



N° 00/08 - Octobre 2000

Les raisons pour lesquelles des intellectuels contemporains renoncent à l'islam

par Emel Grami

*Emel Grami est née à Béja (Tunisie) en 1962. Elle a passé récemment son D.E.A., sous la direction du Professeur Abd-el-Majîd al-Charfî (1992-1993), avec une thèse intitulée "Le problème de l'apostasie dans la pensée islamique". Elle est maintenant professeur-assistante à la Faculté des Lettres et des Sciences de l'homme à l'Université de Tunis (Manouba). Cet article est paru en arabe dans **Islamochristiana**, N° 20, 1994, p. 27-39 (arabe). La traduction française a été faite par M. Guillaud.*

On ne cesse de discuter à propos des droits de l'homme, et un grand nombre de droits monopolise l'attention des penseurs, alors qu'un certain nombre d'autres restent "non-pensés", exclus du champ de leur réflexion. Parmi ces droits sur lesquels on se tait ou qui sont marginalisés dans le discours islamique contemporain, il y a le droit à la liberté de croyance, qui signifie le droit pour l'être humain de choisir pas seulement sa croyance, mais aussi son droit à ne pas avoir de croyance, de même que celui de changer de croyance sans que le moindre dommage ne l'atteigne pour cette raison qu'il est un apostat qu'il faut tuer, en application de la loi divine où Dieu trouve sa satisfaction vis-à-vis de ses serviteurs, et qui est immuable.

Si on regarde les ouvrages islamiques récents touchant à la question de la croyance, on observe que la plupart - des penseurs désirent réduire le problème de l'apostasie au cadre de l'application de la *sharî'a* et insistent sur la nécessité de tuer celui qui renonce à l'Islam, en application du "jugement de Dieu".

Malgré la conviction qu'ont de nombreux auteurs modernes de la nécessité d'affronter la question de la foi dans le monde contemporain et de s'intéresser au croyant et non à l'apostat, et ceci parce que la difficulté "*se trouve être dans notre foi telle que nous la vivons dans le monde*

d'aujourd'hui, et non dans la personne de ceux qui sont athées ou renégats" ¹, les fondamentalistes ne démentent pas de leur revendication que soient appliquées avec diligence les sanctions, contre l'apostasie², et ceci parce que "être trop complaisant pour affronter ce crime aboutirait à ébranler le système"³ et à se détacher de la religion.

Parce que nous croyons en la nécessité de passer de la position traditionnelle qui met l'accent sur la distinction entre croyant et non-croyant, à celle qui se fonde sur le respect de la personne, la garantie de ses droits et la prise en compte de sa liberté religieuse qui est à considérer comme étant la sève qui nourrit la foi, nous avons jugé bon de traiter dans cet article de l'ensemble des raisons qui pousse le musulman cultivé à se détacher de l'islam⁴ pour finir membre de ce monde des "agnostiques"⁵.

Les obstacles à la recherche

Il est incontestable que "les guerres de la ridda" ⁶ sont celles qui ont bénéficié de l'intérêt des historiens, commentateurs, juristes et chercheurs de tous ordres. Et chacun a tenté d'analyser les causes de rébellion des individus et des groupes, causes qui relèvent de l'ignorance, de la pauvreté, des séquelles de la jâhiliyya⁷ et des séductions de Satan dont on est volontiers victime, d'une interprétation du Coran qui ne correspond pas à son sens, de l'ambition ou de la cupidité.

On observe que ces explications ont été formulées dans des sources diverses et multiples ; de ce fait, ma recherche ne se limite pas seulement à quelques livres. Il en est de même avec les auteurs modernes ; ils n'ont jamais fait l'effort, si ce n'est en passant, de rechercher les raisons qui font que certains abandonnent l'islam à l'époque moderne. Le maximum que l'on puisse trouver à ce propos, c'est quelques indications au milieu d'ouvrages couvrant de plus vastes champs.

Nous pouvons classer les opinions des auteurs modernes sur les raisons de l'apostasie comme suit :

- une position dont les tenants considèrent que la responsabilité première incombe au musulman lui-même, s'il a renoncé à sa religion et a choisi de l'exclure de ses centres d'intérêt, son effort se limitant à se jeter dans les jouissances du monde d'ici-bas⁸ ;

¹ . H'mida al-Nayfar, "De la ridda (apostasie) à la foi, ou de la conscience du paradoxe" (en arabe) dans **Islamochristiana** N° 13, 1987, p. 4. Traduction française: **Conscience et liberté**, n° 35, 1988, pp. 27-37 et **Se Comprendre**, n° 88/05, 05/05/88

² Nous renvoyons ici à la plainte qu'ont introduite les extrémistes contre Nasr Hâmid Abû Zayd pour que le divorce soit prononcé entre lui et son épouse pour cette raison qu'il est apostat. D'après la presse française, il semble que la Cour d'Appel égyptienne a effectivement invité en juin 1995 les époux à se séparer, pour la raison qu'un apostat ne peut être marié à une musulmane (N. du T.).

³ &Abd al-Ghanî &Abd-Allâh Bayyûnî, *Théorie de l'Etat* (en arabe), Beyrouth, 1986, al-dâr al-g&âmi&iyya, p.313.

⁴ Al-Nadawî définit ainsi l'apostat : "C'est celui qui rejette le message de Muhammad ... et rejoint le christianisme, le judaïsme ou le brahmanisme, ou abandonne la religion et rejette les messages, la révélation et l'au-delà... et sa régression n'est pas dans la plupart des cas tenue secrète." Abû al-H&asan &Alî al-Nadawî, *Ridda walâ abâ bakr la-hâ*, Tunis, 1977, al-dâr al-tûnisiyya li-l-nas<r, p.4.

⁵ Le terme "al-nufât" est de al-Ma&arrî ; le Professeur Muhammad Talbî insiste pour qu'on l'utilise de préférence à "al-mulhid " (athée).

⁶ Abû Bakr, le premier calife (632-634), a dû faire face à une révolte-apostasie quasi-générale des tribus arabes superficiellement ralliées à l'islam au temps de Muhammad. La reconquête sera très dure.

⁷ Jâhiliyya - ignorance ou polythéisme; le terme désigne chez les musulmans l'état de la société arabe avant l'islam.

⁸ Voir par exemple:
&Abd Allâh Ahmad al-Qâdirî, *L'apostasie et le danger qu'elle représente pour le monde musulman* (en arabe), al-madina al-munawwara, 1980.

Muhammad Qutb, *Sommes-nous musulmans ?* (en arabe), Le Caire, Maktaba Wahba, non-daté.
Muhammad Zâkî Tufâha, *L'islam dogme et Loi* (en arabe), Beyrouth, Dâr al-kitâb, 1983.

- une position qui a imposé à ses partisans une attitude défensive par rapport à la recherche objective : ils font porter en tout premier lieu au colonisateur la responsabilité de l'abandon par le musulman de sa religion; et ils considèrent en second lieu que les hommes du pouvoir sont eux aussi responsables des déviations de leurs sujets⁹ ;
- la position des réformistes qui ont ramené le problème de l'aversion éprouvée envers l'islam au cadre du problème plus vaste de la décadence des musulmans¹⁰.

Puisque les sources islamiques modernes analysent très rarement de façon objective les raisons de l'apostasie, et rapportent tout aussi rarement un témoignage par lequel on accède à la confession qu'en font les apostats eux-mêmes, avec les raisons qui les ont poussés à rompre avec l'islam, le chercheur est forcé aujourd'hui encore de se référer aux témoignages qui se trouvent dans les autobiographies et aux confessions que nombre d'apostats ont fournies aux hommes d'Eglise ou à certains amis étrangers, ou aux déclarations enregistrées au cours d'interviews avec la presse qui se sont déroulées avec un certain nombre d'apostats, notamment parmi eux des convertis au christianisme¹¹.

Il convient que nous attirions l'attention sur le fait que l'utilisation que nous ferons de ces témoignages reste relative, les découvertes linguistiques d'aujourd'hui nous imposant d'étudier le contexte dans lequel sont exprimées ces confessions et les buts secrets poursuivis par les apostats eux-mêmes, et les hommes d'Eglise ou les éditeurs, dans la publication de ces témoignages. L'écart entre l'explicite et l'implicite exige du chercheur une dé-composition et une re-construction de ces textes, l'étude minutieuse de ce qu'ils renferment comme "non-dit" et de la vie de leurs auteurs.

Il est vrai que la plupart de ceux qui ont explicité les motivations de leur apostasie, ou dont on peut penser qu'ils ont présenté leurs confessions, insistent sur le fait que le but recherché par leur expression, qu'elle soit orale ou écrite, est la motivation apologétique et le besoin d'auto-justification, et c'est là un besoin auquel personne ne peut se soustraire et dont on ne saurait leur tenir rigueur, si ce n'est qu'il est rare que ce besoin soit exempt de passion ; qui plus est, nous le trouvons même dans la majorité des cas déformé par des motivations plus obscures ou plus sentimentales comme le désir qu'a l'homme d'écrire pour satisfaire la curiosité de ses enfants ou de ses proches, ou pour compenser des états de frustration et de déprime que la personne a connus dans sa vie.

Le fait est que cet but conscient fait bien souvent soupçonner des intentions secrètes dans la personnalité du narrateur, si bien que le lecteur en arrive à douter de la prétendue "sincérité" dont les auteurs d'autobiographie voudraient qu'on les crédite.

Devant ces difficultés qui font obstacle au chercheur et empêchent d'approfondir l'analyse des raisons de l'apostasie, nous ne pouvons que confesser d'entrée de jeu que cette étude ne prétend pas être complète dans la définition des raisons qui font sortir des musulmans cultivés de l'islam, et dans leur analyse exhaustive. On ne cachera pas que la mise en œuvre de cet objectif requiert la conjugaison de maints efforts pour parvenir à la compréhension des motivations de l'apostasie qui ont une certaine cohésion interne avec divers facteurs tels que le sexe, l'âge, l'appartenance sociale, les particularités psychologiques, le niveau culturel, etc.

⁹ &Abd al-Qâdir &Awda, *L'islam et notre situation politique* (en arabe), Le Caire, Dâr al-kitâb al-ʿArabî, 1951; *L'islam et notre situation Juridique* (en arabe), Beyrouth, 1967. Muhammad al-Ghazâlî, *Le fanatisme et la tolérance* (en arabe), Le Caire, Dâr al-kutub al-h\$adîtha, non-daté. Yûsuf al-Qardawî, *Le réveil Islamique* (en arabe), Qatar, 1982.

¹⁰ Muhammad Rashîd Rid\$â, *Revue al-Manâr*, vol. 24, 1^{ère} partie, p.65; *Sentences Juridiques* ; 5^{ème} partie, p.1459.

¹¹ Voir à titre d'exemple sur cette question : - Fatma Amrouche, *Histoire de ma vie*, Paris, 1968. - Pierre Assouline, *Les nouveaux convertis*, Paris, 1992. - Jean-Marie Gaudeul, *Appelés par le Christ, ils viennent de l'islam*, Paris, 1991. - Lisbeth Rocher et Fatima Cherqawi, *D'une foi l'autre*, Paris, 1986.

Nous avons tenté dans un travail précédent¹² d'étudier avec précision les raisons pour lesquelles certains ont abandonné l'islam pour embrasser le babisme¹³, le bahâ'isme¹⁴, le qâdiyânisme¹⁵, le christianisme, le judaïsme, ou sont simplement sortis du cercle des croyants pour devenir incroyants. Nous avons choisi de traiter dans cet article d'une question qui concerne les musulmans cultivés¹⁶ : pourquoi ceux-ci se libèrent-ils de l'islam en optant pour "l'athéisme" ?

Les raisons de "l'athéisme" du musulman cultivé

Il est certain que les sociétés islamiques étaient convaincues, après les guerres de libération, de la nécessité d'adopter ce que le monde contemporain avait fait siennes comme méthodes modernes en éducation ou en économie, pour jeter les bases de la structure sociale moderne. Mais au fil du temps les musulmans se sont heurtés à une vérité dont la teneur est l'impossibilité qu'il y a à mettre en œuvre cette renaissance. Il leur est apparu clairement que le flambeau de la civilisation était entre les mains de l'Occident, de même qu'ils ont réalisé que les structures fondamentales des sociétés islamiques s'étaient décomposées devant la montée de la suprématie européenne. Il leur était donc nécessaire d'admettre que cette supériorité attaquait les fondements stables et traditionnels de la suprématie intérieure, du pouvoir social, et faisait perdre à leurs régimes économiques et intellectuels établis leur efficacité et leur crédit. Il se mirent alors à chercher une solution de rechange qui les aiderait à approfondir leurs sentiments de confiance en eux-mêmes, d'indépendance et d'auto-affirmation.

La solution de rechange se traduisit pour certains intellectuels par un repli sur soi et le refus de l'Occident, tandis qu'un deuxième groupe fut de l'opinion de se soumettre à ce dernier tout en s'efforçant dans le même temps de préserver leur personnalité. Un troisième groupe réagit par un rejet radical en refusant leur propre identité en tout, y compris leur propre héritage culturel et leur religion; et ils ont voulu connaître pour eux-mêmes une nouvelle naissance, considérant que s'il n'était pas possible à l'homme de choisir son lieu de naissance, ses parents et sa patrie, il pouvait en revanche à l'une des étapes de sa vie choisir à quelle civilisation donner son "allégeance".

Que les partisans de cette position extrême aient choisi de rester dans leur société et de rechercher des cadres différents leur permettant de se réadapter, ou qu'ils aient choisi l'exil vers des sociétés garantissant leur liberté et leur dignité et n'entravant pas leurs efforts, tous rencontrèrent sur le plan de la foi l'inéluctabilité d'une amputation de la dimension religieuse, et ceci pour nombre de raisons dont celle-ci : L'écroulement des structures de pensée traditionnelles après que les musulmans aient eu à affronter les chocs épistémologiques auxquels leurs sociétés ne pouvaient résister. Il résulta de ces conquêtes¹⁷ épistémologiques internationales une libération et une indépendance de la raison humaine à l'égard de toute autorité étrangère - et nous entendons par là aussi bien la Révélation que la

¹² Il s'agit ici de la troisième partie de la deuxième section de notre thèse, *Le problème de l'apostasie dans la pensée musulmane*, Intitulée "les raisons de l'apostasie à l'époque moderne", étude présentée pour l'obtention du D.E.A. sous la direction du Professeur & Abd al-Majîd al-Charfî, 1992-1993.

¹³ Issue de l'islam, la religion babie est née en Perse dans les années 1840. Marquée par de nombreuses persécutions, elle ne compte plus aujourd'hui que quelques dizaines de milliers d'adeptes. Cf. Encyclopédie de l'Islam², article "Bâbis", p. 870; article "Bâb", pp. 856-858.

¹⁴ Le bahâ'isme est issu de la religion babie, cf. Christian Cannuyer, *Les Bahâ'is, peuple de la Triple Unité*, Brepols (Fils d'Abraham), 1987.

¹⁵ Issue en 1914 de la secte Ahmadiyya (née en 1890 dans le Penjab), elle en est aujourd'hui la branche principale. Violemment rejetée par l'islam sunnite, sa pensée est exposée dans de nombreux ouvrages (en anglais). Cf. H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot (Bibliothèque historique), 1965, pp. 361-362.

¹⁶ La définition du terme "cultivé" est en soi un problème philosophique qui nécessiterait une étude indépendante et nous nous contenterons ici sur ce point de la définition suivante : la personne cultivée est celle qui a conscience du problème épistémologique face à l'océan de la société, de sa communauté ou de l'humanité.

¹⁷ Note du traducteur: Le mot employé ici est le même que pour les "conquêtes" musulmanes, avec les connotations que l'on peut imaginer pour ce mot qui signifie étymologiquement "ouvertures".

Charî&a, l'Eglise, l'Etat ou toute croyance au fait que l'univers n'est plus une énigme indéchiffrable, régie par les dieux, mais est devenu un lieu d'expérience, et que toutes les composantes de l'univers - Dieu compris - deviennent objets de recherche, d'étude et d'interrogations.

Il ne fait pas de doute que les transformations dont les sociétés islamiques ont été les témoins sur les plans de la connaissance et des modes de vie, ainsi que l'incapacité des structures mentales traditionnelles à interpréter les causes du sous-développement, ont contribué pour une large part à l'attraction exercée par l'Occident sur ces groupes cultivés, et à leur désir de détruire la religion, parce qu'elle ne relevait à leurs yeux que de la formule momifiée incapable de répondre aux besoins des gens, telle qu'elle était devenue alors, s'opposant sans cesse à la culture scientifique, à la réalité historique, psychologique et sociale du monde cultivé. Mais nous trouvons, à côté de cette cause, un autre facteur qui a joué un rôle important dans le changement d'attitude du monde cultivé à l'égard de sa religion : il s'agit de l'influence de l'éducation.

On a coutume de dire que les responsables de l'éducation sont le père et la mère à la maison, l'imâm à la mosquée, le cheikh à la zaouia, l'enseignant à l'école, ou le professeur au lycée ou à l'université; or tous pratiquent les méthodes de l'endoctrinement et de la coercition.

Et naturellement, la religion est la première des choses auxquelles nous soyons confrontés de la manière que nous venons d'exprimer, ou bien c'est une donnée naturelle dont il nous est demandé que nous l'acceptons sans discussion comme nous acceptons notre caractère ou notre besoin de manger ou de dormir. Parmi tout ce que nous acceptons sans discussion, il y a donc l'existence de la religion, et la nécessité de lui être soumis ainsi qu'à ses enseignements sans une once d'hésitation ou de doute, et d'observer ses commandements que personnifie toujours une personne proche de nous : père, cheikh ou enseignant. Et quel que soit le nombre de questions que les enfants poseront, elles provoqueront toujours la même réponse : "C'est défendu, Dieu te punira". Et ainsi la religion apparaît, suivant cette vision, comme entravant les désirs et la volonté de l'individu. Et Dieu apparaît d'ordinaire comme "le Contraignant, l'Oppresseur, le Vengeur"; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le jeune perde la foi au moment où s'effondre l'autorité des parents, où se dérèglent les équilibres entre ce qu'on lui enseigne comme valeurs et ce qu'il constate dans la réalité. Il prend conscience du paradoxe existant entre l'autorité de la religion et l'autonomie de l'individu, cet individu qui semble bloqué à l'intérieur du système religieux, comme s'il n'était possible de connaître la liberté qu'en renonçant à toute croyance.

Si c'est le milieu religieux intransigeant lui-même qui conduisait certains de ceux qui sont à son école à rompre tout lien avec la religion, alors l'appartenance à des familles dont les liens se sont disloqués et où l'indifférence religieuse règne a amené aussi un certain nombre d'intellectuels à renoncer à l'islam, surtout après que les sociétés islamiques se soient peu à peu transformées de sociétés fondées sur la religion dans tous leurs rouages en sociétés sécularisées où la religion ne remplit plus la fonction qu'elle y exerçait auparavant, et où la légitimité des institutions ne se réfère plus à son autorité de référence, la religion¹⁸.

Je ne pense pas que nous ayons besoin de rappeler le rôle joué par les hommes de religion, contribuant pour une large part à produire un système de coercitions, s'attribuant la mission de parler au nom de Dieu, donnant à leurs opinions une valeur sacrée, se prétendant détenteurs de la vérité, empêchant par là l'intellectuel de pratiquer "*Ijtihâd*".

La réponse dans le domaine de la foi s'oppose au questionnement lui-même, l'empêchant de se déployer dans la critique et l'objection, elle oppose sans succès son pouvoir à la recherche. Ainsi, aux yeux de la religion, toute interrogation précipite dans l'irréligion et le reniement, alors qu'en philosophie, la question éveille la pensée, ébranle les certitudes rigides, met à nu les illusions, parce

¹⁸ A ce propos, on peut se référer à l'étude suivante : &Abd al-Majîd al-Charfi, "La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes", dans *Islamochristiana* 8, 1982, pp. 57-67.

qu'elle ne connaît pas de limite, mais ouvre au contraire à tout horizon, frappe à toutes les portes closes, et persévère jusqu'au bout pour saisir ce qu'elle n'arrivait pas à comprendre et pour penser ce sur quoi la réflexion lui était interdite.

Un intellectuel raconte les pressions que les hommes de religion exercent sur les penseurs : "Es-tu assuré que, dans ton effort d'interprétation de l'islam, comme certains ont trouvé autrefois que le Coran est créé ou que le monde est éternel, un cheikh d'al-Azhar, de Najaf ou de Qom ne te déclarera pas impie en te condamnant à mort jusqu'à ce que ton âme rende le dernier souffle, et pas en parole mais en réalité¹⁹.

La réalité est que les méthodes de violence et de répression ne sont pas le monopole des éducateurs et des hommes de religion, mais elles constituent un des moyens de garder le pouvoir en politique ; et l'Etat en tant qu'institution publique et autorité redoutée, est maître du droit et du pouvoir grâce à la pratique de la violence et sa codification²⁰, pour mieux préserver l'ordre public et sauvegarder le pacte social. Selon ce que nous avons vu, se pose, de ce fait, la problématique de l'intellectuel et du pouvoir. Si l'autorité de l'Etat vient à tabler sur la maîtrise de la force et non sur la persuasion pour fonder la notion d'ordre et la nécessité de s'y ranger, alors l'intellectuel révolutionnaire est celui qui affronte le pouvoir, avec opiniâtreté et persévérance, pour imposer une conception nouvelle de l'Etat et de ses institutions ; mais il ne tardera pas à se heurter à l'Etat et à ses divers instruments de répression, qu'ils soient matériels ou moraux, et il se repliera sur lui-même, s'interrogeant sur les droits de l'individu dans ces sociétés, car "sur toute l'étendue du territoire arabe du Golfe à l'océan, nous vivons la misère, l'humiliation et le mépris de la dignité humaine, et une entreprise de meurtre quotidien, et bien d'autres choses encore".²¹

Dans un monde où ont surgi les valeurs de la modernité, et où le projet séculier a rassemblé les hommes derrière un but, celui de réaliser l'égalité, la liberté, le progrès, celui de sauvegarder la dignité humaine, l'élimination de la liberté individuelle et l'incompréhension de [ces buts] par l'islam due à la médiocrité de l'enseignement religieux d'une part, et à la domination de la pensée officielle d'autre part, l'absence, enfin, de substrat intellectuel authentique qui réponde aux requêtes de la vie d'aujourd'hui, tout cela amène un groupe d'intellectuels à se laisser séduire au contact de la culture européenne, à s'émerveiller des moyens que les sociétés développées mettent en place pour la réalisation des buts et des rêves de l'individu, et à se persuader également que "l'athéisme" est une nécessité vitale pour le projet de civilisation, prenant pour modèle ce qui est arrivé en Occident, et déduisant que l'adoption de la culture laïque dominante évitera la chute dans une marginalité destructrice.

A travers ce raisonnement, "l'apostasie" devient une tentative d'affirmer la capacité de choix ou de rejet de l'individu face à une situation qui voit, dans le processus de la croyance, le rôle de la personne se limiter à la docilité, la résignation, l'approbation et l'assentiment.

Si l'islam est une religion que le jeune assimile d'instinct dans les sociétés islamiques, ce groupe d'intellectuels persévère néanmoins dans son refus d'appartenir à une religion qu'il n'a pas choisie, mais qui lui a été imposée. Du même coup, nous le voyons profondément attaché à affirmer son droit à la réflexion et au choix de son credo, parce qu'il a pris conscience qu'on exige de l'individu qu'il mette en pratique ses idées, et qu'il assume la responsabilité de ses choix scientifiques, politiques, intellectuels, artistiques et idéologiques. Mustafâ Mah\$ûd dit à ce propos : "J'ai refusé de rendre un culte à Dieu parce que je me suis consacré au culte de mon âme, et j'ai été émerveillé par

¹⁹ H\$asan Qubays<î, "L'identité niveau-zéro", Revue *Mawâqif*, n° 65, 1991, p. 46.

²⁰ Mohamed Talbi estime que certains politiciens ont comploté pour détruire la religion de façon définitive, ceci particulièrement dans la Turquie kémaliste et en Tunisie, en ménageant une atmosphère favorable à l'extension de l'athéisme. Voir son étude "Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes", dans *Islamochristiana*, 7, 1981, pp. 57-77.

²¹ Yûsuf al-Qâ'id, "Entretien avec le romancier &Abd al-Rahmân Munif", Revue *al-Hilâl*, juin 1977, p. 138.

l'étincelle de lumière qui a commencé à briller dans mon esprit à mesure que s'ouvrait ma conscience."²²

Si nous examinons avec attention les raisons de "l'apostasie" d'une catégorie d'intellectuels qui a considéré que l'exil était la solution la plus adéquate pour dépasser l'angoisse, la peur et la déception, spécialement après que se soit élargi le fossé entre la conscience aspirant à une vie meilleure et la réalité se révélant détestable, il nous apparaît clairement que le facteur acharnement est présent derrière le sentiment de rancœur contre sa patrie et contre les gens, de même qu'il vient en tête des facteurs qui participent à la décision d'entrer en dissidence par rapport à la religion. Le fait est que la réalité psychologique, liée aux niveaux social, politique et économique, aboutit souvent à l'effondrement de la confiance que l'intellectuel plaçait dans sa civilisation. Sa vie en situation d'étrangeté et de vide spirituel l'amène à se soumettre à la logique du vainqueur, à adhérer à la civilisation qui prédomine en lui et à s'affilier à une religion laïque : libéralisme, marxisme ou autre.²³

Sur cette base, "l'apostasie" devient signe de frustration parmi d'autres ; c'est l'indice d'une hypertrophie de dimension critique chez l'intellectuel contemporain, d'une sorte de maladie de la désertion visant à s'affranchir de contraintes aliénantes qui menacent de l'anéantir, et à se soustraire à un pouvoir omniprésent prodigieusement oppressant. On peut dire, de même, que "l'athéisme" provient en réalité d'une image particulière que l'on s'est fait du rôle de la religion et d'une certaine façon de confondre l'islam avec les réalisations de la civilisation islamique et les actes des "musulmans".

Ce groupe intellectuel, à qui il manque une culture religieuse solide²⁴, considère que l'islam est digne d'être choisi tant qu'il est conquérant, dominateur, assuré de la victoire. Mais à peine la civilisation islamique commence-t-elle à décliner que leur regard sur la religion change. Voilà qu'elle devient une illusion, qu'il convient d'abandonner pour éviter un sentiment de déchéance ; ou bien voici qu'elle est l'obstacle qui empêche d'adopter la modernité.

Si l'on se reporte aux confessions de nombre de femmes intellectuelles, cet amalgame entre l'islam et "les lectures officielles" s'explique mieux. Souvent, l'intellectuelle explique la raison de sa sortie de l'islam en la fondant sur son rejet de cette histoire sanglante²⁵, et son refus de la conception que l'islam se fait de la femme, la traitant comme une mineure. La femme est illicite²⁶, servante, incomplète quant à la raison et à la religion, subordonnée à l'homme, dépendante de lui, dépouillée de toute volonté et liberté. A partir de là, on peut considérer que l'apostasie de cette catégorie d'intellectuelles est une émancipation de la tutelle qui les humiliait au nom de la religion, tout spécialement après l'apparition des courants fondamentalistes intransigeants ; cette apostasie représente leur ultime moyen de résistance, vu qu'on ne saurait oublier que la tentative de toucher aux règles concernant l'héritage, le divorce et autres questions se heurte immédiatement à des obstacles théologiques.

Il convient d'indiquer un dernier facteur qui a contribué à ce que certains intellectuels se détachent de l'islam. Il s'agit des relations qu'ils nouent avec des "athées" et de l'influence qu'ils en subissent sur le plan de la pensée et des comportements à travers des liens comme le mariage, l'amitié, etc. C'est un domaine sur lequel les "athées" sont le plus souvent muets.

²² Mustafâ Mah\$âmûd, *Mon itinéraire du doute vers la foi*, Le Caire, Dâr al-râya lil-nas<r, p. 4.

²³ On peut se reporter en la matière à l'ouvrage de Mohamed Talbi : *&Iyâl Allâh*, Tunis, 1992, pp. 24-25. (traduction française d'Etienne Renaud, sous le titre *Plaidoyer pour un Islam moderne*, Cérès/DDB, Tunis/Paris, 1998, 199 pp.)

²⁴ Cf. Mustafâ Mah\$âmûd, *Dialogue avec mon ami l'athée*, Le Caire, Dâr al-râya, p 7.

²⁵ Cf. la Revue *Le Maghreb* (publiée en Tunisie), n° 23, 1981, p. 9. Fatima Cherqawi et Lisbeth Rocher, *D'une foi l'autre*, pp. 100-101.

²⁶ Note du traducteur: Elle fait l'objet d'Interdits religieux particuliers (règles de purification, concernant les relations sexuelles, le mariage, le témoignage, etc.)

Les psychologues ramènent tout comportement à des causes purement psychologiques qui résident le plus souvent dans l'inconscient ; les sociologues expliquent tout par l'influence de la société, de sa situation et de ses traditions, ils expliquent ainsi que les comportements de l'homme lui sont imposés par les circonstances externes, ou par son environnement. Il disent qu'il est totalement conduit les influences organiques, psychologiques et sociales qui s'exercent sur lui et réduisent sa liberté. L'homme ne serait donc qu'une marionnette dont la société tire les ficelles. Mais nous ne pouvons nous en tenir à une seule cause ni à une analyse univoque des motivations de l'abandon de l'islam, et ceci parce que le phénomène de "l'apostasie" est un phénomène compliqué et que ses raisons sont multiples et imbriquées les unes dans les autres; car certaines émergent à la surface, mais la majeure partie reste immergée dans les profondeurs.

Parmi ces raisons, il en est qui sont religieuses; d'autres sont sociales, économiques, politiques, psychologiques ou intellectuelles; d'autres encore sont un mélange de tout cela ou d'autre chose encore.

La cause de l'apostasie réside parfois à l'intérieur de la personne elle-même ; elle a parfois partie liée avec sa famille, sa société, avec ce qu'elle renferme au plus profond d'elle-même de contradictions criantes entre la doctrine et les comportements, entre ce qui est obligatoire et ce qu'on trouve en réalité, entre les discours et les actes. Il en résulte que nous ne pouvons pas trancher de façon péremptoire cette question : Les causes de sortie de l'islam sont-elles des facteurs externes poussant de leur propre mouvement le musulman à abjurer ? Ou bien la chose dépend-elle de facteurs personnels ? et, dans ce cas, dans quelle mesure la personne résiste-t-elle à ces divers facteurs ou les intériorise tout en affrontant les défis pour les dominer ?

Pour un nouvel état de la question

Les sciences modernes ont établi que l'esprit humain n'est pas simplement un esprit déclaré sacré ni un instinct déclaré impur, mais qu'il est composé de relations compliquées et d'équilibres qui peuvent s'effondrer à tout moment, et dont l'agencement peut se rétablir ensuite; par la suite il faut chercher à comprendre leur variation dans la perception, l'inconscient, les comportements, l'intellect, le système nerveux, et autres facteurs.

Les experts en psychologie ont démontré que la foi s'accorde avec les pulsions du désir les plus difficiles à maîtriser, avec les souvenirs les plus complexes, avec des représentations imaginaires comme avec les plus exigeantes stimulations de la raison. C'est pourquoi il est devenu nécessaire à l'homme contemporain de reconnaître qu'un processus de conversion à une religion quelconque ne fonctionne pas à sens unique comme le ferait une pierre de catapulte qui va droit devant elle et jamais en arrière. La foi est le résultat d'une expérience exigeante et éprouvante. C'est pourquoi elle oscille entre la stabilité et le trouble, la croissance et la diminution.

Malgré ces découvertes épistémologiques, une partie de nos contemporains continue à exclure ou mépriser les "apostats". On estime que si ces gens-là ont quitté l'islam, c'est parce qu'ils sont crédules, ignorants, soumis aux sortilèges du diable et stupides, et qu'ils n'ont ni raison ni fondement ni morale sur quoi s'appuyer. Les fondamentalistes vont jusqu'à considérer que la fonction de la raison est de servir et soutenir la religion. En effet, la raison selon eux est une faculté destinée à apporter des solutions et fonder les certitudes. Elle aurait autorité pour arbitrer entre l'erreur et le vrai en matière de croyance. Elle serait impartiale dans la mesure où elle conduit l'homme à l'islam, mais déficiente si elle le pousse vers le monde de "l'impiété"²⁷.

²⁷ On peut classer ainsi les opinions des contemporains : une position reprenant les dispositions juridiques traditionnelles. Elle invite à pratiquer les sanctions prévues pour l'apostasie. Cette position est représentée, à titre d'exemple, par :

Le fait est que la position des fondamentalistes musulmans quant à "l'apostat" ne diffère pas de la position des fondamentalistes juifs ou chrétiens. On sait que la religion juive considère "l'apostasie" comme une trahison qu'elle punit par la mort. Il y a même des familles juives qui vont à un service funèbre en revêtant des habits de deuil, pour annoncer la rupture de leurs liens avec celui qui a abandonné sa religion²⁸. Quant à l'Eglise, elle a été contrainte de modifier sa position sur "l'apostat" quand son avant-garde éclairée a fait valoir qu'il lui fallait changer son regard sur le monde et sur l'homme, et que l'opinion a réclamé puis amené une limitation à la suprématie de l'Eglise et l'instauration de la laïcité, acceptant ainsi le pluralisme religieux. On a jugé que c'est un facteur d'enrichissement et de dynamisme que de donner à chacun le droit de choisir sa croyance dans le cadre des droits de l'homme. En conséquence, le fait de quitter sa religion est passé du domaine de la pratique socio-politique²⁹ à celui de la pratique personnelle, et l'Eglise n'a plus la possibilité d'exercer une pression sur l'individu ou de l'enrôler de force.

Les fondamentalistes demandent avec obstination que l'on adopte une position fondée sur un esprit d'intransigeance, de coercition, d'intimidation et de répression, sur l'exclusion de l'autre, sur la non-reconnaissance de sa responsabilité face à sa conscience et sa liberté, et sur le déni de son droit à réfléchir et à s'exprimer. Tout ceci constitue un danger pour la foi puisque cela aboutit à fermer la porte du dialogue avec l'autre, le différent, et fait obstacle à la réalisation d'une coexistence pacifique³⁰.

Puisque nous sommes incapables de comprendre les conditions qui entourent le processus de "l'apostasie", la meilleure chose à faire est de laisser la personne qui a choisi de sortir de sa religion s'expliquer sur son expérience en toute liberté, sans qu'elle se sente en danger ou qu'elle rencontre menaces ni intimidation³¹. Les "apostats" ont le droit que le dialogue avec eux se tienne sous l'égide du respect et de la liberté d'expression, sans exclusion, que l'on approuve ou non leurs positions. Le

Abd al-Qâdir &Awda, *Comparaison entre la Loi telle qu'elle est appliquée et la législation pénale Islamique*, Le Caire, 1959.

Ahmad Fathî al-Bihtasî, *Les peines légales en Islam*, Le Caire, 1987.

Tâhâ al-Mukâsîlî al-Kabbashî, *L'application de la shari'a Islamique au Soudan, entre vérité et provocation*, al-Zahrâ lil-I&lâm al-ârabî, 1986.

&Alî &Alî Mansûr, *le régime de l'incrimination et de la pénalité en Islam*, Libye, 1976.

&Abd al-Hasan &Alî al-Nadawî "The new Menace, and its Answers", in: *The Islamic Review* septembre 1963, pp. 9-19.

Une position dont les auteurs essaient de présenter une vision nouvelle montrant que la position ancienne n'est plus tenable. Elle fait droit aux exigences de la modernité. Parmi ceux qui se rallient à cette opinion, mentionnons :

&Abd al-âAziz Jâwîsh, *L'Islam, religion naturelle de l'homme et religion de la liberté*, al-Zahrâ lil-I&lâm al-ârabî.

Mah&mûd Shaltût, *L'Islam, dogme et Shari'a*, Le Caire, 1989.

&Abd al-Muta&âl al-Sa&îdî, *La liberté de pensée en Islam*, 2^{ème} édition, Le Caire.

Une position dont les auteurs s'emploient, nonobstant leur petit nombre, à libérer le croyant des chaînes qu'ont posé sur lui les juristes, et qui sont des sanctions qu'on ne peut considérer comme obligatoires à l'époque moderne. Parmi les partisans de cette opinion, citons :

Mohamed Talbî, *Plaidoyer pour un Islam moderne, 1992/1998*.

Jamâl al-Bannâ, *La liberté de conscience en Islam*, Le Caire, 1982.

&Abd al-Majîd al-Charfî, *L'Islam et la modernité*, Tunis, 1990.

²⁸ On peut se référer à Pierre Assouline, *Les nouveaux convertis*, p. 94.

²⁹ Voir par exemple : Groupe de Recherches islamo-chrétien, "Etat et religion", dans *Islamochristiana*, n° 12, 1986, p. 57.

³⁰ Voir par exemple : Samir Khalil, Thomas Baldwin, Peter Nicholson, Carole Buber et Alfred Ayyar, *La tolérance entre l'Orient et l'Occident* (traduction Ibhâhîm al-âArîs), Londres, 1992.
Kulthûm al-Sa&fî, *L'Occident et nous* (Entretien avec Mohamed Talbî), Tunis, 1992, p. 123.

³¹ Dans un appel publié dans la presse tunisienne, un groupe s'est exprimé sur leur crainte qu'on leur interdise le droit de non-appartenance religieuse : dans *La Presse*, 12 juillet 1987, p. 17.

On peut aussi consulter :

- Revue *Le Maghreb* (publiée en Tunisie), n° 17, 1981, pp. 22-23.

- Revue *15-21* (publiée en Tunisie), n° 8, 1984, pp. 44-46.

- Henri Sanson, *Laïcité islamique en Algérie*, Paris, 1983, p. 79.

- Jean-Marie Gaudeul, *Appelés par le Christ, ils viennent de l'Islam*, Paris, 1991.

respect est une valeur positive et le signe décisif de la reconnaissance par chacun que "la vérité n'est pas l'apanage exclusif d'un groupe, et que l'homme quel qu'il soit est incapable de cerner la vérité tout entière"³².

D'une façon générale, "l'apostat" n'est pas une personne dont le passage à l'acte - à un acte considéré comme un crime par les autres - provient de motivations malhonnêtes ou psychologiquement malades. C'est plutôt une personne saine d'esprit qui croit à la justesse de son opinion, à la sûreté de sa position et à la qualité de son choix. Elle agit sous l'impulsion de cette conviction. Alors pourquoi l'exclure ou répandre inutilement son sang ?

On s'accorde à dire que le problème de l'apostasie ne peut être traité qu'en passant par la garantie de la liberté de croyance, qui requiert à son tour l'affirmation du respect mutuel entre tous. C'est là le fondement nécessaire pour construire des relations sociales établies sur l'amour, la fraternité, la compassion et la solidarité.

Traduction Michel Guillaud

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: J. Tomas

SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France

Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org> adresse e-mail: contact@comprendre.org

³² Hmîda al-Nayfar, "Lecture coranique sur la violence", Revue *15-21*, n° 13, 1986, p 29. Voir aussi : Mohamed Talbi, "La liberté religieuse: une perspective musulmane", in: *Conscience & Liberté*, N°31 (1986), p.5-17.