

Revue  
de l'**histoire**  
des **religions**

**Revue de l'histoire des religions**

**3 | 2012**  
**Varia**

---

## De l'ambiguïté en Islam

Notes critiques

*Ambiguity in Islam: Critical Notes*

**Bernard Heyberger**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7910>

DOI : 10.4000/rhr.7910

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2012

Pagination : 403-412

ISBN : 978-2200-92975-0

ISSN : 0035-1423

### Référence électronique

Bernard Heyberger, « De l'ambiguïté en Islam », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2012, mis en ligne le 01 septembre 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7910> ; DOI : 10.4000/rhr.7910

---

Tous droits réservés

BERNARD HEYBERGER

*École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris  
Institut d'étude de l'Islam et des sociétés du monde musulman, Paris*

## **De l'ambiguïté en Islam Notes critiques\***

*Un spécialiste de littérature arabe médiévale, appartenant à la grande tradition philologique allemande, apporte une importante contribution au débat sur la place de l'Islam dans le monde contemporain. Il y dénonce l'actuelle « islamisation de l'Islam », c'est-à-dire sa réduction à la sphère religieuse. Au contraire de l'Occident moderne, qui se caractériserait par sa recherche de la précision, l'Islam appartiendrait aux sociétés qui font preuve d'une forte « tolérance à l'ambiguïté ». De ce point de vue, le fondamentalisme islamique contemporain ne serait qu'un avatar de la modernité. L'auteur passe en revue tour à tour la façon de gérer ou de « domestiquer » l'ambiguïté inhérente au texte coranique, à la Tradition, enfin aux relations entre sexes.*

### **Ambiguity in Islam: Critical Notes**

*An expert on Medieval Arabic literature, who comes from the German philological tradition, makes an important contribution to the debate about the role of Islam in our contemporary world. He criticizes the present "Islamization of Islam", that is, reducing Islam to exclusively religious meanings. In opposition to the Modern West, characterized by its requirement for precision, Islam belongs to societies that show a higher degree of "tolerance for ambiguity". From this perspective, contemporary Islamic fundamentalism could be paradoxically perceived as a manifestation of Modernity. The author reviews the way in which ambiguity in the Koranic text, in the Tradition and in gender relations is handled and "domesticated" within Islamic classical culture.*

\* À propos de: Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011, 462 p., ISBN: 978-3-458-71033-2.

Le débat sur la place de l’Islam dans les sociétés contemporaines, qui s’est amplifié dans le monde musulman aussi bien qu’en Europe occidentale depuis quelques décennies, se caractérise par une forte tendance des controversistes de tous bords à essentialiser l’islam, en le présentant comme un ensemble de croyances, de connaissances et de pratiques fermées et figées. L’apport de l’islamologie dans ce débat est tout compte fait très restreint. Aussi faut-il saluer le geste d’un spécialiste de littérature arabe médiévale lorsqu’il descend dans l’arène armé de sa profonde connaissance des sources anciennes. C’est ce qu’entreprend de faire Thomas Bauer dans cet ouvrage.

#### L’APPORT DE L’ISLAMOLOGIE ET DE L’ARABISTIQUE ALLEMANDES

On pourrait dire que son essai est typiquement allemand. Il affirme par exemple dans l’introduction, qu’il y a eu assez peu de livres qui traitent de l’islam de façon large, et évoque les auteurs, « la plupart professeurs, qui ont au moins la moitié de leur vie d’érudits, fouillé des textes difficiles à comprendre en arabe, en persan et en turc, ou des voyageurs, diplomates ou journalistes, qui ont passé au moins la moitié de leur vie dans des pays islamiques ». Aujourd’hui, affirme T. Bauer, la situation est radicalement différente, l’Islam ayant été institué comme ennemi de substitution depuis la chute du bloc de l’Est, on assiste à une « étonnante multiplication des experts en Islam ». On ne pourrait sans doute pas souscrire tout à fait à la même assertion au vu de la bibliographie en français, notamment à cause du poids qu’y occupe l’expérience coloniale et postcoloniale, et parce que le 11 septembre n’a pas provoqué en France le même réveil de la préoccupation face à l’Islam qu’en Allemagne. De plus, la France n’a de loin jamais compté les mêmes cohortes de « professeurs » passant leur vie sur des textes difficiles en arabe, persan et turc que l’Allemagne. D’ailleurs, la bibliographie de l’auteur est à cet égard significative : c’est un hommage à la tradition académique allemande, les références en français ou en anglais y étant somme toute assez rares.

L’ouvrage lui-même s’inscrit dans cette tradition allemande d’islamologie et d’arabistique, et c’est ce qui en fait l’intérêt.

L'auteur, spécialiste de la littérature arabe «classique» (x<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle), et particulièrement de la poésie, entend changer le regard que non seulement l'Occident, mais les Arabes musulmans d'aujourd'hui eux-mêmes, portent sur l'Islam-civilisation ou l'islam-religion, en insistant sur l'apport de sources généralement non prises en considération. Ce renouvellement des sources lui permet en particulier de dénoncer «l'islamisation de l'Islam», c'est-à-dire le fait de vouloir juger de toute la culture islamique (et spécifiquement arabe) à l'aune de la religion, et à partir de textes normatifs dont il conteste la représentativité et l'autorité, en démontrant par exemple l'intérêt de la poésie amoureuse (*ghazal*) pour comprendre le rapport à l'amour et au sexe dans la société musulmane, ou de la poésie de cour, notamment le genre très courant de «l'éloge du prince» (*madîh*), pour saisir la pensée politique (sécularisée) qui préside à la définition du pouvoir telle que les princes la comprenaient et voulaient la donner à voir. Il ressort de la démonstration que le rapport entre profane et sacré est très différent dans l'islam de ce qu'il est dans le christianisme d'après les Réformes.

Par ailleurs, l'auteur conteste l'idée d'un «âge d'or de l'Islam» correspondant à la première époque abbasside (ii<sup>e</sup>-iii<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, viii<sup>e</sup>-ix<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne), qui aurait été suivie d'une «décadence». Il se livre à un plaidoyer en faveur des époques successives, celle des Seldjoukides, fondatrice pour ce qui concerne le droit (*fiqh*), et celles des Ayyoubides et des Mamelouks, qui constituent pour lui le centre de gravité du «matériau classique» sur lequel il prend appui pour les démonstrations de son essai, à partir d'auteurs comme Ibn Nubâta (1287-1366), Ibn Al-Djazarî (1350-1429), Ibn Hadjar Al-'Asqalânî (1372-1449), et Al-Suyûtî (1445-1505). Il est amené à plusieurs reprises à démontrer que la culture grecque, et notamment la philosophie antique, continuent à inspirer ces auteurs «tardifs», contrairement à un stéréotype couramment admis. Pour l'époque ottomane, il estime que la vie culturelle et intellectuelle des provinces arabes s'est prolongée jusqu'à l'irruption de l'Occident au xix<sup>e</sup> siècle, mais il considère que la production littéraire de cette période n'a pas encore été suffisamment étudiée.

## LA TOLÉRANCE À L'AMBIGUÏTÉ

Le livre se veut un essai polémique non réservé aux savants, contribuant aux débats actuels sur l'Islam par l'apport de l'érudition arabisante. De fait, il adopte un style plutôt léger et efficace, parfois plaisant, et se livre à de nombreuses références à l'actualité. L'idée centrale de l'ouvrage est qu'il existe des sociétés qui n'essayeraient pas à tout prix de vivre sous un régime unique de vérité, mais qui présentent une grande «tolérance à l'ambiguïté»<sup>1</sup>. Alors que la civilisation occidentale serait caractérisée depuis le xvii<sup>e</sup> siècle par sa recherche de la Vérité ou du moins de la précision, et par son intolérance envers les contradictions et les opinions ambivalentes, la civilisation islamique au contraire se distinguerait par son art de tolérer les ambiguïtés dans les définitions dogmatiques ou éthiques, et de chercher à concilier les opinions contradictoires. Notre façon «moderne» de penser, en termes de norme et de déviance, serait absente d'une culture qui considérerait que différentes normes contradictoires peuvent être simultanément valides, qu'il faut contenir l'ambiguïté, non pas l'éliminer. C'est justement notre manière d'interroger la culture islamique à partir de la clé de lecture norme / déviance qui nous conduirait à des erreurs graves de jugement à son sujet.

De ce point de vue, l'islam fondamentaliste contemporain, qui se présente comme une alternative hostile à l'hégémonie de la culture occidentale et à sa prétention universaliste, n'apparaît en fait que comme l'avatar de celle-ci. Il se caractériserait en effet par son attitude très «moderne», de refus des contradictions et de recherche de la norme unique, sans ambiguïté et sans contestation. Sa méthode pour aborder le dogme, l'éthique, la tradition, serait directement reprise de la forme occidentale de penser, mais avec un décalage chronologique: alors même qu'en Occident on serait (en partie) rentré dans une ère post-moderne, où les textes, considérés comme polysémiques, doivent être compris dans leurs différents contextes, l'approche islamiste relèverait d'une forme de positivisme qui a caractérisé l'Occident «moderne» depuis la fin de la Renaissance

1. Thomas Bauer se place sous l'égide de Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, 1<sup>re</sup> édition: Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1991. Trad. allemande: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hambourg, 2005.

jusqu'aux années 1950. Le processus de «réislamisation» entamé au xx<sup>e</sup> siècle ne serait alors qu'une recreation de l'islam en tant qu'idéologie, conçue comme une alternative aux idéologies d'origine occidentale. Et le fondamentalisme islamique, dans sa manière de lire sa propre histoire comme un long processus de ruine et de décadence, serait alors une forme de «haine de soi» constituante du «malheur arabe», selon la formule de Samir Kassir<sup>2</sup>.

### «DIEU PARLE-T-IL AVEC DES VARIANTES»<sup>3</sup>?

T. Bauer s'attaque d'abord à l'histoire du Coran, qui constitue pour lui un exemple idéal du processus de «domestication de l'ambiguïté», après la traversée d'une «crise de l'ambiguïté»: la multiplication des versions du Coran aurait abouti aux initiatives d'Abû Bakr pour faire mettre par écrit le corpus coranique, puis de 'Uthmân, pour le faire diffuser. Suivant l'interprétation donnée par Al-Djazarî, ces événements n'auraient eu qu'une portée relative, et n'auraient en aucune façon abouti à une version unique et universelle du texte coranique. Contrairement aux affirmations des salafistes contemporains, l'intention des califes n'était pas de prescrire une seule version du Coran, mais de limiter la multiplication des versions en circulation. Ainsi, les points diacritiques existaient déjà, mais d'après Al-Djazarî, 'Uthmân aurait renoncé à leur usage pour ne pas imposer une lecture unique du texte. Dans les siècles suivants, s'est développé le *'ilm al-qirâ'ât*, discipline enseignant l'art de lire le Coran et s'occupant des différentes variantes du texte coranique, qui concernent essentiellement la prosodie, mais aussi les voyelles et les consonnes, et dont le nombre n'est pas insignifiant. Cette discipline, dont Al-Djazârî a été un maître, considérée par les Européens comme au service de la théologie, est en fait autonome de celle-ci, et a profondément marqué la compréhension du Coran par les musulmans. Pour Al-Djazârî, le fait que plusieurs lectures du texte soient possibles, et parfois plusieurs sens des mots, n'est pas une solution de pis-aller, dans une évolution vers la précision et la lecture unique du texte, mais bien plutôt une bénédiction de

2. Samir Kassir, *Considérations sur le malheur arabe*, Arles, Actes Sud, 2004.

3. Titre du chapitre 2.

Dieu, qui, au vu de la faiblesse de l'homme, a voulu que celui-ci revienne constamment à la lecture et à la compréhension du texte, pour y trouver des sens nouveaux et des interprétations jusque-là inconnues. Il y a chez le cheikh du XIV<sup>e</sup> siècle une joie devant la diversité du texte, et une fierté devant la science qui permet de la maîtriser. «Le Coran est une mer puissante, dans laquelle on n'a jamais pied, et dans laquelle on n'est jamais amené à aborder le rivage», écrit-il. Cette lecture ouverte du Coran contraste fortement avec les thèses du séculariste Taha Hussein et du précurseur de l'islamisme actuel Sayyid Abû l-'Alâ Maudûdî, renvoyés dos à dos par T. Bauer. Tous deux ignorent ou affectent d'ignorer cette tradition des *qirâ'ât*, parce qu'en réalité, leur interlocuteur réel est la modernité occidentale et sa méthode de traiter les différentes variantes de la Bible.

Il n'y avait pas, dans l'Islam classique, une science unique du Coran, mais des sciences du Coran, qu'on trouve par exemple synthétisées dans l'ouvrage d'Al-Suyûtî, *La perfection des sciences du Coran*. D'après ce manuel, les différentes approches du Livre sont historique, linguistique, rhétorique, stylistique, juridique et exégétique, mais de façon significative, la théologie, dont on s'attendrait qu'elle fût «la mère des sciences», ne figure pas dans la liste, et n'a rien à voir pour Suyûtî avec les sciences coraniques. C'est d'ailleurs le juriste, plutôt que le théologien, qui apparaît alors comme l'archétype du savant, et il ne s'agit pas de déterminer les vérités de la foi, mais de rendre des jugements vraisemblables. L'idée même de «théologie» n'est pas exactement transposable dans l'Islam, et c'est encore la confrontation avec l'Occident (par exemple dans le dialogue islamo-chrétien) qui forge la figure du théologien musulman. La question de l'interdiction de la traduction du Coran est généralement donnée comme relevant de principes théologiques, alors que les opinions contre cette traduction se fondaient soit sur des arguments esthétiques et philologiques, soit sur le point de vue des juristes, pour lesquels seul le texte original laisse libre l'interprétation, la traduction risquant au contraire d'imposer une version officielle homologuée par le pouvoir. Le refus de la traduction reposerait alors sur le point de vue des «experts en Coran», qui ne veulent pas abdiquer leur autorité au profit d'un pouvoir politique homogénéisateur. Bauer prend ici le contre-pied de l'opinion, d'origine protestante, qu'il faut que le texte sacré soit

mis à la portée de tout le monde dans sa propre langue, en affirmant de manière quelque peu provocatrice que la traduction a un effet anti-émancipateur. Il est vrai qu'aujourd'hui l'Arabie saoudite tente d'imposer ses traductions dans le monde entier.

#### LA DOMESTICATION DE L'AMBIGUÏTÉ DANS LA TRADITION

Le Coran est d'une très grande imprécision, même lorsqu'il impose des prescriptions concrètes, et ne constitue donc qu'une source très incomplète pour le droit. Le recours au *hadîth*, comme chacun sait, était donc indispensable. Mais l'effort de recueil des dits du Prophète et de ses compagnons, comme celui d'Al-Bukharî (817-870) apparaît encore comme une tentative de « domestication de l'ambiguïté », après la traversée d'une « crise de l'ambiguïté », due à la multiplication incontrôlée des « traditions ». Mais ici, comme pour les lectures du Coran, on a voulu limiter la prolifération, sans pour autant imposer une source unique. Même la procédure d'authentification des *hadîth* (*tashîh*) ne s'arrête pas à cet effort de rationalisation, puisqu'on produit encore de nouveaux *hadîth* authentiques (*sahîh*) au xv<sup>e</sup> siècle. Dans la pratique, la valeur des *hadîth* est déterminée en termes de vraisemblance, jamais d'assurance et de vérité absolue, et le degré d'authenticité exigé d'un *hadîth* dépend de l'usage que l'on veut en faire. D'ailleurs, pour la méthodologie juridique du *usul al-fiqh*, héritière très proche de la logique grecque, l'*ikhtilâf*, la divergence des opinions, est un concept central. Il n'existe pas de droit islamique directement inspiré de l'ordre voulu par Dieu. L'homme n'ayant à sa disposition qu'un savoir hypothétique concernant la Loi divine, il est inévitable qu'il y ait des différences d'opinion, et que la discussion à propos d'un point quelconque reste ouverte, une nouvelle interprétation pouvant toujours être proposée. Il est donc difficile, dans ce système, d'aboutir à une sécurité juridique. Sous le règne des Ayyoubides, l'existence conjointe de quatre écoles juridiques était considérée comme une bénédiction, alors qu'aujourd'hui, l'assurance et la précision sont indispensables au capitalisme contemporain, et l'abolition des quatre *madhâhib* (écoles juridiques) fait partie du programme des fondamentalistes.

Quand l'idéal de l'honnête homme était une tentative de conciliation entre la piété et le raffinement, la pluralité des normes



pouvait coexister chez un même individu. Un ouléma réputé en sciences religieuses pouvait aller jusqu'au détournement profane des paroles du Coran, dans un poème qui regrettait le vin versé par terre après une mesure d'interdiction décrétée par un sultan mamelouk !

L'ambiguïté encore, caractérise l'attitude envers le sexe dans l'Islam classique, selon Bauer. Ici, l'auteur se réfère au travail de Michel Foucault<sup>4</sup> sur la construction de la sexualité en Occident, en lien avec l'intériorisation du pouvoir par l'individu, à travers la discipline et la pratique de l'aveu, dans le but d'enlever toute ambivalence au désir sexuel et aux sensations érotiques, et de fixer nettement les identités. Cette évolution aboutit à la définition de pathologies, comme l'homosexualité ou la masturbation. Dans l'Islam, au contraire, le sexe ne constituait pas une sphère particulière. Par contre l'amitié entre hommes, ou l'amour d'un homme pour un autre, était un élément essentiel de la culture et des relations sociales. La pratique sexuelle n'était pas liée à un sentiment de culpabilité comme en Occident. L'idée que le péché pouvait conduire à l'enfer éternel, qui a favorisé dans le christianisme latin la mise en place des instruments de discipline, comme la confession auriculaire, n'avait été défendue dans l'Islam que par les mu'tazilites, contre lesquels le sunnisme avait vivement réagi. La lecture de la question de la sexualité en Islam par l'Occident est en grande partie une projection de ses propres conceptions du sexe. Ainsi, les orientalistes ont-ils voulu y voir un sujet relevant presque exclusivement de prescriptions religieuses. Et une fois de plus, les fondamentalistes musulmans d'aujourd'hui adoptent des positions proches de leur antagoniste occidental. Ainsi, la masturbation est un sujet dont les juristes musulmans ne sont jamais préoccupés. Un auteur tardif comme Al-Djuzairî (1882-1941) n'en fait pas mention dans sa synthèse très diffusée sur *Le droit d'après les quatre écoles juridiques*, mais le sujet a été introduit dans la réédition de son ouvrage en 1998 ! L'idée que dans les pays musulmans régnait le désordre sexuel était répandue par les Européens à l'époque coloniale. Elle servait à expliquer leur « décadence » ou leur « dégénérescence », et à justifier la « mission civilisatrice » des puissances coloniales. Aujourd'hui, les valeurs bourgeoises européennes en matière de

4. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1976 – 1984. Trad. allemande : Francfort / M, 1977 – 1986.

famille et de sexualité sont en grande partie adoptées par les classes dirigeantes musulmanes, et sont données pour « islamiques » aussi bien par elles-mêmes que par les observateurs occidentaux.

### RÉHABILITATION DE L'ISLAM ET CRITIQUE DE L'OCCIDENT

En déplaçant les points de vue pour une comparaison ou une confrontation entre l'Occident et l'Islam, l'ouvrage de T. Bauer est extrêmement salutaire. En ouvrant des pistes pour approfondir la connaissance de la culture islamique, il invite à surmonter dans le débat l'usage récurrent d'arguments stéréotypés. Mais on pourrait dire aussi qu'en opposant l'Occident moderne au monde musulman, il n'échappe pas complètement à une essentialisation des civilisations qui se font face. L'ambiguïté, le manque de précision, qui pouvaient apparaître comme des arguments expliquant la « décadence » et le « retard » des musulmans, et justifier la mainmise impérialiste, sont ici retournés pour être présentés en valeurs positives, opposées aux tares de la « modernité ».

Porté par son souci de la démonstration, l'auteur n'évite pas toujours l'attitude apologétique. Il se laisse parfois entraîner dans une compétition simpliste entre Occident et monde musulman, en faisant par exemple allusion au fait que l'honneur de la première découverte de l'Amérique pourrait revenir à des musulmans.

Surtout, il évite un certain nombre de sujets épineux. Ainsi, une réflexion sur le rôle du manuscrit dans la culture de l'ambiguïté, et au contraire de l'imprimerie comme outil de « désambiguïté » est attendue en vain par le lecteur dans certains passages<sup>5</sup>, d'autant plus que le refus de l'imprimerie est un des arguments le plus souvent avancé pour expliquer le « retard » pris par le monde musulman à partir de la Renaissance européenne. Inversement, l'ouvrage s'appesantit peu sur le processus par lequel, selon lui, les musulmans ont fini par épouser eux-mêmes les modes de pensée et les jugements de l'Occident, et dans lequel l'introduction de l'imprimerie a certainement joué un rôle primordial.

5. Signalons, comme entrée en matière sur le sujet, Guglielmo Cavallo, Roger Chartier (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, 1997. Traduction anglaise : *A history of reading in the West*, première édition : Cambridge, Polity Press, 1999.

Parmi les sujets qu'il n'aborde pas, figure celui de l'esclavage, qui pourtant a été un des principaux arguments pour justifier l'interventionnisme occidental dans le monde musulman au XIX<sup>e</sup> siècle, et constitue d'autre part un élément essentiel dans la conception du *household* et dans la gestion de la famille dans les sociétés islamiques<sup>6</sup>. Dans son chapitre sur la sexualité, il ne dit à peu près rien sur la conception de la famille en Islam, ni sur la relation hommes/femmes<sup>7</sup>. Il est dommage à cet égard qu'il ignore des discussions récentes de l'historiographie occidentale, sur l'histoire du sentiment amoureux ou de la naissance de la galanterie<sup>8</sup>, dans la veine du *Zivilisationsprozess* de Norbert Elias<sup>9</sup>, qu'il ne mentionne pas, et dont la thèse mériterait pourtant d'être confrontée à cette culture islamique qu'il connaît bien. Il se contente de faire allusion à l'attention obsessionnelle des médias pour les femmes musulmanes opprimées, qui relève pour lui d'un « discours hégémonique de l'Occident contre le monde musulman ». Les reportages sur les femmes musulmanes opprimées constituent « un genre pseudopornographique, dans lequel l'Occident peut satisfaire ses plaisirs voyeuristes avec la même jouissance qu'autrefois dans les plus torrides images de harem des peintres de l'orientalisme », écrit-il !

bernard.heyberger@ehess.fr

6. Voir Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: the Rise of the Kazdaghlis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 et Beshara Doumani, *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*, Albany, State University of New York Press, 2003. L'histoire de la famille à l'époque ottomane a fait de considérables progrès ces dernières années.

7. Voir par exemple Nikki Keddie et Beth Baron (dir.), *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven et Londres, Yale U.P., 1991.

8. Le seul ouvrage dans cette veine que T. Bauer cite est Robert Muchembled, *L'orgasme et l'Occident*, Paris, 2005. Trad. allemande : Munich, 2008.

9. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*. Bâle, Verlag Haus zum Falken, 1939. Traduction française : *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 et *La dynamique de l'Occident*, 1976. Les thèses de Norbert Elias ont inspiré une bibliographie infinie.