



N° SAU/049 – 1^{er} mai 1962

"LA PRATIQUE RELIGIEUSE DANS L'ISLAM D'AUJOURD'HUI"

Sous ce titre, M. Pierre Rondot a écrit une très pertinente étude que nous allons analyser (1). Elle est, en effet, une excellente vue d'ensemble de cette question complexe. L'auteur la présente modestement comme un éclaircissement de certains points et un jalonnement préliminaire à une étude plus approfondie. Mais, précisément, c'est la clarté de l'exposé de M. Rondot qui nous fait retenir ces pages. Et elles apportent en tout cas une sérieuse contribution sur un sujet difficile, tant au point de vue méthodologique qu'au point de vue essai de synthèse.

Sujet difficile, parce que nous ne trouvons pas pour l'Islam d'enquêtes analogues à celles menées en sociologie religieuse par le professeur Gabriel Le Bras, en France. Parce que en outre les impressions les plus contradictoires sont rapportées par les Occidentaux revenant d'un voyage en pays d'Islam ; observations épisodiques et fragmentaires ne permettent pas de conclusions solidement établies. Les uns parlent d'abandon de la pratique, d'autres tombent en admiration parce qu'ils ont vu des musulmans faire leur prière rituelle.

Avant tout, l'auteur souligne avec raison les difficultés de méthode : "il ne semble guère possible, d'une part, de définir et de cataloguer de façon sûre les critères de la pratique religieuse musulmane"... "d'autre part, il semble très délicat d'apprécier, dans l'atmosphère musulmane, la valeur même de la pratique en tant que signe de ferveur et d'adhésion profonde à la foi". Le point de vue individuel, d'ailleurs, est insuffisant ; "les attitudes communautaires jouent un rôle important, de même que les observances du secteur familial".

L'Islam vécu est très divers selon les niveaux sociologiques et selon les situations locales. Néanmoins ; il est possible d'esquisser très sommairement "une physionomie générale de la pratique dans les divers secteurs géographiques".

I - Absence de critères certains de la pratique (2)

M. Rondot remarque d'abord la difficulté d'identifier les critères de cette pratique religieuse musulmane. Quels faits retenir ? L'élan réformateur fait table rase de certaines idées anciennes, mais en conservent d'autres. La Communauté dans son ensemble paraît suppléer à l'absence de la hiérarchie, inexistante dans l'Islam, mais cette Communauté même est diverse selon les États. Un "consentement général" pourrait servir de règle, mais en fait les particuliers (individus ou groupes) y substituent leur propre manière de voir. Les "piliers de l'Islam" (prière rituelle, ramadan, impôt légal, pèlerinage) n'ont pas été supprimés certes. Ils font partie des "définitions classiques" de l'Islam, Cependant quelle valeur ont-ils aujourd'hui ? Pour obligatoires qu'ils soient, leur valeur n'apparaît que très relative. Ils ne sont,

en tout cas, en aucune façon l'équivalent de nos "commandements de l'Église". La Communauté musulmane, comme le rappelle M. Rondot, n'est pas une Église et on n'y remarque ni clergé, ni hiérarchie, ni Pontife. Le "consentement général", par des docteurs de la loi qualifiés, a élaboré la loi aux premiers temps de l'Islam. Cette loi peut être réformée par d'autres interprètes qualifiés de la Communauté.

En fait, nombreux sont les musulmans qui se disent qualifiés. C'est bien ainsi du reste que l'opinion d'ensemble se forme, que la pression sociale joue dans certains domaines. Chaque musulman doit, en effet, "commander le bien et interdire le mal".

"Cette action réciproque, écrit très bien l'auteur, aboutit au développement d'un conformisme qui comporte un certain nombre de tabous et, sous réserve du respect de quelques "zones de refuge", par exemple familiales, conservées par l'individu, impose strictement les attitudes et les règles de conduite. Un bon connaisseur de l'Islam d'Algérie formule cette remarque, valable bien au-delà de ce seul pays : "l'opinion supposée de la Communauté donne le ton en morale, en religion, en politique" (p. 31) (3).

Le musulman ne se trouve donc pas clairement devant une règle précise à appliquer selon sa conscience. Il est dans un groupe qui fait pression sur lui. "Il suit sur tel point les pressions extérieures, ou il établit, sur tel autre point, son propre précepte". Ceci nous paraît fondamental pour une bonne intelligence de l'Islam vécu.

II - Incertitude effective de la pratique.

Il n'y a donc pas de définition officielle de la pratique obligatoire. Dans le vécu, il est même difficile de discerner une règle claire. L'auteur examine alors brièvement deux cas d'espèce, celui de l'Arabie Saoudite et celui de la Tunisie.

Au pays d'Ibn Séoud, "la pratique extérieure de l'Islam est strictement imposée par autorité de police" : ainsi, l'accomplissement de la prière rituelle doit être observée par tous dans les lieux publics ou sur la voie publique. En Tunisie, par contre, le chef de l'État "se considère habilité, par le jeu des institutions politiques, à représenter et traduire le "consentement général" de la Communauté, mais l'expérience montre qu'en fait l'adhésion de la Communauté à ses décisions est très variable" (4).

Toutefois, malgré les incertitudes et les controverses, on peut observer

"qu'il existe, de façon plus ou moins diffuse et obscure, une sorte de hiérarchie des actes prescrits, jamais formulée sans doute, mais ressentie et effectivement mise en vigueur, de façon d'ailleurs différente selon les diverses communautés musulmanes locales" (p. 33)

Cette hiérarchisation, vécue et sentie par le peuple, revêt même une certaine valeur canonique, en ce sens que les réformistes admettent que le "consentement général" se manifeste de nouveau aujourd'hui comme magistère. Il reste tout de même que des docteurs de loi compétents ne sont pas toujours d'accord avec ce "consentement général" du peuple. Les gens du peuple, eux-mêmes, tout en reconnaissant un président Bourguiba, par exemple, comme représentant de la Nation sur le plan "politique", ne sont pas unanimes pour lui reconnaître la compétence et le droit de réformer l'observance du jeûne. Tout le monde sait, enfin, que les leaders politiques font dire au peuple beaucoup de choses..." On voit combien, conclut avec juste raison M. Rondot, il serait aventureux de prétendre, de l'extérieur, définir et hiérarchiser les critères de la pratique musulmane".

III - Signification limitée de la pratique.

Apprécier la signification profonde de la pratique est également très difficile. Ce n'est pas parce qu'il accomplit scrupuleusement les actes du culte que le musulman adhère intensément à sa foi musulmane ou inversement, "Il ne paraît guère possible de juger du degré de foi, de l'intensité du sentiment religieux d'un musulman d'aujourd'hui, en fonction du zèle qu'il apporte, ou non, à l'exécution de ces obligations". Très juste.

Chacun sait que les conditions modernes de l'existence rendent souvent très pénible l'accomplissement de tel acte cultuel (le jeûne par exemple). La prière rituelle est souvent impossible à observer (cinq fois par jour). La possibilité de bloquer les prières de certaines heures ne résout pas toutes les difficultés ; il y a des cas où les impossibilités sont permanentes. D'ailleurs, les empêchements n'ont été prévus jadis par les juristes qu'en fonction d'un style de vie traditionnel. Peu importe du reste, car l'observation, à retenir est que :

"Ceux des musulmans d'aujourd'hui qui, de la sorte, manquent constamment à la presque totalité de leurs prières, ne paraissent nullement se sentir en faute : ils agissent comme s'ils se jugeaient régulièrement dispensés... Nombreux sont ceux qui tiennent leur opinion personnelle pour une interprétation correcte de cette vue collective ("le consentement général") (p. 35).

Nous avons ici même eu l'occasion de faire allusion à une explication (5). Des Nord-Africains en France, hommes du peuple et peu instruits, diront assez facilement sans trop se creuser la tête : "Dieu nous a mis dans cette situation de manquer à la loi, qu'il nous tire lui-même de là ! Mais l'explication, plus fondée et plus réfléchie, est bien celle de l' "état de nécessité". Les musulmans estiment bénéficier alors d'une "dispense implicite" des observances légales. Notre auteur a parfaitement raison quand il pense que "tel paraît bien être la réalité psychologique et sociologique". Des intellectuels musulmans, de nos jours, rappellent volontiers le verset coranique : "Dieu n'impose à aucune âme un fardeau au-dessus de ses forces" (2,286). Et un adage ancien est devenu classique : nécessité fait loi ("li-dharûrati ahkâm"). Mais il serait trop long de s'étendre comme il le faudrait sur cette notion. De multiples discussions et controverses ont vu le jour à son sujet. Beaucoup de musulmans se justifient en y recourant. Est-ce à dire pour autant qu'ils ont raison ? M. Rondot cite le cas d'un étudiant marocain rappelant que la loi est stricte et sans compromis et que les prières omises doivent être "rattrapées" le soir. Un autre, Tunisien, s'élève contre la théorie de "l'état de nécessité" et explique sa propre conception de la religion (6). Enfin, un travailleur musulman immigré en France applaudit, lui, et remercie le conférencier, M. Rondot, d'avoir montré que ceux des musulmans qui ne font pas la prière ne doivent pas être considérés comme de mauvais musulmans et comme des incroyants. Rigoristes et laxistes s'affrontent donc, chacun se voulant et se sentant "un bon musulman" (7). En tout cas :

"Il paraît possible de conclure que le peu d'empressement mis par les musulmans d'aujourd'hui à accomplir le devoir de la prière ne signifie pas nécessairement une diminution de la foi, ni même une véritable baisse de la ferveur et encore moins une atténuation du sentiment profond de l'adhésion à l'Islam" (p. 37).

Ce qu'on peut observer au niveau des attitudes individuelles est très divers, souvent même contradictoire. Le "consentement général" n'est pas toujours très clair et cohérent. Si bien qu'il faut réaffirmer qu'il est donc impossible actuellement de préciser avec sûreté une norme générale pour l'appréciation de la pratique religieuse musulmane.

IV - Les actes de pratique aux divers niveaux sociologiques de leur accomplissement.

M. Rondot décrit l'état actuel de la pratique musulmane comme un compromis, variable selon les lieux, entre ces éléments-ci :

"attitudes communautaires-nationales, considérées comme assurant avec le concours et au profit de tous une sorte d'observance collective de l'Islam, et généralement prépondérantes ; traditions enkystées souvent plus folkloriques que vraiment religieuses, conservées à l'échelon familial agissant comme un sûr refuge de valeurs anciennes ; comportements personnels anarchiques, couvrant toute la gamme, du conservatisme intégriste à l'innovation moderniste voire matérialiste, et donc chacun, en dehors des matières réglées par la pression sociale ou stéréotypées par les mœurs familiales, s'érige librement juge en ce qui le concerne" (pp. 37-38).

Le point de vue communautaire l'emporte largement sur l'aspect personnel de la pratique, tout en tenant compte du secteur familial. Selon les divers niveaux sociologiques, on peut énoncer ainsi de façon sommaire, les actes de la pratique religieuse

1) Niveau personnel - En schématisant le domaine des actes individuels :

a) **Les pratiques rituelles** (les "cinq piliers") sont pour l'essentiel individuelles, mais, en réalité leurs résonances communautaires sont très fortes. L'attestation de Dieu par la profession de foi (la "chahada") est un acte d'adhésion à la Communauté musulmane. La prière rituelle, même isolée, est faite selon des gestes, un rituel, à des moments prescrits, etc. comme celle de tous les croyants. Le pèlerinage, surtout, développe "l'immersion dans la masse communautaire". L'aumône égalise les ressources entre riches et pauvres (Sécurité Sociale avant la lettre disent des musulmans modernes). Le jeûne est une réelle démonstration publique de soumission de toute la Communauté à la même loi divine ; on rompt le jeûne clandestinement, mais, en public, tout manquement est insupportable. Ainsi comme l'affirme bien l'auteur, ces pratiques "ne prennent tout leur sens qu'au dessus du niveau personnel". Elles ont une valeur individuelle, certes, tout au moins nous devons laisser la porte ouverte à l'existence et à la possibilité de cette valeur spirituelle ou d'intériorisation pour chaque croyant, selon naturellement son degré de foi et de ferveur. Mais dans le domaine de la sociologie religieuse, on s'aperçoit qu'on ne peut les apprécier qu'en relation avec l'idée communautaire.

L'observation chiffrable de ces pratiques est très difficile ; prières en privé, à la maison, par exemple. Sauf pour le nombre de pèlerins à La Mecque, il faut renoncer à donner des chiffres, contrairement à ce que nous pouvons faire, en pays chrétien, pour l'assistance à la messe dominicale ou pour les Pâques.

b) **Les actes surérogatoires**, libres, comme les prières de demande, les invocations, etc... sont difficilement utilisables pour l'objet de notre recherche.

c) **L'étude et l'observance du Livre** sont dans la ligne d'une saine orthodoxie. Véritable "logocratie", l'Islam religion du Livre, de la Parole récitée, fait une place primordiale au Coran, à sa méditation et à son recours pour éclairer la vie du croyant. Il faudrait dès lors observer l'ampleur de l'étude du Coran (combien de jeunes l'apprennent ? Combien le savent par cœur ?), l'utilisation du Coran (invocations et récitation, recours à lui dans la vie publique, etc...). Des estimations d'ambiance pourraient être données et même des conclusions globales significatives : parfois on cite le Coran à cause de ses résonances collectives sur les masses auxquelles on s'adresse (8).

d) **Les actes de la vie morale**, y compris les interdits alimentaires ne sont pas non plus du domaine du mesurable et du chiffrable. La pression sociale joue considérablement ici et le plan communautaire domine largement sur le comportement individuel.

2) Niveau familial

La "réserve" culturelle familiale comprend en particulier : la célébration des fêtes (immolation du mouton, rites culinaires, cadeaux aux enfants, visites pieuses, etc...), la circoncision, "rite de passage", qui n'est pas d'obligation coranique mais traditionnelle seulement, le régime des femmes (polygamie permise, statut inférieur de la fille et de l'épouse, convenance sociale du port du voile, etc...), des actes surérogatoires féminins (visite des tombeaux, pratique hétérodoxe de la vénération des "saints" marabouts avec offrandes et sacrifices). Bien souvent le public occidental juge à tort la vitalité de l'Islam à travers ce folklore, ces excroissances et ces traditions enkystées dans la vie familiale. Tout cela prend en tout cas une signification de "refuges" lorsque les sociétés musulmanes se sentent investies par une puissance étrangère non musulmane, ou lorsque l'Islam est ouvertement persécuté (9).

3) Niveau communautaire -

"Le sentiment d'une "fin" communautaire substitue, partiellement au moins, l'idée d'une attitude collective à celle d'un acte individuel et précis ; la notion d'obligation en quelque sorte se dépersonnalise, se transforme et s'émousse" (p. 42).

Si bien que, continue l'auteur, des manquements individuels au jeûne par exemple, paraissent sans importance. Parfois on s'en remet à une autorité religieuse pour l'observance de tel acte cultuel (en Malaisie). Ailleurs, il s'agit de penser d'abord au bien commun du pays (en Tunisie, ne pas se priver de nourriture pour être plus apte à travailler). Un "devoir de suffisance" tend à se substituer semble-t-il à l'obligation individuelle. Ainsi, pour ce que nous appelons "la guerre sainte" ("djihad"), il suffisait qu'un prince musulman partit en campagne contre les infidèles pour que ce devoir d'effort

dans la voie de Dieu" fût considéré comme rempli par la Communauté Toutefois autre chose la guerre, autre chose les actes culturels précis et théoriquement intouchables (les "ibâdât").

Les tendances au laxisme peuvent être plus grandes encore chez les minoritaires, les groupes de musulmans en terre non musulmane. On invoque alors l' "état de nécessité", les dispenses à cause des voyages, etc... Des travailleurs nord-africains en France attendant leur retour au pays natal pour retrouver le comportement musulman. Par contre, des affirmations typiquement musulmanes peuvent se rencontrer aussi chez ces minoritaires. Pour s'imposer et se différencier des autres, on se raccroche alors à des "signes" visibles ou à des rites folkloriques dépassés (chez les musulmans d'Asie soviétique).

Ce qu'il faut noter avec M. Rondot c'est que pour maints musulmans d'aujourd'hui, de grande qualité intellectuelle souvent :

"La lutte pour les intérêts "musulmans", sur le plan politique, semble correspondre à un devoir d'urgence et d'une importance telles que les autres devoirs peuvent sans trop de scrupules être ajournés. Et si même, chez d'aucuns, pour diverses raisons, à la négligence de la pratique s'est ajoutée une disparition plus ou moins consciente de la foi, l'appartenance sentimentale à la Communauté, demeurée vivace, à plus forte raison le dévouement à son service ou au service d'un Etat musulman qui la représente, suffit à maintenir en eux-mêmes une conscience musulmane vigoureuse". (p. 44).

La signification des actes est donc bien différente selon que l'on se place au niveau communautaire ou au niveau individuel. La signification spirituelle de ces actes, ou leur valeur d'intériorisation, peuvent être grandement atténuée, disparaître même, au premier niveau. La prière solennelle du vendredi par exemple est un acte communautaire important, mais cette importance tend à s'estomper, puisque d'autres signes et d'autres comportements ou actes communautaires peuvent manifester aussi la cohésion du groupe (l'action politique, entre autres). Au Maroc comme en Tunisie, le nombre des musulmans prenant part à cette prière du vendredi a diminué depuis quelques dizaines d'années, mais que le sermon attendu se charge d'un contenu politique, à cause de la conjoncture, la mosquée voit aussitôt les musulmans accourir.

V La physionomie générale de la pratique dans les divers secteurs géographiques du monde musulman.

Malgré la force du sentiment communautaire et la même foi, les aspects et la signification de la pratique religieuse sont très variables selon les pays. M. Rondot esquisse maintenant un tableau rapide de cas typiques comme première approche du problème. Deux séries de cas se distinguent : l'une où la loi musulmane s'affirme dans les structures mêmes de l'État, l'autre où elle en est plus ou moins complètement absente.

1) Cas des communautés musulmanes placées **sous l'empire d'une règle islamique** incorporée aux structures de l'État ou jouant dans la vie publique.

a) Communautés dans l'orbite d'un Islam intégriste d'Etat - Ainsi en Arabie Saoudite. Aucune loi religieuse non musulmane n'y est applicable, même quant au statut personnel. La pratique est imposée publiquement, les peines classiques sont en vigueur. La pression gouvernementale et sociale s'arrête toutefois au seuil du domaine privé. Mais dans ce pays, "l'observation sociologique est d'ailleurs, en fait, impossible".

b) Communautés confondues avec un État soumis, en principe, à une autorité musulmane traditionnelle - Ainsi au Maroc et au Yémen. Mais au Maroc les structures politiques et les mœurs évoluent et sont même modernisées, tandis qu'elles demeurent moyenâgeuses au Yémen. La pratique, en ce dernier pays, se rapproche de celle décrite pour l'Arabie Saoudite ; pour le Maroc, il faut se référer à ce qui est dit dans les deux paragraphes suivants.

c) Communautés vivant dans un État qui donne ou cherche à donner à l'Islam des garanties constitutionnelles - l'Islam y est proclamé "religion d'État". Les conséquences, vis-à-vis des non musulmans surtout, sont diverses : atmosphère générale piétiste, prédominance des lois musulmanes, propagande possible des milieux intégristes. "Les non-musulmans, victimes de diverses

discriminations ne se sentent pas chez eux". Le "musulman moyen", lui, est satisfait de ce régime, à cause de la marque de l'Islam reconnaissable dans la vie publique. Parfois, des compromis sont recherchés (Pakistan) ; on prône une extrême tolérance et on admet des prises de position matérialistes (Iraq, depuis la révolution de 1958) ; en Iran (Islam chiite) la pratique tend vers le folklore, surtout dans le peuple, l'agnosticisme s'affiche et "bénéficie même d'un certain snobisme dans une partie de la jeune élite". Pas de discrimination pour les minorités non-musulmanes.

d) Communautés vivant dans l'ambiance d'un "nationalisme musulman" - Le musulman moyen est satisfait là aussi, car la Communauté réagit en musulmane (elle "interdit le mal et recommande le bien"). Autrement dit, "sentiment musulman et sentiment national se rejoignent". Le gouvernement contrôle et prescrit les thèmes de combat, les sermons patriotiques ; il "excommunie" ceux qui ne sont pas d'accord, individus ou gouvernements étrangers (Égypte) ! Au Liban, le membre de la Communauté musulmane se sent musulman et luttant pour ses "droits" dans l'État et pour l'arabisation de la politique étrangère.

2°) Cas des communautés musulmanes placées **hors d'une ambiance politique musulmane.**

e) Communautés vivant dans un État voulant être moderne, respectueux de l'Islam, mais avec tendances laïcisantes - en Syrie en 1958, Tunisie. "L'ambiance religieuse est musulmane mais peu pesante". Le gouvernement sait user de clichés et de formules, destinées aux classes moyennes et aux ruraux ; ce sont surtout des clauses de style. Les minoritaires sont citoyens à part entière. La législation s'oriente vers des modèles occidentaux, même lorsqu'il s'agit de statut personnel musulman. De prudentes réformes sont en cours. La pratique religieuse s'estompe ; la religion a tendance à devenir une affaire privée et des attitudes agnostiques se remarquent.

f) Musulmans en masse compacte placés sous un gouvernement laïque mais d'origine musulmane - Ainsi en Turquie kémaliste. Ambiance officielle laïque. La Communauté est séparée de l'État, qui a emprunté sa législation à l'Occident. Le culte n'est pas interdit, mais seulement les pratiques hétérodoxes collectives (confréries musulmanes). C'est le sentiment national qui doit prédominer. "Les dirigeants, les fonctionnaires, les citadins cultivés, écrit l'auteur, pratiquent peu, extérieurement du moins, et beaucoup semblent agnostiques, En revanche les formes de la vie musulmane traditionnelle s'incrustent dans les campagnes peu pénétrées, les petites villes et les faubourgs". La révolution du 27 mai 1960 restaure le laïcisme kémaliste qu'une réaction religieuse, de 1950 à 1960, avait essayé de remettre en question.

g) Musulmans isolés sous un gouvernement laïque bienveillant d'origine non-musulmane. Tel est le cas des Nord-Africains en France. Certains s'affirment mais la majorité abandonne largement la pratique, à cause de l' "état de nécessité" et parce qu'elle n'est plus dans l'ambiance musulmane. Très nombreuses sont les infractions aux interdits alimentaires.

h) Communautés musulmanes soumises à un gouvernement laïque hostile, voire anti-religieux. C'est le cas des musulmans du Caucase et de l'Asie soviétique. On décourage le culte, qui reste quand même permis. Une façade demeure, mais la lutte antireligieuse est active. Les élites montantes sont agnostiques ou athées. La messe "se réfugie" dans le folklore de la vie familiale. Ce folklore religieux et les superstitions apportent, du reste, de l'eau au moulin de la propagande anti-religieuse dénonçant l'obscurantisme de la religion.

i) Musulmans issus plus ou moins récemment de l'animisme - La presque totalité des musulmans de l'Afrique Noire est adonnée à des pratiques peu orthodoxes, comme le culte des marabouts, l'adhésion aux confréries. Ces faits se remarquent aussi chez des montagnards d'Algérie et du Maroc, chez des Indonésiens, etc... La coutume ancestrale est maintenue, des pratiques animistes se mêlent à la piété. Un réformisme puritain essaie de faire disparaître ces "déviances". Il semble que l'indépendance politique va orienter les esprits dans un sens laïcisant.

En conclusion, M. Rondot, prend soin de préciser malgré tout qu'on ne peut rien dire de l'avenir de cette pratique religieuse musulmane. Même pour l'état présent, "il nous semble impossible encore d'en esquisser une vue synthétique". Des observations objectives sur des points précis doivent être multipliées, des monographies établies.

Sans nul doute. Il n'empêche que cette longue étude de M. Rondot, par sa clarté et la sûreté de l'analyse, nous apporte une contribution importante. Le résumé, trop succinct, et de ce fait, trop peu nuancé hélas !, que nous en avons fait suffit quand même à en montrer la richesse. Parue dans une

revue peu accessible aux lecteurs de COMPRENDRE, cette étude méritait certainement d'être mise à leur portée pour une meilleure compréhension de l'Islam vécu, pour un jugement objectif et éclairé sur ce problème de la pratique religieuse musulmane.

Notes

1. Dans le numéro spécial Islam des Studia Missionalia de l'Université grégorienne (Faculté de Missiologie) à Rome (Piazza della Pilotta), XI, 1961, pp. 28-50.
2. Les sous-titres sont de l'auteur
3. R. Jammes, "Sur le comportement des musulmans : réflexions sur quelques idéaux sociaux algériens", l'Afrique et l'Asie, 3, 1959, p, 19.
4. Voir par exemple dans COMPRENDRE, série blanche, n° 22, 15/4/60, "Le jeûne du ramadan à l'épreuve en Tunisie"
5. COMPRENDRE, série bleue, n° 22, 15/5/60, "Au sujet d'une formule ambiguë : sois un bon musulman".
6. Voir infra p, p. 9-10, en Addenda, les réflexions suggestives de ce Tunisien.
7. Nous pourrions dire que même le musulman du peuple, instruit sommairement de la loi, qui n'agit pas comme il le "devrait" (selon sa conception rigoriste de la loi et en pensant que les quelques dispenses prévues ne s'appliquent pas strictement à son cas), malgré tout ne se sent pas un "mauvais musulman". Pour être un "bon", un "vrai-musulman", il devrait faire comme ceci et comme cela, mais en fin de compte il se trouve une justification personnelle, qui lui donne bonne conscience, pourvu que reste sauve l'adhésion sentimentale au monde culturel islamique. Tel nous paraît être un essai d'approche psychologique de ce comportement.
8. Il faut lire la très suggestive étude de J. Jomier, "La place du Coran dans la vie quotidienne en Égypte" dans IBLA (Tunis), n° 58, 1952, pp. 131-165.
Voir COMPRENDRE, série saumon, n° 29, 1/7/59, "La lecture du Coran en Islam" avec, en Appendice, quelques extraits des textes coraniques cités par J. JOMIER dans son étude.
9. Voir dans l'essai de Albert Memmi, "Portrait du colonisé" (Paris, Corrèa, 1957) pp. 132-134, les "valeurs-refuges". Cf. COMPRENDRE, série jaune, n° 9, 26/12/57, recension de cet ouvrage.



ADDENDA

Au sujet de l' "état de nécessité" (cf. supra, p. 3), notion discutée¹, M. Rondot cite les réactions diverses de trois musulmans, Il nous paraît suggestif et instructif de rapporter ici intégralement, celle de l'instituteur tunisien, d'après les notes personnelles prises par l'auteur durant cet exposé typique (pp. 35-36) :

Cet instituteur tunisien s'exprimait, entre autres, ainsi :

"En religion, il y a le fonds, il y a la pratique. La pratique n'est rien, ne signifie rien : ni les cinq piliers, ni même l'attestation de Dieu. Si je commets un péché la loi ne me retient pas, l'Islam vient me reprocher... Le devoir religieux n'est pas strict dans l'Islam, il faut le penser... Il n'y a pas d'Eglise qui décide, c'est l'homme lui-même : on rejette, quand ce n'est pas acceptable par la raison humaine. Le péché est une notion excessivement élastique... Il n'est pas logique que les mêmes règles formelles puissent s'adapter à toute la terre... Dieu veut que tout soit facile et non pas difficile². Si vous êtes dans une situation donnée, vous devez choisir la meilleure solution... Quant à la prière, il n'est pas nécessaire que je la fasse puisque je fais du sport... C'est une éducation corporelle, l'homme doit prendre soin de lui-même, d'où propreté, hygiène... L'ouvrier peut toujours faire la prière du matin avant le départ, elle est très courte ; et rattraper les autres, le soir, ne prend que 25 minutes. Il faut les faire au retour. Mais il y a des dispenses ; pour le voyageur qui les fait à l'arrivée, pour la femme enceinte... Mon interprétation existe seulement pour moi ; si elle dépassait l'individu, celui-ci ne serait pas libre ; je suis libre pour la prière, parce que ma raison a accepté ; cela n'exclut pas que je la fasse le soir en rentrant... La raison est relative et personnelle ; j'interprète en ce qui me concerne, mais comme modèle pour d'autres. Je ne conçois pas quelqu'un investi par Dieu pour décider".

Comme le commente M. Rondot, on trouve ici un éclectisme faisant appel à des arguments classiques d'apologétique, à ceux du réformisme et à des interprétations matérialistes. Nous pourrions dire aussi que ce Tunisien défend une "morale de situation". Cette improvisation est celle "d'un homme très jeune, désireux de s'exprimer devant un auditoire européen qu'il sent ouvert et sympathique". De telles affirmations sont certes hâtives, mais, venant d'un musulman sincère, elles sont dignes d'être notées.

En ce qui concerne la prière, il défend la théorie classique demandant le "rattrapage" à la fin de la journée. Quant à lui, il se dit libre de ne pas l'accomplir. Ses idées sur le sport, comme compensation de l'aspect "hygiénique" de la prière rituelle, sont bien dans la ligne d'une certaine apologétique. On les trouve déjà au siècle dernier et au début du XX^e, chez les réformistes. Ainsi, al-Kawâkibi parle de "la gymnastique" des gestes de la prière³. Le cheikh Tantawi Jawhari traite, lui aussi, des bains de soleil (tenue rituelle des pèlerins à La Mecque), l'hygiène alimentaire (celle du jeûne) et celle de la prière⁴.

¹ Le terme arabe est "dharûra" (nécessité, urgence) employé soit dans un sens étroit ("l'état de nécessité"), lorsqu'il s'agit de certaines circonstances de fait obligeant un individu, dans une situation dangereuse, née de ces circonstances, à accomplir une action défendue par la loi, afin d'échapper au danger (par exemple en cas de naufrage, ou devant la proximité de la mort par la faim ou la soif), soit dans un sens beaucoup plus large, lorsqu'il s'agit des besoins de la pratique, des exigences de la vie sociale et économique. On substitue alors à "dharûra" d'autres termes, celui de "maslaha" (utilité, intérêt) par exemple, car ce sens large n'est plus celui de contrainte. Et pourtant, une école de droit (celle des Chafîites) exige d'invoquer la "dharûra" (au sens strict) pour justifier alors les solutions, qui ont été adoptées dans tel ou tel cas par un recours aux règles classiques du raisonnement par analogie ("qiâs") (Y. Linant de Bellefonds, Encyclopédie de l'Islam, nouv. édit, t. II, article DARURA).

² Allusion ici à certains passages du Coran, par exemple : "Allah veut pour vous de l'aise et non point de la gêne... Il n'a placé nulle gêne en la religion" (2,181 ; 22,77).

³ H. Tapiéro, "Les idées réformistes d'al-Kawakibi", Paris, Les éditions arabes, 1956, p. 41.

⁴ J. Jomier, "Le Cheikh Tantâwi Jawharî (1862-1940) et son commentaire du Coran" dans MIDEO, t. 5, 1958, pp. 159-160.

Tout ceci est bien connu et nombreuses seraient les réflexions à citer, qui rejoignent les prises de position de l'un des quatre protagonistes dans le livre de Kouriba Nabhani :

J'estime que tous ces actes religieux ne sont plus valables en l'état où se trouve l'Islam moderne. Il y en a qui murmurent la formule rituelle de l'acte de foi, mais qui ont l'âme vide. Une morale qui ne se met plus en pratique n'a plus de valeur. Quant aux cinq prières quotidiennes, la vie moderne, si accaparante, ne nous permet guère de les faire. Et puis, qui vous dit que ce n'est pas pour des raisons d'hygiène et d'exercice physique que Mahomet a prescrit la prière ? L'hygiène, on la fait autrement de notre temps et l'exercice physique continuuel n'est point épargné au corps qui a aujourd'hui plutôt besoin de repos. La véritable prière est raison et chacun peut communier à sa manière avec l'être de son idéal"⁵.

Ceci ne peut qu'engager à être prudent dans l'appréciation à porter sur la pratique religieuse musulmane et sur la signification de ces actes culturels.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--

⁵ "Des Africains s'interrogent" (en collaboration avec le Général Charbonneau), Paris, La Colombe, 1955, pp. 69-70.

Est-il besoin de faire remarquer que des musulmans, pieux et traditionalistes, ne parlent pas nécessairement de cette façon. Ailleurs, par exemple dans le programme officiel de l'enseignement primaire, en Tunisie, (éducation sociale et morale, III^e, P. Les "pratiques culturelles"), nous trouvons des directives insistant sur le but authentiquement religieux de la prière, tout en mettant l'accent aussi sur son caractère "légal" ("exécution de la prière telle que Dieu l'a voulue", avec tels gestes et tels mouvements corporels).