans respect des travaux antérieurs de commentaires.

Historiquement, on peut dénombrer plusieurs courants de salafismes, à tel point qu'il est généralement conseillé de parler des salafismes. On peut remonter au XIX<sup>e</sup> siècle pour constater la création du mouvement réformiste salafiste à travers deux grandes figures que sont : Jamal al-Din dit al-Afghani (1838-1897) et Muhammad Abduh (1849-1905). À cette époque, leur pratique de l'interprétation était ouverte à l'ensemble des écoles juridiques sunnites. Il s'agit du premier âge de ce mouvement qui se proclamait **réformiste** et non salafiste. Le second âge du salafisme est caractérisé par une volonté de résistance au modernisme des Occidentaux qui ont des valeurs différentes de celles de l'islam. Le mouvement va alors s'inspirer du fondamentalisme wahhabite de l'Arabie centrale avec la figure de l'Égyptien Hassan Al-Banna (1906-1949), fondateur de l'*Association des Frères musulmans*. Le troisième mouvement est alimenté par les thèses du saoudien Sayyid Qutb (1906-1966). Avec cette figure du salafisme, le mouvement plonge dans le fondamentalisme, et l'intransigeance salafiste excelle.

Sayyid Qutb, par exemple, adopte comme méthode de lecture du Coran la compréhension du Coran par le Coran. Il s'agit d'un refus de toute approche froide et incroyante du Coran. Prenons la notion polémique et mobilisatrice du *jihâd*. Qutb est l'un des idéologues les plus influents du mouvement d'obédience sunnite, dénommé l'*Association des Frères musulmans*. Il donne sa lecture de la notion de *jihâd* dans son livre le *Zilâl*.<sup>1</sup> Le *Zilâl* contient des extraits de commentaires de certaines sourates du Coran, il constitue, pour l'auteur, l'essentiel de son petit livre de combat. Tantôt il est considéré comme une "collection de prêches", tantôt comme un "commentaire apologétique". C'est une méditation politique sur le Coran. Le *Zilâl* est devenu, selon Olivier Carré (1984, p. 19), le « texte-icône pour les mouvements islamiques militants » actuels. Pour lui (1984, p. 24),

c'est une prise immédiate - et passionnée - sur le Coran comme récit mythique de l'origine de l'*umma*, en vue, non pas de s'exclamer lyriquement sur une merveille à jamais pensée, mais de tracer la voie pratique de l'utopie de l'*umma* de demain. C'est le

---

<sup>1</sup> Nous nous fondons ici sur l'ouvrage de Olivier Carré intitulé *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb. Frère musulman radical* pour connaître la lecture du Coran par Sayyid Qutb contenu dans le *Zilâl*.

catéchisme de l'État islamique et, pour l'instaurer, de la révolution islamique.

Qutb introduit de l'intransigeance dans sa lecture du Coran et ouvre une approche du *jihād* qui se pratique en terre mécréante mais aussi sur le sol musulman. La notion de *jihād* est centrale dans le *Zilâl* de Qutb. Il part du principe que tout musulman est un guerrier (*mujāhid*) et se doit d'accomplir individuellement le *jihād* avant le jour du jugement dernier. Être un musulman, c'est appartenir à une communauté (*umma*) de guerriers aptes en tout temps et en tout lieu à répondre à l'appel de Dieu. Qutb est parvenu à faire adopter comme emblème des Frères musulmans l'expression guerrière suivante : "Préparez" (la guerre). Le *jihād* est, selon sa conviction, une œuvre d'enracinement dans toute la terre de la vraie foi : celle musulmane. Le territoire d'islam (*dâr-li-al-islâm*) doit diriger et commander les autres territoires ou sociétés. Ainsi, l'islam est religion et monde (*dunya*). Plusieurs formes de *jihād* existent : le *jihād* de l'âme ou de la vie (*jihād al-nafs*), le *jihād* de la pratique quotidienne (*takalîf*) et le *jihād* sur le champ de bataille. En comparaison avec le *jihād* sur le champ de bataille, celui de la pratique quotidienne est le plus difficile à vivre, car il vise une purification spirituelle. Le *jihād* de la pratique quotidienne est donc cet effort permanent à développer pour ne pas succomber à la tentation ou pour lutter contre toute espèce d'idolâtrie, que celle-ci relève des croyances, des lois, des coutumes, etc. Sayyid Qutb, cité par Olivier Carré (1984, p. 128), précise le sens dans lequel, il faut interpréter ce devoir du *jihād*, cet élément inhérent à l'*umma* tel que le proclame le Coran [Sourate 8] :

Le *jihād* n'est pas une guerre défensive, comme le disent certains "musulmans", mais offensive (...). Elle est la révolution (*thawra*) totale contre toute souveraineté absolue (*hâkimîyya*) des hommes, en toutes ses formes, tous ses régimes, toutes ses lois. (...) Il s'agit de renverser les institutions politiques en place, ou du moins d'en contraindre les tenants à verser la *jisya*, à déclarer leur capitulation, et à laisser le champ libre à la foi ('*aqîda*) auprès des masses, qui l'embrassent ou non, en toute liberté de conscience.

Par une telle lecture, Qutb fait comprendre clairement que le *jihād* est un devoir qui doit conduire à la réalisation de cette *umma* avec l'exigence

pratique d'assurer le gouvernement des hommes selon la *Shari'a*. Cette guerre vise à convertir à l'islam tous les hommes sur toute la terre. Elle doit libérer les hommes de l'environnement d'errance ou de la mécréance ou encore de la *jâhiliyya* [Cor. 6]. En d'autres termes, Olivier Carré (*Ibid.*, p. 130) reconnaît que chez Qutb :

le combat est fondamental, il touche à l'existence même de l'islam, qui est la souveraineté absolue de Dieu et de Dieu seul. Le combat contre l'athéisme ou contre la décadence sociale et morale n'est qu'une conséquence. Et Qutb de développer à foison, dans sa lecture des sourates 2 (*Baqara*), 3 (*Al-'Umrân*) et 4 (*Nisâ*), l'essentialité du *jihâd*... Ce bref texte résume sa conviction : "Il est nécessaire à l'islam d'avoir un ordre public (*nizâm*) ; il est donc nécessaire à l'islam d'user de la force (*qunwa*) ; le *jihâd*, donc, est indispensable à l'islam, il fait partie de sa nature, puisque, sans lui, l'islam ne serait pas, ne survivrait pas, ne guiderait pas les hommes".

Le *jihâd* tel qu'il est interprété dans l'idéologie salafiste laisse percevoir une version extrémiste de l'islam qui va lancer au sens littéral du terme cet appel : « Tuez les idolâtres où qu'ils se trouvent ! »<sup>2</sup> (Coran, 9, Verset 5). Ce terme idolâtre désigne chez Qutb les athées, les polythéistes, les juifs, les chrétiens, les sionistes, les communistes, etc. Qutb est devenu incontestablement le père du *jihâd* moderne.

Prenons un autre texte du Coran (Sourate 3, verset 110 *Al-'Umrân*) lu et interprété par Sayyid Qutb dans son ouvrage *Jalons* rédigé en 1965. Dans cet ouvrage, il fait de l'islam, l'unique religion prêchant la morale et la piété. *Jalons* sera le livre de référence des Frères musulmans et des mouvements qui prônent le *jihâd*. Le *jihâd*, tel que perçu par Qutb, doit s'appliquer à la totalité de l'humanité. Ce verset 110 traduit de l'arabe stipule que : « Vous êtes la meilleure *oumma* (nation ou communauté) qu'on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah ». Ce verset fait appel à la notion de peuple élu, notion classique des religions monothéistes. Dans la lecture qutbienne, les musulmans sont le dernier peuple élu ou préféré. L'islam n'hérite pas des traditions antérieures. Il est une réalité tout autre

---

<sup>2</sup> Une autre traduction dit précisément ceci : « Tuez les infidèles partout où vous les trouverez, capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades ».

et n'est pas comparable ou à relier à toute autre tradition. Qutb affirme par-là la supériorité divine de l'islam. La société non-musulmane est traitée de société de l'ignorance et des ténèbres, ou plus précisément la société de *Jahiliyah*.

La lecture de la sourate 12, verset 40 (*Yusuf Joseph*) pose d'énormes problèmes de cohabitation avec la société non-musulmane. Ce verset dit expressément que « le pouvoir n'appartient qu'à Allah. Il vous a recommandé de n'adorer que Lui. Telle est la religion droite [...] ». Selon Chérif Amir (2015, p. 52), pour un commentateur comme Qutb, ce verset montre que dans le monde musulman, le fondement de l'État doit être divin. Cet État divin doit être fondé sur le principe de l'*al-Hakemiyyah*, c'est-à-dire « la gouvernance de Dieu ou d'Allah » et veiller à faire respecter les lois de la *charia* pour obtenir la soumission totale, pure et simple au Coran. Un tel développement conduit Qutb à radicaliser sa pensée en refusant l'idée d'un islam contemporain et moderne ouvert au monde moderne : « Pour lui, la société devrait suivre l'islam en totalité, sans compromis » (*Ibid.*, p. 52). Le système islamique est le seul capable de gouverner l'humanité. D'où l'idée d'établir un État islamique ou un Califat islamique entièrement régi par la *charia* et qui aurait donc pour base ou constitution le Coran.

Face aux choix délibérés de faire connaître certaines sourates et à une lecture littéraliste ou une interprétation violente de celles-ci, ne trouve-t-on pas dans le Coran des vraies leçons de tolérance, d'ouverture et d'acceptation de l'altérité des autres ? Que disent les autres approches interprétatives du Coran ?

## **2. En dehors des lectures salafistes**

La question récurrente est celle de savoir si ce sont les religions qui possèdent intrinsèquement, à travers leurs textes, les germes de la violence ou si ce sont les hommes qui projettent dans les textes sacrés leur propre fanatisme. Existe-t-il une interprétation du Coran qui fasse autorité ou s'impose à tout fidèle musulman ? Hors de l'exégèse salafiste du Coran, d'autres approches existent et donnent une compréhension autre des versets ou sourates. Les enjeux liés à l'exégèse des Écritures coraniques sont primordiaux pour l'idée que les uns et les autres se font



de l'islam. Plusieurs lectures du Coran existent. Michel Reeber (2005, p. 17) constate que dans le but

de maintenir un pluralisme d'interprétation des sources du droit islamique, quatre traditions (*madhhab*, "méthode"), appelées communément écoles juridiques, voient le jour dans le sunnisme de 767 à 855 : le hanafisme, le mâlikisme, le shâfi'isme et le hanbalisme. Une cinquième tradition est représentée par la doctrine chiite.

Ces cinq traditions d'interprétation donnent des lectures et interprétations différentes de certains versets du coran. Le hanafisme, présent surtout en Turquie, est considéré comme la doctrine la plus libérale dans l'interprétation du Coran. Le mâlikisme, plus visible dans les pays du Maghreb est, lui, plus rigoriste. Dans des pays comme la Syrie, l'Irak et plus généralement des pays africains comme l'Égypte, le shâfi'isme est la méthode de lecture des textes sacrés de l'islam. L'Arabie Saoudite, quant à elle, applique le hanbalisme qui est la doctrine la plus rigoriste. Et la tradition chiite pratique une interprétation aussi différente des quatre écoles juridiques sunnites dans des pays comme l'Iran, l'Irak, le Yémen, la Syrie, le Liban, la Turquie, etc.

En partant de cette diversité d'interprétation des Écritures du Coran, Henri Tincq (2016, p. 33) fait le constat que l'islam véhicule des vrais enseignements de tolérance. Pour l'attester, il se réfère à certains *hadiths* comme celui-ci : "Dieu préfère l'encre du savant au sang du martyr". Et des versets du Coran enseignent par exemple : « "Pas de contrainte en religion" (2, 256). Tuer une âme, non coupable du meurtre d'une autre âme, c'est comme d'avoir tué l'humanité entière" (Coran, 5, 32) ». Ou simplement, le refus de haïr les autres peuples : « "La terre est assez vaste pour vous tous" ». Une autre lecture du Coran selon Henry Tincq montre son acceptation des Gens du Livre : « "Ceux qui suivent le judaïsme et les chrétiens, quiconque croit en Dieu et au Jour dernier, effectue l'œuvre du salut" (2, 62) » (*Ibid.*, p. 33). D'autres sourates montrent à volonté, ce souci d'instaurer la paix : « "S'ils penchent pour la paix, penches-y" » (Coran, 8-61) ; « "Dieu ne vous interdit pas d'excuser et de traiter avec équité ceux qui ne vous ont pas combattus" » (Coran, 60-8).

L'islamologue Karim Ifrak (2018, p. 105) « découvre que l'ensemble des versets qui traitent de la question de l'appel au "dihad" tourne autour de 70, une valeur qui représentent moins de 1% de l'ensemble du Texte »

coranique. Pour l'islamologue, l'appel au *djihad*, est prononcé d'abord à la Mecque :

Loin d'être un appel à la "violence", le jihad coranique signifie "militance doublée d'une conduite vertueuse" et non pas engagement à prendre les armes, semer la terreur et donner la mort. [...] Croire en l'existence d'un Dieu unique dans une société polythéiste, observer ses différentes recommandations dans une société "barbare", en bref, opérer un virage à 180° n'est pas un objectif facile à atteindre, encore moins à maintenir. C'est de cet effort sur soi, au plus profond de soi, de cette quête de sens et de vertu qu'il est question et non pas de "guerre sainte" ou autres inepties. (*Ibid.*, p. 105)

De son point de vue, le terme de "guerre sainte" est complètement étranger à l'islam. L'origine de cette expression peut être recherchée du côté des guerres de religion entre les fractions de l'Église.

Ensuite, ce sont les versets médinois qui feront de l'appel au *djihad* une injonction. Karim Ifrak estime que les versets médinois<sup>3</sup> sont au nombre de 1472 et ceux qui appellent au *djihad* atteignent à peine 2%. L'interprétation de ces sourates qui appellent au *djihad* doit être soumise à une logique précise selon Karim Ifrak (2018, pp. 108-109) :

La compréhension du texte coranique est subordonnée à une lecture du Texte non pas selon l'ordre de sa recension, mais plutôt selon celui de sa révélation. En suivant ce schéma, bien des impairs peuvent être évités. Car en prenant le soin d'identifier les circonstances de chaque révélation, on traduit mieux le contexte de chaque appel à la "force" et non à la "violence" comme ce qui est prétendument affirmé. [...]. Chaque sourate, il faut bien le comprendre, correspond à une période déterminée et des circonstances données échelonnés distinctement le long d'une dizaine d'années et qu'en aucun cas, il ne faut en faire une lecture concentrée ou décontextualisée.

---

<sup>3</sup> Selon Michel Reeber (2005, p. 13), « révélées entre 610 et 622, les sourates mecquoises sont brèves et les versets sont concis.[...] Il y est question des fondements de la foi musulmane et des principales normes religieuses. On y trouve aussi des récits tirés de la vie des prophètes. Les sourates révélées à Médine entre 622 et 632 sont plus longues. On y trouve des dialogues échangés entre Dieu et le prophète Muhammad, des hymnes, des prédications, des codes religieux, des règles sociales. Le ton est résolument incitatif [...]. Les sourates révélées à Médine traitent principalement de l'organisation de la vie religieuse, sociale et juridique de la communauté islamique. Dieu est présenté comme un Dieu à la fois proche de ses serviteurs et prêt à châtier les impies. »

Que faire des versets à statuts juridiques qui semblent être en déphasage avec notre contexte ou qui semblent être archaïques ? Ou simplement quelles sont les autres lectures possibles des passages supposés violents qui se trouvent dans le Coran ? On peut citer le cas de la lapidation en cas d'adultère, de la répartition de l'héritage en privilégiant le garçon, de la non instruction de la femme, de la main à trancher du voleur (« Le voleur et la voleuse, tranchez-leur la main en punition pour ce qu'ils ont commis », Coran, 5-38), etc. Les différentes écoles juridiques de l'islam peuvent-elles se servir d'outils d'analyse pour rendre les décisions conformes à notre contexte d'aujourd'hui ? L'interprétation de certains versets du Coran liés aux châtiments et aux expiations pose une question théologique fondamentale : qui doit punir les mécréants ou les apostats ? Qui doit sanctionner les accusés de blasphème ? Qui doit administrer les promesses de châtiments de ceux qui ne suivent pas les préceptes d'Allah ? Les châtiments relèvent-ils de l'ordre des promesses eschatologiques ou sont-ils administrés par des mortels ? L'approche selon laquelle, c'est Dieu qui châtie est plausible et véhicule du sens. En d'autres termes, c'est Dieu qui punit et réprime selon sa volonté. Dieu ne délègue pas aux humains un tel pouvoir. Dans le Coran, la sourate 3 verset 4 le dit expressément : « Ceux qui ne croient pas aux Révélations d'Allah auront, certes, un dur châtiment ! -Et, Allah est Puissant, Détenteur du pouvoir de punir. »

Il faut accepter l'idée que la violence existe aussi dans les textes sacrés. Historiquement, des religions dites anciennes aux autres dites monothéistes, la violence fait presque toujours partie intégrante des grands textes religieux. Que ce soit l'Ancien Testament ou le Coran, les exégètes trouvent des appels à l'exclusivisme, qui va jusqu'à la tuerie. La réforme de l'islam reste une question théologique ; la communauté des théologiens et des savants musulmans dira comment relever un tel défi avec toutes les adversités et les différences fondamentales qui subsistent au sein de la grande *oummah*. Cette réforme, si elle advenait, devrait aboutir prioritairement à la séparation du politique et du religieux. Mais ce qui est à la portée de tous, croyants ou non croyants, c'est de permettre l'expression de tous les théologiens musulmans dont les déclarations ne sont pas guerrières à l'égard des autres croyants. Tous les prédicateurs qui acceptent l'altérité des autres et admettent la pluralité des croyances sont à reconnaître et leurs discours ou prêches sont à diffuser, à faire connaître au sein d'une large opinion. *A contrario*, il faut interdire les

prêches qui divisent les croyants, sèment la discorde entre les hommes, incitent et même appellent à la violence ou à la mort de l'autre. Le contrôle des discours religieux comme de tous les autres discours doit être une règle intangible. L'État peut se doter d'institutions fortes pour prendre une telle préoccupation en compte. Mais ce souci peut être pris en compte de façon efficace par l'instauration de la laïcité. La laïcité sera définie et adoptée en partant des réalités culturelle, spirituelle, sociale de chaque cité. Elle sera le fruit de récurrentes confrontations et négociations adaptées à une société précise et à un temps précis.

### **3. Construire un modèle de laïcité**

La constante aujourd'hui dans plusieurs sociétés, c'est l'acceptation des principes d'égalité des droits et de liberté de conscience. En plus, d'autres sociétés acceptent le principe de la séparation de l'État d'avec les religions ou les croyances. L'État dans ses principes et dans son fonctionnement est engagé dans la neutralité (par exemple par les décisions, textes, lois et les comportements des agents publics) et n'est pas soumis aux dogmes des religions tout en garantissant le respect de la liberté de conscience pour chaque citoyen de croire ou non à une religion. La grande préoccupation qui se pose est celle-ci : comment gérer l'espace public en assurant la liberté de tous et en déterminant des limites de la liberté d'expression des croyances ? Faut-il limiter la liberté d'expression des croyances dans l'espace public ? Comment délimiter cette liberté d'expression ?

La règle générale veut que tout citoyen éduqué dans l'acceptation de la laïcité s'interdise de confondre l'espace public, le domaine de tous, et l'espace privé, lieu par excellence de l'intimité. Toute pratique qui relèverait de la foi personnelle ou qui serait motivée ou justifiée par la croyance religieuse a son lieu d'expression par excellence dans l'espace privé ou intime. Une telle prise de conscience confirme le principe selon lequel la laïcité doit être l'opportunité offerte de partager des vécus, de co-habiter...et de conforter le bien commun. La raison d'être de l'État est de garantir ce bien commun et de le préserver de la rivalité des particularités bruyantes à même de le détruire.

Historiquement, on dénombre plusieurs modèles de laïcité dans l'histoire de la civilisation occidentale. Par exemple, l'historien et sociologue Jean

Baubérot<sup>4</sup>, spécialiste de la laïcité, distingue en France sept formes de laïcités différentes. Chaque culture est conduite à construire la forme qui correspond à ses réalités socio-anthropologique et spirituelle. Sans prendre en compte l'une des formes citées par Jean Baubérot, il est fort possible de dégager pour la culture africaine des caractéristiques générales qui seraient transversales. Mais comment se présente la pratique religieuse en Afrique ?

Le continent africain se caractérise par la pluralité des croyances et surtout par l'influence des nouvelles religions dites monothéistes que sont l'islam et le christianisme. On assiste aussi à des pratiques religieuses importées d'Asie comme le bouddhisme... Les religions ou les croyances africaines sont antérieures à toute autre forme de religion. De façon générale, il faut admettre que par moment sur notre continent, « la religion informe tout. Son emprise s'étend à la vie politique, sociale, familiale. L'esprit religieux l'emporte en général sur l'esprit politique » (Rencontres internationales de Bouaké, 1965, p. 94). Les religions africaines sont intimement liées au fonctionnement de la vie sociale au quotidien. Elles imprègnent toute la vie sociale et constituent généralement des religions de famille, de clan, et non des religions de propagande, expansionnistes ou prosélytistes comme le catholicisme, le protestantisme et l'islam. Aujourd'hui, le constat est établi que toutes les autres religions viennent s'y superposer et ambitionnent de dissoudre les religions africaines. Les religions judéo-chrétiennes et arabo-musulmanes dans leurs quêtes d'expansion ont souvent présenté des visages différents en fonction des époques et des contrées en Afrique, allant jusqu'à constituer des sources de tension et de violence. Comment permettre la libre expression de toutes ces formes de croyances en Afrique ?

En partant de la description de la pratique religieuse en Afrique et pour permettre une meilleure expression de celle-ci tout en sauvegardant le "bien commun", en créant un espace public de partage des valeurs communes, la laïcité à adopter peut être à la fois ouverte, inclusive et se pratiquer sous le contrôle strict et permanent de l'État. Il y a une nécessaire séparation du religieux et du politique. On peut retenir deux dimensions de cette forme de laïcité : ouverte et ferme ou rigide. Une laïcité ouverte, au sens où l'État reconnaît l'utilité sociale des institutions

---

<sup>4</sup> Jean Baubérot, *Les sept laïcités françaises*, MSH, 2016. Dans cet ouvrage, il cite les formes suivantes : la laïcité antireligieuse, la laïcité gallicane, la laïcité libérale et individualiste, la laïcité inclusive et accommodante, la laïcité concordante d'Alsace-Moselle, la laïcité "ouverte" et la laïcité identitaire.

religieuses sans distinction. Elles sont des intermédiaires nécessaires entre les individus et l'État. Une laïcité ferme ou rigide, quant au rôle que l'État doit jouer pour la défense du bien commun, de l'espace public. Les religions restent, en effet, sous le contrôle de l'État. L'État assure l'expression des différentes religions, puis veille à une relation harmonieuse entre celles-ci afin de préserver l'espace public. L'absolue liberté de conscience est reconnue à tous. Cet espace public est aussi le lieu d'expression de ceux qui ne partagent aucune croyance. La tolérance devient une vertu cardinale de la laïcité. Elle va supprimer toute logique de concurrence, d'indifférence ou de violence entre les différentes valeurs et favoriser la pluralité des visions du monde. L'État doit assurer l'égalité de droits des croyants, des non croyants et des agnostiques. Le principe de la neutralité doit être de rigueur et l'école publique aura la charge de cultiver la citoyenneté et de défendre ce qui est commun à tous. La puissance publique doit soutenir une morale laïque. Cette morale laïque peut contenir les valeurs qui cultivent le lien social ou qui fondent et consolident le lien social. L'école laïque va être le canal d'enseignement de cette morale laïque. Les ressources matérielle et financière sont à consacrer à ce qui relève de l'intérêt général : santé, éducation des citoyens, culture, infrastructures routières, etc. L'idée est de tracer la singularité de l'approche de la laïcité en Afrique. Cette laïcité ne saurait par exemple être antireligieuse, au sens où elle combat toute forme de religion.

## **Conclusion**

Des divergences profondes, conflictuelles existent dans la lecture du Coran. Les érudits musulmans n'arrivent pas à adopter un système de lecture et d'interprétation du Coran qui s'impose à tous les fidèles musulmans. Les lectures et interprétations vont continuer en fonction des différentes branches de l'islam. Le message reste divin, absolu, mais l'interprétation est humaine, donc faillible. À l'exégèse sectaire, violente, clivante et négatrice de la différence irrécusable des autres des sourates du Coran par les salafistes, il faut œuvrer à faire connaître davantage la lecture pacifiste, tolérante, ouverte ou d'acceptation des autres tirée du Coran. Les soufis ou les mystiques islamiques, les mutazilites...ont une approche du Coran différente de celle des salafistes. Il faut s'ouvrir davantage aux lectures ou aux interprétations humanistes du Coran. Un

livre saint ne vaut que par la considération qu'il apporte à tout humain. Toute approche sectaire de l'islam n'est qu'une vision de l'islam parmi la pluralité de branches de l'islam. Dans cette volonté d'islamisation du monde de gré ou de force, les interprétations des salafistes ne font qu'attiser la haine d'une part entre les membres de la *oummah*, d'autre part avec les autres communautés. Selon Michel Terestchenko (2016, p.35), « il importe de souligner, surtout dans la période que nous traversons, que l'islamisme radical ne s'inscrit pas dans un héritage, il le rejette ! C'est un retour mythique et imaginaire à l'islam des premiers temps qui fait fi de toute la tradition. »

Pour engager un combat contre la lecture radicale des versets du Coran, il faut faire la promotion de la lecture humaniste, pacifiste de l'islam. Donner les opportunités d'expression, de communication à cette lecture du Coran qui ouvre la *oummah* aux autres, accepte les autres croyances. La laïcité à concevoir en Afrique peut créer, renforcer ce cadre de libres expressions des croyances. Cette laïcité peut être ouverte et ferme ou rigide. Elle va instaurer et protéger la pluri-croyance. C'est une vérité bien connue que l'humanité priait, invoquait Dieu avant la naissance de l'islam. Une telle vérité devrait conduire chaque croyant à la tolérance.

## Références bibliographiques

**Amir Chérif** (2015), *Histoire secrète des Frères musulmans*, Paris, Ellipses Édition Marketing S.A.

**Balde Frédéric-Marc** (2012), *L'islam*, Sion (Suisse), Éditions Parole et Silence.

**Baubérot Jean** (2016), *Les sept laïcités françaises*, MSH.

**Carré Olivier** (1984), *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb. Frère musulman radical*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Les Éditions du Cerf, Collection « PATRIMOINES *iflam* ».

**Cilliers Jackkie** (2004), « L'Afrique et le terrorisme », in *Afrique contemporaine*, n° 209, pp.81-100.

**Del Valle Alexandre** (2018), *La stratégie de l'intimidation. Du terrorisme jihadiste à l'islamiquement correct*, Paris, Éditions de l'Artilleur/Toucan éditeur indépendant, collection « Interventions ».

**El difraoui Asiem** (2016), *Le djihadisme*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? ».

- Elshobaki Amr** (2009), *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Paris, Éditions KARTHALA.
- Gauchet Marcel** (2018), « Sur l'avènement de la démocratie. Entretien avec Hocine Rahli », in *Commentaire*, Volume 41/ Numéro 163, pp. 619-625.
- Ifrak Karim** (2018), *La réforme en islam. Quelques clés de lecture*, Dar Albouraq.
- Khosrokhavar Farhad** (2014), *Radicalisation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Khosrokhavar Farhad** (2016), « Les ressorts de la radicalisation islamiste dans les démocraties occidentales », in *Cahier français*, n°395, pp.55-60.
- Khosrokhavar Farhad** (2018), *Le nouveau jihad en Occident*, Paris, Éditions Robert Laffont, collection « Le monde comme il va ».
- LE NOBLE CORAN* et la traduction en langue française de ses sens, Complexe Roi FAHD pour l'impression du NOBLE CORAN.
- Nancy Jean-Luc** (2013), *Être singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée, Collection la philosophie en effet.
- Pérousse De Montclos Marc-Antoine** (2018), *L'Afrique, nouvelle frontière du djihad ?*, Paris, La Découverte.
- Rencontres internationales de Bouaké**, 1965, *Tradition et modernisme en Afrique Noire*, Éditions du seuil.
- Rogozinski Jacob** (2017), *Djihadisme. Le retour du sacrifice*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Rogozinski Jacob** (2018), « Qu'est-ce qu'un dispositif de terreur ? », in *Esprit*, n° 448, pp. 85-96.
- Roy Olivier** (2015), *L'ébec de l'islam politique. Postface inédite*, Éditions du Seuil, Collection Points Essais.
- Sen Amartya** (2007), *Identité et violence*, traduit de l'anglais par Sylvie Kleiman-Lafon, Paris, Odile Jacob.
- Terestchenko Michel** (Janvier -Février 2016), « Trois questions à Michel Terestchenko », Propos recueillis par Nicolas Hanh, in *Le monde des religions*, n° 75, p. 35.
- Tincq Henri** (Janvier-Février 2016), « Les religions incitent-elles à la violence ? Lectures sauvages », in *Le monde des religions*, n° 75, pp.30-34.
- Žižek Slavoj** (2015), *Quelques réflexions blasphématoires. Islam et modernité*, traduit de l'anglais par Laure Manceau, Arles, Actes Sud.