



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

146-147 | 2016
Craquelures globalisées du religieux

Numérique et islam connectés des internautes européens

The Digital-Islamic Connection of European Web Users

Sandra Houot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/6529>

DOI : 10.4000/jda.6529

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2016

Pagination : 179-198

ISBN : 979-10-90923-12-6

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Sandra Houot, « Numérique et islam connectés des internautes européens », *Journal des anthropologues* [En ligne], 146-147 | 2016, mis en ligne le 15 novembre 2018, consulté le 03 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jda/6529> ; DOI : 10.4000/jda.6529

Journal des anthropologues

NUMÉRIQUE ET ISLAM CONNECTÉS DES INTERNAUTES EUROPÉENS

Sandra HOUOT*

Cadre emblématique de la globalisation des biens de salut, le numérique et les usages qui sont faits du religieux ne se réduisent pas au seul canal de diffusion. Le virtuel, à l'instar du religieux, a la capacité de revêtir une puissance susceptible d'actualisation ici et maintenant. Bien plus, la coprésence virtuel/islam, dans un contexte de globalisation, articule des formes de religiosités inédites qui sont autant de reconfigurations de sens attachés à une contemporanéité islamique en train de se faire. Au-delà d'une représentation du monde, les mises en discours qui se déploient sur Internet sont des révélateurs d'enjeux qui interpellent le devenir de la *Umma*.

C'est depuis l'espace d'interaction du numérique et du religieux qu'il est possible de repérer des expressions singulières à l'œuvre dans l'islam médian, l'islam de « la voie moyenne/du juste milieu/de la modération (*Wasatiyya*) » (al-Qaraḍāwī, 2010 : 25-28 ; Kamali, 2015 : 9-15), objet de notre présente réflexion. Ce choix voudrait se démarquer d'une représentation de l'islam actuel focalisée majoritairement sur les espaces dissidents du champ musulman. En cela, et surtout depuis les attentats du 11 septembre, le courant de la *Wasatiyya* entend se démarquer du phénomène de

* IFCM (Institut français de civilisation musulmane).
146 bd Pinel, 69008 Lyon
Courriel : shouot@yahoo.fr

l'extrémisme (*taṭāruf*) agissant au nom de l'islam, ainsi que l'écrit le juriste syrien, Wahbah al-Zuhaylī (1932-2015), en prônant « modération (*iqtiṣād*) et équilibre (*tawāzun*), du point de vue de la croyance, de la morale et du comportement dans le traitement avec autrui » (2006 : 578).

De son côté, le Qatari, Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926), qui compte parmi les penseurs musulmans les plus prolifiques en matière de *Wasatīyya* en appelle à une « fondation islamique pour la modération au niveau de la pensée et de la culture (*Jam'īyyat al-Umma al-wasat fi-l-fikr wa-l-thaqafa*¹) ». Cet horizon d'attente est également un mouvement réflexif en train de s'accomplir. S'il est revendiqué par les Frères Musulmans, il ne se limite pas pour autant à ce courant. De même qu'il ne se réduit pas à la sphère arabe. Plus qu'un concept, la *Wasatīyya* traduit une posture d'engagement qui ajoute aux usages jurisprudentiels pour signifier la norme islamique, une dimension anthropologique et éthique qui prend la mesure de l'ici et le maintenant dans ses formes plurielles.

À cet égard le contexte numérique constitue un laboratoire pour observer des pratiques réflexives de la *Wasatīyya*. Européens dans leur grande majorité, les sites retenus répondent au souhait de pointer un islam de l'ordinaire ou de la quotidienneté pour mieux comprendre les ressources mises en œuvre par la voie moyenne pour accompagner, relever, voire anticiper les défis qui travaillent la sphère musulmane au risque de la globalisation. Le premier axe s'attache au champ particulier du savoir religieux et des configurations de production que permet la technologie numérique. Ainsi, les formes conventionnelles dispensées par la *Wasatīyya* sont réinvesties dans un espace de coproduction de savoir qui les reconfigure. Le second axe, s'attache au « caractère social de l'environnement numérique », et permet d'observer des formes contemporaines de mobilisation le plus souvent identitaires. Tout en se revendiquant d'un projet civilisateur islamique (*manhāj al-islām al-ḥadārī*), ces formes n'en recomposent pas moins des modes

¹ <http://www.qfis.edu.qa/research-centres-ar/alqaradawi-center-ar/qcimr-ar>

d'identification différenciés au référent islam. S'il est à noter que l'environnement numérique ne suffit pas à initier à lui tout seul des « conversions » (Doueïhi, 2011 : 23), son impact n'en est pas moins réel.

Statut numérique du savoir religieux et coproductions de sens

L'impact technologique du numérique influe de manière prégnante sur le savoir religieux. La transmission, d'une part, voit se surimposer à l'ordre institutionnel structuré de l'orthodoxie, des configurations plus souples, à la faveur de maillages relationnels. Un projet commun peut, dès lors, être mis en œuvre, à partir d'espaces distincts et complémentaires. D'autre part, des logiques réticulaires de stratégies de réseau associées à la technique communicationnelle opèrent des réinvestissements cognitifs du savoir religieux.

Communication numérique et production discursive religieuse : renouveler les formes conventionnelles

Des autorités du leadership religieux sunnite qui compte des acteurs de la *Wasatiyya* tirent parti de la puissance communicationnelle du numérique pour faire valoir un espace interactif et réciproquement, les usages du numérique accroissent l'efficacité de la production discursive religieuse conventionnelle. « Par son canal, je m'adresse personnellement aux gens qui se connectent du monde entier » écrit le *'ālim* (savant religieux) syrien Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī (1929-2013) (2001 : 6). La synchronisation, d'une part, se substitue à l'unité de lieu, la mosquée. L'interconnexion, d'autre part, conduit au débordement de l'unité de temps : la simultanéité laisse place à la permanence du flux. Le clerc al-Qaraḍāwī constate, de son côté, que « la maîtrise de ces nouvelles technologies, ainsi que leur développement, sont devenus indispensables ; notre religion l'exige et la réalité du monde, d'aujourd'hui, nous l'impose » (2009 : 270).

À une temporalité commune et à l'ubiquité, le *'ālim* y adjoint l'impact social du numérique. À charge pour les autorités musulmanes d'en prendre la mesure en faisant émerger un espace tiers, tel le site al-Hātif al-Islāmī (la hotline islamique) : elhatef.com,

créé en août 2000, avec l'aval de l'autorité suprême d'al-Azhar, Muhammad Sayyid al-Ṭanṭawī (1928-2010).

L'objectif premier du site, qui est de « renouveler (*tajdīd*) la culture islamique et de l'émonder (*tajrīd*) du sectarisme (*ta'aṣṣub*) doctrinal », a à voir avec la « *wisāta* » : une aire intermédiaire du juste milieu, de la médiation qui concerne, au premier chef, les questions de « reconnaissance (*ta'āruf*) » culturelle et confessionnelle de l'« *islām* » à l'endroit « des pays occidentaux ». C'est dans l'entre-deux du réticulaire et du territorial que l'action de la hotline islamique prend place. Elle répond à une mise en relation autour d'un projet religieux reposant sur la « synchronisation » : « l'espace existentiel par opposition au *topos* » (Beaude, 2012 : 51). Ce sont les capacités du numérique à relier et à faire advenir de la proximité dans l'espace réticulaire du Web qui sont en jeu. À la contiguïté, valant pour l'espace territorial, se substitue la « connexité » (Lévy, 1994 : 77).

Le site al-Hātif al-Islāmī s'exporte en 2009, à la faveur d'un numéro *IVR/Interactive Voice Response* (Répondeurs Vocaux Interactifs). Une unification des réalités géographiques disjointes s'opère autour d'une spatialité commune adoubee par l'institution Azharie. Cet investissement passe par une simplification des modes de connaissance, au niveau des contenus et de leur enseignement. Des lectures audio ne dépassant pas les cinq minutes sont conduites ; Les thématiques concernent les cinq piliers de l'islam : le statut personnel, le mariage, le divorce ou l'héritage. Des leçons (*durūs*) reposant sur une morale pratique en lien avec la tradition islamique et la foi vécue au quotidien sont dispensées mensuellement.

Enfin, une banque en ligne de plus de 1 500 *fatwā*-s, délivrées par les *mufī*-s d'al-Azhar, « Interrogez les gens du rappel (*Fas'alū ahl al-dhikr*) », complétée par les 500 avis jurisconsultes (*fatwā*-s) quotidiens, font de cet outil secondaire du droit islamique (*fiqh*) un fondamental du savoir religieux numérique. Outre le fait de constituer une ressource patrimoniale pour l'expertise jurisconsulte, cette banque constitue une archive ouverte consultable en flux permanent.

Elle assure, de plus, une fonction de « réservoir », où puiser et faire circuler par contamination des normes de conduite.

Malgré le contexte décentralisé du Web, on observe des « logiques de concentration » (Beaude, *op. cit.* : 83) à l'endroit de l'exercice du droit islamique dispensé par l'orthodoxie azharie. Est-ce là la marque d'une nouvelle centralité initiée par l'institution *via* une capture de la norme ? Tous les avis consultatifs mis en ligne par elhatéf.com visent à conformer le quotidien des musulmans, quelle que soit leur origine géographique, à une norme moyenne. La gageure pour l'instance est de tenir compte à la fois des complexités contextuelles et des sources-références qui fixent les règles, dans son effort de réflexion personnelle (*ijtihad*).

Le statut participatif du savoir religieux : une infra-culture numériquement produite

Par contraste avec les logiques hiérarchiques de concentration attachées à un savoir vertical émerge une culture religieuse numérique de coproduction. Reposant sur des capacités d'actions individuelles elle est, par la suite, redistribuée horizontalement et par mutualisation, sur un plan avant tout horizontal. Un cas emblématique est celui du site Q&A Islam.com² de langue anglaise dont la vocation est de « collaborer au savoir islamique ». Structuré de fait sur le modèle interactif de la question/réponse, ce site ne revendique pas un modèle de configuration communautairement légitimé par la *fatwā*. Il n'est pas non plus un forum de discussion où tout un chacun exprime son avis.

Le site Q&A Islam.com est l'expression d'une culture religieuse qui est organisée autour du « tag », qui repose sur un mot-clé, un classement thématique ou une catégorie. Ce modèle rompt avec une production cognitive de type hiérarchisé. Il s'agit ici d'une coproduction réflexive qui revêt « une fonction d'auteur » (Doueihi, *op. cit.* : 149 & 309), à partir de la mise en forme commune de savoirs religieux individualisés. Par ses interventions

² <http://qa.islam.com>, <http://www.islam.com>

sémantiques, l'utilisateur membre du site Q&A Islam.com devient, *de facto*, dépositaire et acteur d'un savoir religieux minimal.

L'usage qui est fait du mot-clé a, dès lors, des implications indéniables sur l'organisation, proprement dite, de la production du savoir religieux. Ainsi l'occurrence, « muslim » est-elle associée à 49 « tags » dont, « disorder, dua, halal, haram, relationships, mariage, hate, help, faith, truth, love, sin, mental, faith, sunnah, non-muslims pray, beautiful beings, sex, suicide³... ». On pourrait s'arrêter à l'accumulation de mots-clés et conclure à une culture religieuse dégradée par comparaison avec le savoir conventionnel, l'aspect formel de la liste ne dénotant qu'un appauvrissement réflexif !

En fait, on assiste à un déplacement du savoir où l'effacement de la différence entre auteur et lecteur introduit un modèle décentralisé, concurrent à celui, vertical, de l'autorité traditionnelle savante, incarnée traditionnellement par les '*ulamā*'. Néanmoins, l'agencement disséminé des mots-clés est redevable d'« une activité cognitive » (Goody, 1979 : 192). Redevable techniquement de l'automate du site qui sélectionne et réagence graphiquement les occurrences, l'organisation des termes discutés participe d'une production de sens religieux en prise avec le contexte vécu ici et maintenant par les contributeurs. Chaque « tag » ouvre un univers sémantique distinct qui répond à la méthode interprétative des lecteurs-auteurs du site. Revenons au mot-clé « musulman », il dépasse le domaine des actes cultuels ('*ibādāt*), pour s'inscrire dans celui des transactions humaines (*mu'āmalāt*) et de l'enjeu prégnant du rapport à soi et à l'autre, avec la présence des occurrences « Occident, ḥalāl, ḥarām, non musulman ».

La succession des « tags », en outre, convertit le Q&A Islam.com en un site d'archivage reconfigurable, à l'interface d'un savoir minimal et d'une intimité religieuse partagée par ses membres contributeurs. Outre la dimension cognitive, le partage émotionnel

³ <http://www.islam.com/tags/western/estern>. Dernière consultation, juillet 2015.

de vécus subjectifs n'est pas sans renvoyer à une extimité religieuse (Tisseron, 2001). Si l'épanchement en est le moteur, le jeu des questions/réponses consacre une religion horizontale.

Donnons un exemple. Le 11 février 2013, à la question posée par Aḥmād :

Comment puis-je perfectionner ma foi ? Je dois constamment être rappelé à prier... Je veux me responsabiliser et progresser dans ma foi⁴.

Deux internautes lui ont répondu. Believer, propose une méthode généraliste qui allie, à la lecture des sources scripturaires, un savoir religieux contemporain issu de livres islamiques en libre accès sur Internet et de l'écoute de conférences d'autorités religieuses :

En fait, il existe de nombreux moyens susceptibles d'améliorer votre foi. À côté de la prière, vous devriez réciter le Coran dans une version traduite pour une compréhension. « Seuls sont vraiment croyants : Ceux dont les cœurs frémissent à la mention du Nom de Dieu » (Le Butin VIII, 2). Je voudrais également vous conseiller l'écoute de conférences islamiques sur Youtube. Mes préférées sont celles de Zakir Naik, Noman Ali Khan et Estees Yousuf. Vous devriez également lire de nombreux livres islamiques en libre accès sur Internet. Certaines de mes sources préférées sont mises gracieusement à votre disposition⁵.

Khal-7 pour sa part, étai son conseil sur la pratique rituelle, le modèle prophétique de la *Sunna* et la piété vécue :

Familiarisez-vous progressivement avec la *Sunna* du Prophète (PSL). Chaque jour, vous devriez essayer de rompre avec une mauvaise

⁴ qa.islam.com/s/11517/how-can-i-improve-my-imaan

⁵ <http://www.sultan.org/books/>

<http://www.islamhouse.com/>

<http://www.islamhouse.com/pg/9661/books/19661>

[books/](http://www.islamhouse.com/pg/9661/books/1)

<http://www.islamhouse.com/pg/9661/books/11>

http://www.allahsword.com/free_islamic_books.html

<http://www.hilalplaza.com/free-islamic-ebooks>

habitude, même si elle semble minime, et la remplacer par une bonne habitude. Au lieu de retourner rapidement vaquer à vos occupations d'avant la prière, prenez une minute pour réaliser le *dhikr*. Adoptez peu à peu les coutumes (*sunnan*) du Prophète (PSL). Si un jour les choses allaient mal, les coutumes serviraient de filet de sécurité pour votre foi. Enfin, ne jamais sous-estimer la puissance de l'invocation (*du'a*). J'espère cela vous aidera, *Incha Allah. Salams.*

La mise en commun de savoirs religieux singularisés n'est qu'un exemple parmi les nombreux émaillant les sites musulmans ; elle procède « de la force des coopérations faibles » (Cardon *et alii*, 2008). La gageure, pour les acteurs de la *Wasatiyya*, est de mesurer ce qui se joue existentiellement chez ces jeunes croyants en quête de sens, puis de favoriser la circulation d'une connaissance juridique minimale. Ces micro-communautés s'inscrivent dans un mouvement plus général de pratiques sociales qui outrepassent le cadre numérique pour s'actualiser ici et maintenant.

Face aux mobilisations identitaires, défis présents et choix civilisationnels

Dans la mesure où le Web opère une mise en discours du monde, les virtualités n'épuisent pas les défis attachés au « processus de civilisation » (Élias, 1991 : 72-73). À cet égard, le contexte européen est éclairant pour observer des projets-espaces concurrentiels de sens communautaire, qui sont autant de configurations inédites de mobilisations identitaires auxquelles est confrontée la *Wasatiyya*.

Le halal : un marqueur identitaire au risque d'une labellisation de l'islam ?

Dans un contexte de globalisation qui fait tomber les frontières géographiques, le phénomène du halal n'est qu'un aspect visible des nombreux enjeux attachés à l'islam « diasporique ». Il constitue, en outre, l'un des espaces les plus mobilisés sur la toile. Il vaut par opposition à celui du *harām* (interdit) qui, pour sa part, n'est pas énoncé explicitement. L'un comme l'autre relèvent dans le droit islamique (*fiqh*) des cinq statuts légaux (*aḥkām al-khamsa*) que compte la classification juridique des actes dans une réflexion

ouverte d'évaluation morale. Dans le cas présent, le *fiqh* se retrouve commué en un référent identitaire : le couple halal *versus* *ḥarām* introduit une frontière qui n'est pas sans laisser penser à celle, géographiquement clivante de « la demeure de la guerre (*dār al-Ḥarb*) » et de « la demeure de l'islam (*dār al-Islām*) ». Étant donné que la démarcation territoriale ne tient pas dans l'espace numérique, il s'agit d'opérer une translation dont la fin consiste à se reterritorialiser autrement.

Le champ axiologique auquel appartient la catégorie de droit « licite (*ḥalāl*) » peut être considéré, en l'espèce, comme capturée aux fins de poser une séparation symbolique entre nous et les autres. « *Halāl, mais non islamique* (but un-islamic) » (al-Banna, 2013), tel a pu être qualifié dans un titre provocateur le phénomène du halal, au prétexte de son usage univoque. Le propos général de l'article, qui entend dénoncer le halal commué en simple « baromètre légal », pose la question de l'absence d'un fondamental de l'islam : celui de la dimension éthico-morale, complémentaire à l'aspect légal.

L'effet loupe du média numérique montre une convergence entre une demande sociale, extrêmement forte (Bouquillon & Matthews, 2010 : 84) des « minorités » musulmanes européennes avec des acteurs économiques. Le phénomène-ressource halal qui valorise le capital religieux par le biais de capacités entrepreneuriales, le charge d'une valeur compensatoire. Son usage est le plus souvent convoqué sur les sites français pour suppléer à la difficulté de pratiquer le rite islamique. Ainsi « Le site du Halal en France⁶ », qui recense les sociétés de production et de distribution de produits halal, met en avant « l'expérience d'une pratique religieuse difficile dans un environnement non-adapté ».

Le prétexte du contexte français est avancé par le site commercial, pour commuer le label halal en argument d'autorité. Faciliter sa commercialisation vise à suppléer aux fonctions des actes culturels obligatoires. La fonction commerciale du halal a capacité à se substituer à ces derniers dont les mises en pratique

⁶ [halal.perso.libertysurf.fr /paged'accueil.htm](http://halal.perso.libertysurf.fr/paged'accueil.htm)

définissent, traditionnellement, ce qu'est une terre islamique. Le phénomène halal s'affranchit, dès lors, de la limitation territoriale au profit de la consommation et de ses circulations symboliques.

Par un effet de réalité, les thèmes qui concernent l'alimentation font de la spatialité Internet le théâtre de cristallisation d'enjeux identitaires, sous un vernis confessionnel, tel le site halaloupas.com⁷, emblématique d'une césure culturelle. La mention de 2 000 produits référencés, à l'instar de la page des débats qui interroge la présence de porc dans huit produits sur dix, en appelle à l'amélioration des contrôles de certification et à l'annulation de l'électronarcose précédant l'abattage des volailles.

Le halal est dès lors investi dans des stratégies de lutte pour une reconnaissance identitaire. Le producteur, à l'instar du consommateur, est gratifié d'un surcroît de capital islamique. Du point de vue des procédés en jeu, on assiste à une labellisation du halal. Une stratégie similaire à celle mobilisant les communautés de marque est utilisée : elle joue sur une économie affective qui modèle une consommation identitaire. L'efficace virtuelle concourt en aval, avec la promotion du halal, à une promesse pour capturer des espaces de marché.

C'est le cas du site <http://www.pageshalal.fr>. La concrétisation d'offres de contenus des musulmans demandeurs de halal se manifeste, notamment, sous forme d'annuaires, à l'exemple du modèle des pages jaunes qui recense « les professionnels du halal ». Au-delà de la simple fonction de référencement consignait dix rubriques regroupées autour des thématiques suivantes : « mosquée, viandes halal, resto halal, associations, habillements, éducation, culture, hajj-pèlerinage, librairies musulmanes », l'annuaire électronique de Pageshalal.fr pose les attentes d'une territorialisation du halal.

Grâce à ses fonctionnalités, l'application mobile, Al-Kanz⁸, de son côté, actualise les ressources du halal, selon la géolocalisation de l'utilisateur. Des repères territoriaux de services qui sont autant

⁷ Site temporairement suspendu. Dernière consultation, septembre 2015

⁸ www.logitheque.com/kanz&hl=fr

de lieux matérialisés pour vivre son identité musulmane sont ainsi consultables. Les effets de duplication *via* les réseaux interconnectés, à l'instar des logiques de coalescence, favorisent une concentration articulée autour du label halal.

Même s'il entend générer de l'homogénéité au sein de la *Umma* au risque d'une fermeture identitaire, le halal, contrairement à de la simple marchandise, produit de la différence qui n'a de valeur que par rapport à ses différences avec les autres. En recomposant, dans une posture de fermeture identitaire, les manières d'être musulman, les ressources du halal se retrouvent surplombant un complexe de mobilisation induit par une « morale close ». Le halal est ainsi élevé au rang des pratiques rituelles, jusqu'à recouvrir la source référence *islām*, à la faveur d'un transfert de sens « pour des personnes, qui en ont la volonté, d'appliquer les principales obligations de l'islam : manger les aliments "saints" (halal), et faire sa prière (*salat*) en temps et en heure »⁹.

On notera ici que la traduction pour halal connote le non altéré, le sacré, l'inviolable, le digne de vénération. Ce sens opère un glissement si ce n'est une rupture de sens au regard de l'occurrence coranique en matière de nourriture qui associe le halal au bon (*ṭayyīb*). Le halal revêt ici l'habit de la pureté. Son usage permet de mettre à distance, voire d'abolir ce que Mary Douglas définit par « pollution sociale », autour du « danger qui rôde aux frontières extérieures et fait pression sur elles », « le danger qui se situe en marge de ces lignes intérieures » (1992 : 138).

La fonction agentive du halal exprime une forme inédite de ritualisation des pratiques susceptible de tendre vers la clôture identitaire. Il n'alimente pas moins pour des acteurs de la *Wasāṭiyya* le débat sur la « confiscation du "régime de vérité" religieux » (Arkoun, 2010 : 41) au détriment, notamment, d'une éthique relationnelle et des règles de civilité qui lui sont attachées : « la convenue (*adab*) », « le bel-agir (*iḥsan*) » et « l'intégrité morale (*akhlāq*) » (al-Banna, *op. cit.*).

⁹ <http://halal.perso.libertysurf.fr/pourquoesite.htm>

Face aux tentations de clôture identitaire dont le halal peut apparaître comme un symptôme, l'aire intermédiaire prônée par le courant de la *Wasatiyya* est scripturairement légitimée par le verset 143 de la sourate coranique II, *La Vache* : « Ainsi constituons-nous une communauté médiane (*Umma wasata*), pour que vous témoigniez des hommes, et que l'Envoyé témoigne de vous » (al-Farfür, 1988 : 164). Ses applications conditionnent également une « altérité du dedans » (Jodelet et alii, 2005 : 26).

Assumer la différence au sein de l'unité confessionnelle, un islam alternatif ?

L'interconnexion numérique aide à sortir de l'isolement territorial. Les fonctions de « synchorisation » et de synchronisation offrent un temps et un espace en partage qui sont autant de potentiels pour être et agir en commun. En cela, Internet gratifie d'un horizon les minorités sexuelles de confession musulmane, confrontées à des discriminations sociales au motif de leur identité et de leur orientation. C'est dans cet espace, porteur d'un horizon ouvert de l'indéterminé que l'association américaine Muslims for Progressive Values, territorialement représentée aux États-Unis et au Canada, travaille à diffuser ses engagements depuis son site mpvusa.org.

L'efficacité réticulaire d'une coopération a lieu entre des associations disséminées dans des géographies culturelles différentes pour, ensuite, faire émerger la spatialité singulière des Progressive Muslims (musulmans progressistes), à la croisée de l'identité et de la reconnaissance. Cette communauté numérique de plus de 2 000 membres, Online Group, s'organise autour d'un projet qui est de « fonder un islam pertinent pour le XXI^e siècle ». Il se décline en dix principes. Outre la reprise des droits humains fondamentaux avec « l'universalité des droits de l'être humain », sont prônés « l'identité individuelle, l'égalité, la laïcité (séparation des autorités civiles et religieuses), la liberté d'expression, les droits des femmes et des LGBTQ, l'analyse critique et l'interprétation des textes fondamentaux, la compassion et la diversité »¹⁰.

¹⁰ <http://musulmans-progressistes-france.org>.

À l'exclusion sociale discriminante vécue localement, qui n'est qu'une forme concrètement subie d'une hétéronomie radicale nourrie au sein de la *Umma*, se substituent les conditions d'un espace inédit, programmatique d'un islam inclusif. Reposant sur des « affinités électives », les contacts tissés sur la toile dessinent un rapport de similitude doublement fondé sur l'orientation sexuelle et l'appartenance confessionnelle. Ce mouvement d'émancipation se forme sur une hybridation des spatialités numériques et territoriales. Le contact et la coordination sont facilités à la faveur d'hyperliens qui facilitent les mises en réseaux, à l'instar du réseau informel de l'International Network for Inclusive Muslims (INIMuslim) et des affiliations de l'instance informelle de la Confédération européenne des associations LGBTQI européenne et musulmane (CALEM).

De son côté, le site des Musulmans progressistes de France (MPF) qui est membre du réseau international, Muslims for Progressive Values, est également en lien avec CALEM. Cette configuration réticulaire n'est pas sans créer un espace commun qui permet l'expression de singularités organisées autour d'une condition partagée. Ainsi en 2010, CALEM est créé pour un combat émancipateur et de reconnaissance : « Lesbienne, gays, bisexuel, transsexuel, *queer*, intersexuel, asexuel et tout(e)s musulman-es marginalisé-es, en raison de son orientation sexuelle ou de son genre »¹¹. À entendre comme un lieu de mobilisation, cet espace permet de créer un cadre pertinent pour une action militante, sous la forme d'une tribune d'expression collective distincte. L'objectif de CALEM est de convertir l'hétéronomie radicale en différence ou pluralité, assumée au sein d'une communauté extensible. Exprimés sur le média numérique, les appels à la reconnaissance sont autant de possibles susceptibles de s'actualiser et de peser sur le devenir communautaire.

Des initiatives territoriales opèrent au niveau de coopérations concrètes, dans la mesure où Internet ne saurait suffire à l'efficacité réelle des actions conduites. Tel est l'objectif du collectif HM2F. Géographiquement situé à Paris, ce collectif a des antennes à Lyon

¹¹ www.calem.eu/francais/home.html

et à Marseille. Sa fonction, destinée à « l'accueil, au conseil et au soutien », met concrètement en acte sa charte déontologique en reposant sur le biais relationnel. Il se veut « une force de proposition et d'action au sein d'un tissu inter-associatif français et international [...], un outil de libération des individus musulmans, ou originaires d'une culture musulmane, et appartenant de fait à une minorité LGBT et un espace citoyen permettant à chacun/chacune d'enrichir sa réflexion personnelle au contact des autres¹² ».

Le combat pour la reconnaissance ne saurait suffire. L'initiative menée par les responsables du site homosexuels-musulmans.org s'applique à déconstruire un processus d'exclusion pour opérer un basculement en son contraire à des fins d'intégration. Une reconfiguration de l'islam contemporain est revendiquée au moyen d'un projet théologico-spirituel. Il s'agit, en l'espèce, d'interpeller la *Umma* par « la réforme ». Pour ce faire, les tenants de « l'islam inclusif » opposent à l'interprétation théologico-juridique majoritaire de l'interdit de l'homosexualité en islam un fondamental : le *tawhīd* (doctrine de l'unicité). Dit autrement, « L'unicité de notre humanité, en miroir de celle de Dieu [...] Elle doit être entendue comme l'apex d'une humanité en mesure de transcender les différences ; plus encore, d'en faire la base de notre conscience humaine. Selon le verset du Coran cité en ouverture de cette *Khoutba*, la diversité des genres et des cultures est le terreau fertile dans lequel notre conscience humaine plonge ses racines ; une conscience humaine qui est basée sur une connaissance de soi et des autres qui fait de nous, toujours selon le Coran, des êtres plus valeureux que des anges de lumières » (Zahed, 2013¹³). Aussi est-ce à la faveur d'un glissement sémantique que le concept d'unicité est converti en une fonction inclusive. Il s'agit, au niveau individuel, de ne plus cliver le vécu spirituel d'une part, l'identité et l'orientation sexuelles du croyant, d'autre part. La capture de la notion

¹² <http://www.homosexuels-musulmans.org/deontologie>

¹³ <http://www.musulmans-progressistes-france.org/article/conscience-du-tawhid-sermon-de-lunicite-du-vendredi-1er-fevrier-2013/#.UcgbH-BrRGg>

théologique du *tawhīd* témoigne d'une volonté de se départir des constructions sociales de l'identité de genre et de l'orientation sexuelle. Son présent recours permet de déplacer l'enjeu vers la relation fondamentale que tisse le croyant directement avec Dieu. Ce transfert sémantique traduit socialement une promesse de reconnaissance d'identités plurielles, dans un rapport d'égalité à la foi transcendante.

Le projet théologique de l'« islam inclusif », a trouvé une expression concrète en France avec la création de la mosquée gay-friendly et féministe du *tawhīd* (l'unicité) dans le Val-de-Marne, le 30 novembre 2012, sur l'exemple des « mosquées inclusives », fondées en Afrique du Sud en 1997 sous l'égide de l'association The Inner Circle conduite par Muhsin Hendricks, ou aux États-Unis, dans le sillage de Daayiee Abdullah. Ces deux figures progressistes, de la même manière, célèbrent des unions entre couples de même sexe. Cette pratique, toutefois, ne se réduit pas à l'Occident, elle est également observable en Malaisie.

La question de l'homosexualité (*Jinsiyya mithliyya*) a suscité en mai 2013 un vif débat entre les imams progressistes (www.musulmans-progressistes-france.org) et l'institution azharie, via son Centre des recherches islamiques qui a taxé d'illicite (*ḥarām*) le premier mariage homosexuel musulman célébré en France le 18 février 2012, au prétexte que cet acte « est contraire à toutes les valeurs éthiques et à la nature humaine conformément à la création des êtres humains et, enfin, contraire au goût en général et à toutes les traditions humaines à travers les siècles¹⁴ ».

Là où est désigné par l'orthodoxie islamique l'acte d'homosexualité, la tendance progressiste en appelle à une réforme des traditions scripturaires. Et de désigner en place de l'acte sexuel, proprement dit, les pratiques violentes perpétrées par le peuple de Loth. De même que le verset 84 de la sourate XVII, « Le Voyage nocturne » dit : « Chacun agit selon son mode (*chākilatihi*). Votre Seigneur sait parfaitement celui qui se guide le mieux sur le

¹⁴ <http://www.almasryalyoum.com/news/details/212692>, le 30-05-2013

chemin », est utilisé pour faire reconnaître une « identité de genre » (Zahed, *op. cit.*), redoublée d'une réforme théologique.

L'attention portée par les revendications de l'islam inclusif fait débat dans l'islam de la *Wasatiyya*. Si clivage il y a, il se situe au niveau d'une sensibilité marquée pour les questionnements diasporiques et les enjeux émergents auxquels sont confrontés les minorités musulmanes en contexte sécularisé. Au souci individuel de l'épreuve psychologique vécue, s'adjoint une reconnaissance sociologique « des minorités sexuelles ». La présente posture pose de manière distincte la réprobation morale d'une hétéropraxie par le dogme d'une part, et le respect dû à la personne du croyant engagé dans ses actes culturels d'autre part. Ce qui n'autorise aucune pratique discriminatoire à son égard¹⁵, tel le refus de l'entrée dans une mosquée ou, plus tragiquement, la condamnation juridique en taxant d'apostasie le croyant homosexuel. Une telle condamnation constitue « une hérésie » (Oubrou, 2010)¹⁶. Si les interpellations numériques de l'islam inclusif entendent faire de « l'homosexualité un défi théologique », elles vont à l'encontre des interprétations théologico-juridiques majoritaires de l'interdit de l'homosexualité en islam, elles ont le mérite de poser le débat contemporain en articulant la question autour des « présupposés psycho-anthropologiques sous-jacents au discours hétéronormé » (Marongiu-Perria & Privot, 2012 : 6). En cela, le débat dogmatique, qui s'est peu à peu converti en un questionnement éthico-moral, prend la mesure des présents enjeux attachés à des contextes d'énonciation différenciés.

En opérant par un effet de loupe, le cyberspace fait surgir des lieux d'accomplissement d'une réflexion en prise avec des réalités – susceptibles de s'actualiser, si elles ne sont déjà – qui mettent la

¹⁵ Tarek Oubrou et Tariq Ramadan ont déclaré que malgré une condamnation morale de l'homosexualité par le dogme, cette pratique ne saurait justifier une peine légale, lors d'un colloque organisé par l'Assemblée nationale française, le 17 mai 2010 et lors de l'émission télévisuelle *Hondelatte Dimanche* sur le thème « Homosexuel et bon musulman », chaîne 23, le 26 mai 2013.

¹⁶ Voir *Saphir News* (2010).

Wasatīyya au défi de l'interpellation. En matière de savoir religieux, l'initiative impulsée par le site al-Hātif al-Islāmī peut être interprétée comme la simple capture d'une connaissance normée minimale par la centralité orthodoxe azharie. La mise à disposition d'une banque de *fatwā-s* n'en exprime pas moins la marque d'un intérêt pour la circulation d'une connaissance horizontale du religieux. En cela, l'initiative rejoint le mouvement impulsé par les croyants internautes du site britannique Q&A Islam.com, dans la mesure où la coproduction et la redistribution mutualisée du savoir reposent sur l'expérience vécue de la foi musulmane.

Les mises en discours du monde se déployant sur la toile ne sauraient suffire à transformer la réalité patente, même si la technologie numérique permet des recompositions de sens et d'actions. Il en est ainsi du phénomène halal et du surcroît de capital confessionnel qui peut lui être attribué. Il s'agit, pour la *Wasatīyya*, de pointer les dérives d'un système reposant sur la seule différence et du risque de générer une clôture identitaire. Le défi posé par le combat émancipateur de « l'islam inclusif » oblige, quant à lui, à envisager la reconnaissance de la différence au sein de l'unité communautaire. Aussi est-ce à la faveur de « l'entre-deux » éthique d'un vivre ensemble que la *Wasatīyya* s'essaie à penser les conditions de nouvelles formes d'altérité, à l'intérieur de la *Umma*. Tels que nous les avons repérés, les espaces numériques investis par la *Wasatīyya* sont autant de reconfigurations qui participent d'un mouvement réflexif contemporain pour penser les enjeux émergents.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- al-BANNA S. H., 2013. « Halal but Un-islamic, Restoring the Ethical Core of Islam », <http://www.cilecenter.org/en/articles-essays>
- al-BŪṬĪ S. R., 2001. *Al-kitāb bayn yadayī, Machūrāt ijtimā'īyya* (Le livre que voici, consultations à caractère social). Damas/Beyrouth, Dār al-fikr.

- al-FARFŪR** ‘Abd al-Laṭīf, 1988. *Al-Wasāṭiyya fī l-Islām (Wasatiyyah in Islam)*. Amman, Dār al-Nafā’is.
- al-QARADĀWĪ Y.**, 2009. *Le sens des priorités*. Paris, Bayane.
- al-QARADĀWĪ Y.**, 2010. *Fiqh al-Jihād (La jurisprudence du djihad)*. Le Caire, Wahbah Publication.
- al-ZUHAYLI W.**, 2006. *Qadāyā al-fiqh wa’l-fikr al-mu’āsir* (la question de la jurisprudence islamique et de la pensée contemporaine). Damas, Dār al-Fikr.
- ARKOUN M.**, 2010. *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*. Paris, Vrin.
- BEAUDE B.**, 2012. *Internet, changer l’espace, changer la société*. Paris, Fyp.
- BOUQUILLON Ph., MATTHEWS J.**, 2010. *Le Web collaboratif*. Paris, Pug.
- CARDON D. et alii.**, 8 février 2008. « 10 propriétés de la force des coopérations faibles » : www.InternetActu.net.
- DOUEIHI M.**, 2011. *Rêveries d’un promeneur numérique*, suiv. de *Rêveries d’un promeneur numérique*. Paris, Points/Seuil.
- DOUGLASS M.**, 1992. *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, La Découverte.
- ÉLIAS N.**, 1991. *La civilisation des mœurs*. Paris, Calman-Lévy.
- GOODY J.**, 1979. *La raison graphique*. Paris, Minuit.
- JODELET D., LICATA L. & SANCHEZ-MAZAS M.**, (dir.), 2005. « Formes et figures de l’altérité », *L’Autre : Regards psychosociaux*. Grenoble, Les Presses de l’Université de Grenoble.
- KAMALI M. H.**, 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam: the Qur’ānic Principle of Wasatiyyah*. New-York, Oxford University Press.
- LÉVY J.**, 1994. *L’Espace légitime*. Paris, Presses de Science Po.
- MARONGIU-PERRIA O., PRIVOT M.**, 2012. « L’homosexualité, un défi théologique », <http://oumma.com/15178/lhomosexualite-un-defi-theologique>
- NIZAMI F.**, 2014. « Islam and moderation », *New Straits Times* May 29. Kuala Lumpur (Malaysia).

SAPHIR NEWS, 2010. « Islam, homosexualité et homophobie, vus par Tareq Oubrou », interview rédigé par Hanan Ben Rhouma, 29 mai.

TISSERON S., 2001. *L'intimité surexposée*. Paris, Ramsay.

ZAHED L. M., « Conscience du Tawhid », *khutba* du 1^{er} février 2013 : <http://www.musulmans-progressistes-france.org>.

Sites Internet

<http://halal.perso.libertysurf.fr>

<http://qa.islam.com>

<http://mpvusa.org>

<http://www.almasryalyoum.com>

<http://www.calem.eu>

<http://www.islam.com>

<http://www.elhatef.com>

<http://www.halaloupas.com>

<http://www.musulmans-progressistes-france.org>

<http://www.pageshalal.fr>

Résumé

Le Web est un discours sur le monde qui gratifie d'espaces singuliers les représentations et les actions de l'islam contemporain. À la faveur de ce constat, il s'agit de saisir des formes d'interaction entre le numérique et le religieux, depuis une sélection de sites représentatifs d'enjeux qui interpellent l'islam médian, la *Wasatiyya*. Nous réfléchissons, tout d'abord, sur les reconfigurations d'un savoir religieux, dans ses productions conventionnelles et les coproductions d'internautes en quête de sens. Si la toile accroît la visibilité des enjeux civilisationnels, elle fait également retour sur la réalité, depuis des mobilisations identitaires. La question débattue du « halal », et les défis attachés aux revendications pour un « *islam inclusif* » illustreront le propos.

Mots-clefs : éthique, halal, homosexualité, identité, savoir.

Summary

The Digital-Islamic Connection of European Web Users

The Web provides singular spaces for representations and actions of contemporary Islam. Thus, here we will identify forms of interaction between digital technology and the religious sphere, namely in a selection of representative websites that treat the middle path of Islam: *al-Wasatiyya*. We first examine the reconfigurations of religious knowledge, from its conventional constructions to the contributions of Internet users in search of meaning. If the Internet increases the visibility of civilizational issues, it also points to realities, through the mobilization of identity. The much discussed question of “halal” and the challenges raised by demands for an “inclusive Islam” will illustrate the point.

Key-words: ethics, halal, homosexuality, identity, knowledge.

* * *