

Vincent Legrand, Ayang Utriza Yakin, Baudouin Dupret, Louis-Léon Christians & Gaétan du Roy

Introduction

Étudier l’Islam au 21^e siècle : Passé, présent et avenir dans un monde glocalisé

On fait généralement remonter les études islamiques en Occident, en tant que champ d’études, voire discipline académique, à il y a environ deux siècles¹, dans le contexte colonial ou quasi-colonial, dans la suite de la dynamique de développement des connaissances des Lumières². Sans les faire remonter au Moyen Âge (en tant que discipline), on peut toutefois en situer la naissance un peu plus tôt, en tout cas pour ce qui est de la France, dans le cadre de la naissance et de l’essor des études orientales au xvii^e siècle. «[A]vant tout un humanisme érudit», cet orientalisme se déploie sur la base d’une idée de «recherche pure servant au prestige de l’État» et «à la gloire du roi», mais aussi celle de la reconnaissance du «besoin d’une connaissance plus pragmatique des sociétés orientales servant à sa politique étrangère», expose Henry Laurens : «La connaissance pragmatique des mécanismes du pouvoir dans les sociétés musulmanes concerne essentiellement le jeu classique de la diplomatie européenne et sert l’alliance franco-ottomane et les intérêts commerciaux français des Échelles³.» À cet «orientalisme d’État» succède l’«orientalisme des Lumières», «dans le cadre de l’encyclopédisme propre à cette période», où, concomitamment à la recherche du savoir pour lui-même, l’étude de l’Orient construit en miroir positif un Occident «avancé», justifié à le conquérir – prélude au développement, au xix^e siècle, dans la foulée de la colonisation de l’Algérie à partir de 1830, d’une «science coloniale» – «savoir pragmatique et gestionnaire qui associe des connaissances juridiques à l’élaboration d’une sociologie de terrain à vocation administrative» s’appuyant sur l’«orientalisme savant⁴».

1 Léon Buskens, «Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam», in *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities*, eds. Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016): 11.

2 Azim Nanji, «Introduction», in *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji (Berlin/Boston: De Gruyter, 1997): xi.

3 Henry Laurens, «L’orientalisme français : un parcours historique», in *Penser l’Orient – Traditions et actualité des orientalismes français et allemand*, eds Youssef Courbage et Manfred Kropp (Beyrouth : Presses de l’IFPO/Orient-Institut, 2004) : 103–128.

4 Henry Laurens, «L’orientalisme français : un parcours historique».

L'étude de l'islam a toujours été liée à des préoccupations (géo)politiques et sociales propres aux sociétés qui s'y sont adonnées⁵ : au XIX^e siècle, comment gouverner les musulmans dans les colonies, qu'il s'agisse des Indes britanniques, des Indes orientales néerlandaises ou de l'Algérie française ; depuis quelques décennies et parfois jusqu'à nos jours, les enjeux, défis ou menaces perçues y relatifs étant le contrôle des ressources en pétrole et en gaz au Moyen-Orient (cf. les crises pétrolières de 1973 et 1979), le contrôle et le ralliement au bloc de l'Ouest des gouvernements des pays du « Tiers-Monde » dans le cadre de la Guerre froide, un islam hostile (cf. la Révolution islamique en Iran en 1979, l'affaire Salman Rushdie en 1989, la « sécurité internationale », la « guerre contre le terrorisme » suite aux attentats, notamment, « du 11 septembre », en 2001, de Madrid et de Londres dans les années 2000, de Paris et de Bruxelles dans les années 2010, l'édification de l'« État islamique » en 2014 ...), l'immigration de travailleurs, puis de réfugiés issus de la région, participant au développement d'une « question de l'islam » en Europe et en Amérique du Nord⁶.

Certes, « la question de savoir dans quelle mesure l'ensemble des études académiques sur les peuples colonisés étaient liées au gouvernement des colonies et comment ces intérêts académiques ont continué à nourrir le néo-impérialisme dans la seconde moitié du XX^e siècle est toujours sujette à débat⁷ ». Par ailleurs, tout comme on ne généralisera pas « l'Islam » (cf. *infra*), on se gardera de verser dans une représentation monolithique de « l'Occident⁸ » et on relèvera la pluralité des études islamiques dans différents pays européens⁹, comme en témoignent de manière contrastée les pays scandinaves, la Suisse et la Pologne, sans parler des sympathies à la cause anticoloniale qui ont pu prendre place dans les études islamiques au sein même de pays colonisateurs, comme les Pays-Bas dans les années 1950¹⁰.

Les académiques sont de fait encadrés dans leurs sociétés, dans lesquelles l'intérêt et le débat publics concernant l'islam, ainsi que la peur et le rejet de celui-ci, ont été croissants ces dernières décennies. Ainsi, le « nouveau de l'islamologie

5 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 11, 20.

6 Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction », in *What Is Islamic Studies? European and North American Approaches to a Contested Field*, eds. Leif Stenberg and Philip Wood (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022): 3–4, 7–8, 10.

7 Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction »: 2.

8 Zekirija Sejdini, *Rethinking Islam in Europe: Contemporary Approaches in Islamic Religious Education and Theology* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2022), 2.

9 Azim Nanji, « Introduction »: XIV ; Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction »: 6.

10 Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction »: 2 ; qui se réfèrent à Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social and Political Perspectives* (Berlin: De Gruyter, 2002), 2.

en Europe» répond-il à des «besoins» et «défis» «sociétaux», des «attentes communautaires», des «demandes publiques», des «solicitations politiques¹¹». Pas toujours dans les meilleures conditions. Ainsi, «un effet secondaire du »11 septembre« fut qu'on a attendu de nombre d'académiques dans des spécialités relatives à l'islam en tout genre, comme des arabisants experts de la période médiévale, qu'ils rendent compte d'événements récents auprès d'un public parfois hostile¹²». Ce, dans un contexte de «débat fortement politisés sur l'islam et les musulmans», où «il n'est souvent pas facile aux académiques de se faire entendre dans la cacophonie des opinions et des demi-vérités¹³».

Après s'être inscrites dans la démarche historico-critique (cf. *infra*), les études islamiques sont passées de «l'hypercritique à l'évitement de la critique¹⁴», certains allant même au-delà ... En effet, dans un contexte marqué par une tendance à l'islamophobie, certains académiques, en ayant l'intention louable d'exonérer les musulmans du comportement d'un petit nombre d'individus prétendant incarner le «vrai islam», ont, de manière tout autant essentialiste, versé dans l'apologie en présentant celui-ci comme de tout temps pacifique – la violence des terroristes étant disqualifiée comme hétérodoxe¹⁵. De la même façon, des intellectuels musulmans ont pu dépeindre l'islam comme intrinsèquement «rationnel» et «progressiste», en miroir positif de représentations orientalistes le dépeignant comme intrinsèquement «irrationnel» et «immuable¹⁶».

Le plaidoyer n'est pas une mauvaise chose en soi, mais il s'agit de distinguer celui-ci de la démarche scientifique – le rôle des études islamiques «n'étant pas de dire quel est le » vrai islam «», mais bien celui de dire comment l'islam, «chaque» islam, est le «produit de circonstances variables qui lui sont propres¹⁷». Dans cette

11 Cédric Bayloq et Emmanuel Pisani, «Introduction», in *Renouveau et dynamiques de l'islamologie en Europe*, eds Emmanuel Pisani et Zohra Aziadé Zemirli (Paris : Cerf, 2023) : 8, 14.

12 Leif Stenberg and Philip Wood, «Introduction»: 11.

13 Léon Buskens, «Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam»: 16 ; qui se réfère à Jan Michiel Otto and Hannah Mason, eds, *Delicate Debates on Islam: Policymakers and Academics Speaking with Each Other* (Leiden: Leiden University Press, 2012).

14 Abdessamad Belhaj, «La critique en islamologie et le cercle herméneutique vicieux», in *Renouveau et dynamiques de l'islamologie en Europe*, eds Emmanuel Pisani et Zohra Aziadé Zemirli (Paris : Cerf, 2023) : 118.

15 Leif Stenberg and Philip Wood, «Introduction»: 11 ; qui se réfèrent à Aaron Hughes, *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline* (London: Equinox, 2007) ; Aaron Hughes, *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Enquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception* (Sheffield: Equinox, 2015) ; voir aussi Megan Brankley Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2021), 12.

16 Megan Brankley Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*, 6.

17 Leif Stenberg and Philip Wood, «Introduction»: 12, 14, 20.

ligne, d'aucuns mettent en garde contre la « rétroprojection de questions politiques contemporaines » distordant les faits historiques, comme l'apologie des Compagnons du Prophète dans les questions liées aux conditions des femmes, à la démocratie et l'inclusion des non-musulmans dans l'aire musulmane¹⁸. Thomas Bauer en est le contre-exemple, lui qui, dans son ouvrage *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam*¹⁹, montre la diversité, la pluralité et la plasticité des normes et des interprétations qui prévalaient dans l'aire culturelle musulmane avant la pénétration coloniale européenne, qui y insuffla un mode de pensée unique et orthodoxe. Bien que la thèse de Bauer puisse, comme tout travail scientifique, être débattue, elle est historiquement documentée et située, en l'occurrence, aux époques ayyoubide et mamelouke, qui s'étendent de la fin du xii^e au début du xvi^e siècle.

Au plan disciplinaire, les études islamiques ont longtemps été dominées par les sciences humaines (la philologie et l'histoire) avant de l'être par les sciences sociales (la sociologie et l'anthropologie, également la science politique, les Relations internationales, ou encore, les *area studies*²⁰) – la tendance actuelle étant à l'interdisciplinarité ou, à tout le moins, la collaboration pluridisciplinaire²¹.

On situe ce glissement hégémonique des sciences humaines vers les sciences sociales il y a quatre décennies, tout en notant que si, durant la période coloniale, la philologie (approche *classique* par les *textes*) avait le dessus, une partie de la recherche était déjà marquée par l'ethnographie (approche *moderne* par les *pratiques*, observables par immersion dans un terrain, en se départant de l'approche savante par les textes), « les questions coloniales menant les chercheurs à travailler sur des questions plus que purement philologiques²² ». « Ceci étant », selon Azim Nanji, « les sources principales dans les études islamiques demeuraient textuelles (basées sur une sélection de textes disponibles) et le mode d'analyse, philologique (avec la priorité donnée à l'arabe, au persan et au turc)²³ ».

L'historiographie du champ d'études situe le premier examen auto-critique opéré en son sein lors de la conférence des islamologues européens organisée en 1953 par Gustav von Grunebaum – une entreprise d'« auto-compréhension

18 Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction »: 12, 25.

19 Thomas Bauer, *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam* (New York: Columbia University Press, 2021).

20 Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction »: 2–3.

21 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 11–13.

22 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 11–12, 17–18.

23 Azim Nanji, « Introduction »: xv.

historico-critique de la discipline à la lumière des méthodes et des théories qui se développaient alors dans les sciences sociales» – l'étude de l'histoire islamique étant alors considérée comme en retard d'un siècle par rapport à celle de l'histoire européenne²⁴. L'époque est marquée notamment par les travaux de Robert Redfield, qui conçoit, au sein des civilisations, la distinction entre « grande tradition », dont le philologue et l'historien saisissent les textes savants, et « petite tradition », dont l'anthropologue saisit les rites et l'oralité²⁵.

Dans les années 1960–70, la décolonisation en Asie et en Afrique engendra une nouvelle génération de chercheurs issus du « Tiers-Monde » défiant l'approche ethnocentrique européenne, dans le nouveau courant post-moderne / post-structuraliste porté par le champ des études culturelles (*cultural studies*), appelant au dépassement des approches étroitement philologiques ; mais celui-ci n'affecta qu'à la marge les études islamiques – les islamologues établis demeurant sur la défensive²⁶.

C'est dans ce contexte que le champ d'études fut ébranlé, en 1978, une vingtaine d'années après la conférence de 1953, par un *outsider*, Edward Said, un Américain d'origine palestinienne, professeur de littérature anglaise et de littérature comparée, avec la publication de son ouvrage *L'Orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*²⁷. Embrassant dans celui-ci une perspective généalogique foucauldienne²⁸ et le concept gramscien d'hégémonie culturelle²⁹, Said mit au jour les conditions historiques et idéologiques, les bases sociales de production des connaissances au sein d'une discipline qui, si on le suit, a contribué à forger les représentations hégémoniques occidentales faites d'ethnocentrisme et de stéréotypes à l'égard de l'islam et des musulmans (à noter que lui-même, tout en étant issu d'une famille chrétienne palestinienne, se disait athée)³⁰. Les épistémologies les plus extrêmes en termes de positionnalité au sein des approches post-colo-

24 Azim Nanji, « Introduction »: XII.

25 Robert Redfield, « The Social Organization of Tradition », *The Far Eastern Quarterly* 15:1 (1955): 13–21.

26 Azim Nanji, « Introduction »: XIII.

27 Edward W. Said, *L'Orientalisme – L'Orient créé par l'Occident* (Paris : Seuil, 1980). Traduit de l'ouvrage original en anglais : Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

28 Comme il le mentionne dans la préface à son ouvrage, faisant référence à *L'Archéologie du savoir* et à *Surveiller et punir*. À noter que son enthousiasme pour l'approche foucauldienne s'émuoussera par la suite. Voir à ce sujet Karlis Racevskis, « Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances », *Research in African Literatures* 36:3 (2005): 84.

29 Paolo Quintili, « Antonio Gramsci : Le problème de la traductibilité des cultures », *La Pensée* 390:2 (2017) : 65.

30 Azim Nanji, « Introduction »: XIII–XIV, XVII ; voir aussi Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 25.

niales, puis décoloniales, selon lesquelles l'expérience personnelle est aux fondements de la connaissance, vont jusqu'à questionner la possibilité – et, de ce fait, la légitimité – des non-musulmans à étudier l'islam³¹. On opposera à cette conception que la question n'est pas d'être doté d'une vue « interne » ou « externe » de la tradition musulmane, mais bien de la capacité – dans les deux cas – à sortir du « cercle herméneutique vicieux³² » consistant à étudier l'islam à partir des seules sources des traditions qui lui sont propres. Une somme récente est à cet égard *Le Coran des historiens*, dirigé par Mohammad Ali Amir-Moezzi & Guillaume Dye³³, qui explore le corpus coranique en tant que texte, en dehors du registre de la croyance, à partir de l'histoire, de la philologie, de la linguistique, informées, notamment, par l'épigraphie et l'archéologie.

Quoi qu'aient pu en dire certains de ses détracteurs, dans *L'Orientalisme* déjà, en 1978, Said était d'avis qu'une perspective « de l'intérieur » ne constituait pas nécessairement un privilège par rapport à une perspective « de l'extérieur³⁴ ». Dans son ouvrage de 1993, *Culture et impérialisme*, il persiste et signe, affirmant que tout chercheur – comme, par ailleurs, tout un chacun – a un droit égal à s'exprimer sur les productions culturelles, y compris celles provenant d'autres cultures que la sienne, et que tous les empires génèrent des stéréotypes sur l'« autre » – les Européens n'ayant pas le monopole en la matière³⁵. En outre, les constructions de l'« autre » peuvent être réappropriées et intégrées par cet « autre ». Ainsi, dans l'ouvrage bien nommé *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, co-édité par François Pouillon et Jean-Claude Vatin, Léon Buskens et Baudouin Dupret montrent que le « droit musulman », présenté sous forme de découverte, mais en fait inventé par des orientalistes européens au XIX^e siècle, l'a été à l'aide de collaborateurs locaux, qui, en intégrant les catégories occidentales du droit, ont contribué à en faire un droit positif dans les jeunes États-Nations issus des indépendances³⁶.

Les universités occidentales, qui occupent une place centrale dans la production de connaissances sur l'islam, sont aujourd'hui des lieux où de plus en plus de musulmans étudient, enseignent et mènent des recherches dans le domaine³⁷.

31 Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction » : 8.

32 Abdessamad Belhaj, « La critique en islamologie et le cercle herméneutique vicieux » : 119–120.

33 Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye, éd., *Le Coran des historiens* (Paris : Cerf, 2019).

34 Megan Brankley Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*, 12 ; qui se réfère à Edward W. Said, *Orientalism*, 322.

35 Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction » : 8.

36 Léon Buskens et Baudouin Dupret, « L'invention du droit musulman. Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », in *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, éd. François Pouillon et Jean-Claude Vatin (Paris : IISMM/Karthala, 2011) : 71–92.

37 Megan Brankley Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*, 2 ; Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction » : 6.

Comme Azim Nanji l'écrivait déjà en 1997, on ne peut plus, de nos jours, distinguer clairement, au sein des études islamiques un champ, qui serait « musulman », d'un autre, qui serait « occidental ». La mixité des auteurs du présent ouvrage en témoigne. Nanji appelait aussi de ses vœux une mixité de genre³⁸, dont le présent ouvrage constitue une manifestation encourageante. De manière générale, se dessine un paysage transnational, certains relevant l'importance de dépasser l'opposition entre « centres » et « périphéries », au regard des connexions et des réseaux marqués par la « translocalité³⁹ », ou encore la « glocalisation », pour reprendre le concept de Robertson⁴⁰.

Toujours dans cet ouvrage, on retrouve un dépassement de l'opposition entre sciences humaines et sciences sociales : si les historiens et les philologues ont pris beaucoup de temps à considérer les pratiques avec autant de sérieux que les textes, il est aussi vrai que les anthropologues ont été lents à accorder autant d'attention aux textes qu'ils en accordaient aux pratiques⁴¹. Un exemple, sur lequel nous reviendrons plus loin, est celui de l'anthropologue Brinkley Messick, qui, en travaillant sur des archives de jugements rendus au Yémen au début du xx^e siècle, étudie ce qu'est le droit islamique en action, en tant que pratique juridique – au-delà de l'étude plus classique des doctrines de droit islamique⁴². Ce type d'approche, qui fusionne une tradition de plus de deux siècles d'étude historico-critique des textes et la perspective, plus récente, apportée par les sciences sociales, « n'essentialise pas l'islam en tant que force en soi, mais met l'accent sur l'agentivité humaine à travers les idées et les pratiques », de même qu'il souligne l'importance de l'étudier « dans un contexte large en tant que pratique culturelle, au-delà de sa définition étroite en tant que religion⁴³ ».

Mais, précisément, qu'est-ce que l'islam ? Tout d'abord, l'« islam », de même que les « musulmans », sont-ils des termes, des « catégories appropriées pour étudier les phénomènes et les sociétés que nous tentons de comprendre ? », s'interroge

38 Azim Nanji, « Introduction »: XIX.

39 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 21–22 ; qui se réfère à Ulrike Freitag and Achim von Oppen, « Introduction: 'Translocality': An Approach to Connection and Transfer in Regional Studies », in *Translocality: The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective*, eds Ulrike Freitag and Achim von Oppen (Leiden: Brill, 2010): 1–21.

40 Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

41 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 17.

42 Brinkley Messick, *Shari'a Scripts: A Historical Anthropology* (New York: Columbia University Press, 2018).

43 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 15.

Léon Buskens⁴⁴ : « bien que l'usage du terme »Islam« puisse obscurcir la diversité [des réalités qu'il recouvre]⁴⁵ et nous mener à les réifier⁴⁶, nous ne pouvons tout simplement pas nous permettre de nous en passer, ne fût-ce que parce qu'il s'agit d'une notion émique tellement importante pour les personnes que nous étudions, qui l'utilisent de manière hautement significative, certes de manière extrêmement variée⁴⁷ ». Ce terme, cette catégorie, cette notion peut-il/elle être défini(e) ? L'islam, écrit Shahab Ahmed, a fait l'objet de multiples conceptualisations, notamment en tant que religion, culture, civilisation, « ce que les musulmans disent qu'il est », « islams et non pas islam » ..., dont aucune n'arrive à saisir entièrement ce qu'il recouvre : pour l'auteur, il s'agit d'un « phénomène humain et historique caractérisé et constitué par une immense variété et diversité, mais aussi par la présence prodigieuse de totales contradictions⁴⁸ ». On peut faire la distinction entre une définition *émique* (du type, « l'islam est ce qui, aux yeux de ceux qui s'en réclament, relève de celui-ci ») et une définition *étique*, en surplomb, externe à ses agents. À sa manière, plaidant pour une approche « déflationniste » de la religion, Jean-Noël Ferrié avance qu'« il y a bien des formulations de la religion », mais « qu'il n'y pas quelque chose susceptible d'une définition synthétique qui serait *la* religion » – l'islam existant donc « dans des formulations⁴⁹ » ... de multiples formulations.

Une « parade », que nous venons juste d'évoquer, peut alors consister à mettre au pluriel et sans majuscule le terme « Islam » – *islams* –, mais il semble qu'elle n'apparaisse pas satisfaisante⁵⁰ – à tout le moins, ajouterons-nous, dans l'aire anglo-saxonne, contrairement à l'aire francophone, où elle semble euphoni- quement davantage acceptable. Une autre manière d'aborder cette question est de lui apporter une réponse plus radicale. Celle-ci a été formulée en critique de l'ap-

44 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 23.

45 L'auteur exprime ceci en termes d'obscurcissement des différences : « might obscure differences ».

46 L'auteur exprime ceci en termes d'idéalisme : « might [...] lead us to idealism ».

47 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 23 ; voir aussi Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction »: 16.

48 Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 542.

49 Jean-Noël Ferrié, « Les formulations de l'islam : Pour une approche déflationniste de la religion », *Socio-anthropologie* 25–26 (2010) : 86, 101.

50 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 23.

proche – longtemps dominante – de Talal Asad⁵¹. Celui-ci comprend l'islam comme une « tradition discursive », selon laquelle les pratiques des musulmans d'aujourd'hui sont liées à un contexte musulman passé dans lequel ces pratiques furent instituées, tout en étant susceptibles de changements, sur la base, néanmoins, de la primauté d'un groupe de textes fondateurs (le Coran et les corpus de *hadith*-s formant la Sunna). Cette approche contextuelle demeure malgré tout marquée par l'essentialisme, dans la mesure où, pour son protagoniste, cette « tradition » traverserait l'ensemble *de la* société musulmane et *des* sociétés musulmanes, contrairement à la « tradition » chrétienne (en particulier, protestante), qui séparerait le politique et le religieux – ce qui, par ailleurs, rendrait inopérante la définition de l'islam comme religion – la définition de la religion étant, selon lui, fondée sur une conception chrétienne.

On trouve une réponse critique à la thèse asadienne dans les travaux notamment de Samuli Schielke⁵², pour qui « il y a trop d'islam dans l'anthropologie de l'islam⁵³ ». Cela va dans le sens d'une tendance générale à rendre l'islam moins central dans l'étude des sociétés ... musulmanes, les nouveaux termes en vogue étant à présent « islam au quotidien », rendant compte des expériences au quotidien des « gens ordinaires⁵⁴ » – ceci n'étant pas sans rappeler la distinction opérée par Redfield entre « grande » et « petite » traditions (cf. *supra*).

Comme cela ressort de notre synthèse, le champ des études islamiques a été traversé par des interrogations épistémologiques de type « méta » et « métis », produites par des mises en perspective du savoir, faites de confrontations interdisciplinaires et de décentrations Nord-Sud (ou Nord-Suds, comme on le formule à présent) des regards⁵⁵. L'examen historiographique critique du champ d'études « n'est pas seulement nécessaire pour penser les conditions objectives et les dimensions politiques de notre activité », « il peut également contribuer considérablement au raffinement de nos compréhensions en questionnant [nos] concepts et

51 Nous reprenons dans la suite de ce paragraphe l'exposé de Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction »: 14–15.

52 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 23 ; voir aussi Leif Stenberg and Philip Wood, « Introduction »: 18.

53 Samuli Schielke, « Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life », *Zentrum Moderner Orient Working Papers* 2 (2010): 1.

54 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 23.

55 Nous reprenons ici la terminologie louvaniste « méta / métis » élaborée dans les années 1990 : cf. Hervé Capart, Tom Dedeurwaerdere et Isabel Yépez, « Cours méta et cours métis », *La Revue nouvelle* 10 (1994) : 41–48.

[nos] méthodes de recherche habituels⁵⁶», auquel nous invitent également d'autres récents volumes⁵⁷. Le présent ouvrage espère contribuer à cette ambition.

Autour de la norme et de l'altérité : une compréhension trans-historique et trans-religieuse / trans-civilisationnelle de l'islam en contexte

Embrassant le défi de la compréhension de l'islam en contexte autour de l'*altérité* et de la *norme*, cet ouvrage est, par les *directions* qu'il emprunte, les *connexions* qu'il opère et les *approches* qu'il adopte, original à trois égards. Tout d'abord, par son approche *trans-historique*, où passé et présent ne figurent pas juxtaposés, mais sont intimement interreliés, éclairant des phénomènes contemporains à travers leurs enracinement et genèse historiques et mettant en évidence des phénomènes passés dans la perspective, voire la prospective, d'enjeux contemporains. Ensuite, par son approche *trans-religieuse* et *trans-civilisationnelle* (en l'occurrence islamo-chrétienne), abordant l'islam dans ses rapports avec les minorités et, en contexte européen, en tant que minorité lui-même ; ou abordant l'islam, souvent prisonnier de prismes essentialisants, de manière comparée avec le christianisme, en « expérience-miroir » permettant de le contextualiser. Enfin, l'ouvrage contribue à dresser un *état des lieux* des diverses disciplines qui le sous-tendent, à la pointe des connaissances des sciences humaines et sociales de ce premier quart du *xxi*^e siècle.

Ainsi qu'on l'a suggéré ci-avant, l'enjeu sociétal est de taille. Comme l'écrit Bernard Coulie au sujet des études orientales, « [i]l ne s'agit plus d'une découverte d'un certain exotisme ou d'une analyse d'un monde oriental comparé à l'Occident, dans la veine de cet orientalisme justement dénoncé par Edward Said, si tant est d'ailleurs que ce courant ait jamais prévalu à l'Université de Louvain. Il s'agit désormais pour les études orientales de contribuer, à travers l'étude de l'histoire et des sources, à la juste compréhension du monde d'aujourd'hui⁵⁸ ». Dans ce monde

56 Léon Buskens, « Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam »: 25. Nous avons traduit « material conditions » par « conditions objectives ».

57 Aaron W. Hughes and Abbas Aghdassi, eds, *New Methodological Perspectives in Islamic Studies* (Leiden: Brill, 2023) ; Abbas Aghdassi and Aaron W. Hughes, eds, *New Methods in the Study of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022).

58 Bernard Coulie, « Avant-propos », in *Les Études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834 – Hommes et réalisations*, éd. Luc Courtois (Bruxelles : Safran, 2021) : 9. Pour ce qui est des études orientales louvanistes relatives à l'aire classiquement couverte par l'islam, l'ouvrage sous la

globalisé – «glocalisé», pour reprendre la qualification adoptée précédemment –, «[l]es études orientales ne peuvent pas se contenter de la connaissance pour la connaissance, elles doivent mettre celle-ci au service d'un objectif clairement affiché : révéler le lien entre le passé et le présent et tisser le lien entre les peuples⁵⁹». Cette perspective se retrouve également dans la focale de l'ouvrage, consacrée aux études islamiques au prisme de l'*histoire* et de la *société*, dans la ligne des évolutions en cours dans le champ d'études.

Le développement des études islamiques : en guise d'illustration

En guise d'illustration, prenons le cas du «droit musulman» et, plus spécifiquement, des *fatwā*-s (ci-après, dans l'usage «normalisé», *fatwas*) dans l'aire musulmane, puis en contexte européen, avant d'aborder le cas des minorités chrétiennes au Moyen-Orient.

L'étude du «droit musulman» a fait montre d'un dynamisme tout particulier au cours des trente dernières années. La création de la revue *Islamic Law and Society* en a sans doute été un des principaux catalyseurs. Cela s'est traduit par la publication de dizaines d'ouvrages et d'articles⁶⁰ traitant du «droit» en général, dans le contexte des sociétés musulmanes prémodernes (c'est-à-dire, *grosso modo*, la période antérieure aux réformes ottomanes, au processus colonial, à la création d'États-nations et à l'adoption du droit positif codifié) – avec, en filigrane, l'idée que l'islam était le dénominateur commun de ces sociétés et de leur droit – ou de la part islamique du droit, dans le contexte des sociétés modernes – avec, ici, l'hypothèse que cette part s'est trouvée progressivement restreinte.

Le «droit musulman» a longtemps été considéré comme «clos, figé et fixe» depuis le x^e siècle. La plupart des chercheurs, des pères fondateurs de l'orienta-

direction de Luc Courtois traite principalement des travaux de Gonzague Ryckmans et de Jacques Ryckmans, consacrés à l'Arabie du Sud pré-islamique, notamment dans le chapitre rédigé par Virginie Alavoine et Johannes den Heijer, «L'étude de l'Arabie ancienne à Louvain – L'apport de Jacques Ryckmans (1924–2005)», in *Les Études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834 – Hommes et réalisations*, éd. Luc Courtois (Bruxelles : Safran, 2021) : 219–230.

59 Bernard Coulie, «Avant-propos» : 9.

60 Muhammad K. Masud, Brinkley Messick and David Powers, *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996) ; Muhammad K. Masud, Brinkley Messick et David Powers, *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgements* (Leiden: Brill, 2005) ; Bernard G. Weiss, *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: Brill, 2002) ; Anver M. Emon et Ahmed Rumei, *The Oxford Handbook of Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

lisme aux académiques contemporains, affirment toutefois que c'est à travers le phénomène de la fatwa (avis juridique non contraignant) – et ce, seulement – que nous pouvons observer le changement, la continuité, le développement et la transformation de ce droit. Ainsi, selon Joseph Schacht⁶¹, les principes de changement et le développement de ces principes dans le « droit musulman » doivent beaucoup aux activités de ceux qui délivrent les fatwas – les muftis. Celles-ci ont été rassemblées et sont inestimables. Elles nous montrent les questions urgentes qui sont apparues à un certain endroit à un moment donné. Noel J. Coulson⁶² est allé plus loin en exposant que ce droit s'est développé dans les transactions civiles et aussi, dans une certaine mesure, dans le droit public. Les principaux agents de ce changement ont été les muftis, qui ont réussi à synthétiser la doctrine et la pratique. En d'autres termes, les muftis ont pu appliquer et mettre en œuvre les doctrines du « droit musulman » pour résoudre les problèmes pratiques qui se posaient dans la vie quotidienne, ordinaire, des musulmans. Cela signifie que le « droit musulman » est de fait, dans ces termes, le droit des fatwas. Ceci étant, si les savants de la première génération d'orientalistes ont affirmé que le « droit musulman » avait changé et évolué à travers la fatwa, ils n'ont pas mené de recherche fondamentale pour démontrer ce changement et cette transformation. Ce sont les chercheurs ultérieurs – les deuxième et troisième générations d'orientalistes – qui ont contribué à démontrer, au-delà des éléments de continuité, ce changement et cette transformation.

Quelques-uns des islamologues qui ont travaillé sur la fatwa, démontrant la continuité, le changement, le développement et la transformation du « droit musulman », méritent d'être mentionnés. Il en est ainsi de Baber Johansen⁶³ dans le cadre de ses recherches sur l'impôt et les baux fonciers pendant les périodes mamelouke et ottomane, qui se fondent sur des fatwas syriennes et égyptiennes émises entre les XVI^e et XIX^e siècles, dont les recueils, qui constituent le lieu des changements doctrinaux, doivent être examinés attentivement et méticuleusement à chaque niveau (*matn*, *sharḥ* et *fatwā*). Les nouveaux avis juridiques des muftis sur l'impôt et les baux fonciers étaient présentés aux *qāḍī*-s (juges) et aux *fuqahā'* (juristes en « droit musulman »), qui les acceptaient s'ils les considéraient comme corrects. Par la suite, ces nouvelles méthodes de raisonnement juridique ont influencé les commentaires (*shurūḥ*) des livres de *fiqh* de l'école hanafite, les nouvelles fatwas étant ainsi incorporées dans les manuels en son sein.

61 Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1964).

62 Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).

63 Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods* (London: Croom Helm, 1988).

Wael B. Hallaq est l'érudite le plus actif dans ce domaine, qui a démontré au cours des vingt dernières années comment le droit musulman a changé, s'est développé et s'est transformé dans le cadre du « genre juridique de la fatwa », qui « a été le principal responsable de la croissance et du changement de la doctrine juridique dans les écoles [...] » : « la perception actuelle de la loi islamique comme une loi de juriste doit maintenant être approfondie comme une loi de mufti⁶⁴ ». Dans son ouvrage *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, en particulier dans le chapitre six, qui traite des muftis, en se basant sur la collecte et la compilation de fatwas, Hallaq montre que ceux-ci sont les agents spéciaux du changement dans la loi islamique par le biais de celles-ci⁶⁵. En fin de compte, ces changements se sont produits au fil des siècles et sont finalement entrés dans la législation moderne, comme il l'a montré dans son ouvrage *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*⁶⁶.

De même, Haim Gerber a étudié les changements intervenus dans le « droit musulman » par le biais de fatwas émises au cours des XVI^e–XIX^e siècles⁶⁷. Ses recherches se sont concentrées sur trois muftis : deux Palestiniens vivant à Damas (Khayruddīn al-Ramlī et Muhammad Amīn Ibn 'Ābidīn) et un Turc (Abū al-Su'ūd 'Imādī). En lisant attentivement les fatwas de ces trois muftis, il a constaté que la structure de la méthodologie de la loi islamique et de ses relations avec l'État (critiquer la politique des États au profit des gens ordinaires, donner à l'individu plus de droits vis-à-vis de l'État, etc.) suggère la flexibilité et l'ouverture à travers les concepts d'*istihsān*, *darūrāt*, *maṣlaḥa* et *'urf*. Sur la base de ces concepts juridiques islamiques, les muftis ont utilisé leur capacité intellectuelle dans leurs efforts d'interprétation (*ijtihād*) pour proposer des solutions à leur époque.

De son côté, David S. Powers a étudié les fatwas d'al-Wansharīsī exclusivement dans les recueils de fatwas de l'école malikite sur quatre siècles (1000–1496) dans le *Kitāb al-Mi'yār* en 13 volumes⁶⁸. Il s'est concentré sur six questions : la paternité, la fornication, les droits de l'eau, les dotations familiales, la calomnie du Prophète et le déshébergement des enfants. Power montre que le travail des muftis était basé sur l'élaboration d'arguments raisonnés visant à répondre aux questions qui leur

64 Wael B. Hallaq, « From *Fatwās* to *Furū'*: Growth and Changes in Islamic Substantive Law », *Islamic Law and Society* 1:1 (1994): 29–65.

65 Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001).

66 Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009).

67 Haim Gerber, *Islamic Law and Culture 1600–1840* (Leiden: Brill, 1999).

68 David S. Powers, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002).

étaient posées, les fatwas illustrant l'évolution du « droit musulman » quant à sa capacité à s'adapter aux situations.

Quant à Judith Tucker, elle a étudié les fatwas de trois muftis : Khayruddīn al-Ramlī, Hamīd bin 'Alī al-Imādī et 'Abdul-Fattāḥ al-Tamīmī, de l'école hanafite⁶⁹. Sur la base d'une lecture attentive de leurs fatwas, elle s'est concentrée sur les relations entre les hommes et les femmes dans la société. Leurs fatwas ont influencé le rôle des femmes musulmanes dans la société. Tucker montre que trois muftis ont ouvertement utilisé l'*ijtihād* en faveur des femmes, où les argumentations étaient basées non seulement sur le Coran, les *ḥadīth*-s et les principes de l'école hanafite, mais aussi sur la coutume (*'urf*). Elle montre que la loi islamique, à travers une fatwa, révèle sa fluidité et sa flexibilité.

Enfin, ETTY Terem a, pour sa part, étudié la compilation en 11 volumes des fatwas de l'école malikite par Mahdī al-Wazzānī⁷⁰. Elle montre que le droit islamique, par le biais des fatwas, peut faire face aux défis de la modernité et souligne que le « droit musulman », par le biais de fatwas, a pu s'adapter et changer en raison des nouvelles circonstances socio-politiques. Les muftis pratiquent un raisonnement juridique fondé sur les doctrines juridiques islamiques pour répondre aux problèmes concrets auxquels les gens sont confrontés à une époque donnée. Un autre travail exceptionnel est celui de son article conjoint avec David S. Powers⁷¹, consacré à l'analyse de la continuité et des changements à travers les fatwas sur l'héritage par legs et dotations, sur la base des livres *Al-Mi'yār* d'al-Wansharīsī et *Al-Mi'yār* d'al-Wazzānī, de l'école malikite en Afrique du Nord, principalement au Maroc, sur près de 1000 ans.

Ce bref état des lieux des études sur les fatwas de la période prémoderne montre, à travers différents axes, qu'elles sont d'un grand intérêt pour l'étude de l'histoire et de la société et que le « droit musulman » fait preuve de souplesse face à de nouvelles circonstances. Il en ressort également qu'on peut y distinguer deux grandes tendances, que l'on pourrait caractériser comme, d'une part, le droit en tant que pratique à étudier en elle-même et pour elle-même, et, de l'autre, le droit comme ressource pour l'écriture de l'histoire culturelle et sociale. Les deux tendances ne s'opposent pas nécessairement, mais elles n'en procèdent pas moins de présupposés et d'objectifs assez différents et potentiellement contradictoires.

69 Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008).

70 ETTY Terem, *Old Texts, New Practices: Islamic Reform in Modern Morocco* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014).

71 David S. Powers and Terem ETTY, «From the Mi'yār of al-Wansharīsī to the New Mi'yār of al-Wazzānī: Continuity and Change», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 33 (2007): 235–260.

Les études sur le droit en lui-même sont fondées sur un matériau et des postulats spécifiques. De manière générale, elles tiennent le droit pour un objet évident, ce qui n'est pas sans créer un certain nombre d'ambiguïtés conceptuelles entre, par exemple, doctrine juridique et pratique judiciaire, coutume locale et droit coutumier, tradition savante et pratiques contingentes. Le type de matériau sur lequel elles s'appuient se situe davantage du côté doctrinal que judiciaire, pour des raisons principalement liées aux documents disponibles. Si l'on reprend la distinction faite par Brinkley Messick entre « bibliothèques » et « archives⁷² », c'est-à-dire entre littérature juridique savante et littérature grise de la pratique juridique, force est de constater la difficulté à établir une connexion entre le « droit des livres » et le « droit en action ». Cette relation est certaine, mais, dans la plupart des cas, difficile à documenter. L'abondance des textes relevant de la « bibliothèque » et la relative rareté (particulièrement pour les temps plus anciens) des textes relevant des « archives » se sont naturellement traduites par une emphase particulière mise sur la doctrine juridique savante. On observe néanmoins une forte évolution, ces dix dernières années, avec la multiplication d'études sur des fonds d'archives locaux, comme le Haram al-Sharif de Jérusalem, qui s'attachent à montrer l'effectivité d'une pratique judiciaire fondée sur la doctrine juridique (*fiqh*). Ces études ont la particularité de « prendre le droit au sérieux », c'est-à-dire de le considérer en tant que tel, tout en l'étudiant dans sa dimension appliquée⁷³.

Tel n'est pas le cas des études recourant au droit comme source d'histoire culturelle et sociale. Celles-ci ne s'intéressent pas au droit en tant que tel, mais s'en servent comme ressource documentaire permettant de traiter, par exemple, de l'organisation foncière de l'Empire ottoman⁷⁴, de la condition des femmes en Palestine⁷⁵, de la marginalité au Caire⁷⁶ ou des pratiques urbaines à Tunis⁷⁷. Ce type d'études a débuté avec la découverte de fonds judiciaires ottomans importants, les *sijillāt*, qui correspondent à des archives de greffe listant les actes et les décisions d'une juridiction donnée. Une particularité de ces documents bureaucratiques est

72 Brinkley Messick, *Sharī'a Scripts: A Historical Anthropology*

73 Christian Müller, *Recht und historische Entwicklung der Scharia im Islam* (Berlin: De Gruyter, 2022).

74 Martha Mundy and Richard Saumarez Smith, *Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria* (London: IB. Tauris, 2007).

75 Judith E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. 1st ed. Book, Whole (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

76 Liat Kozma, *Policing Egyptian Women: Sex, Law, and Medicine in Khedival Egypt* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011).

77 Jean-Pierre Van Staëvel, *Droit mālikite et habitat à Tunis au xiv^e siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques d'après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī* (Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 2008).

de rendre compte de l'activité judiciaire d'une manière qui semble systématique. Une autre particularité est leur forme laconique. On peut comprendre l'opportunité qu'ont pu représenter de tels documents pour les historiens. On imagine aussi la tentation d'en faire une source brute, directe, immédiate. Le prix en est élevé, cependant, parce que de tels documents n'ont pas été rédigés dans le but scientifique de produire une photographie sociale, mais dans le but pratique de produire les archives nécessaires au fonctionnement de l'administration judiciaire. Prendre ces documents au pied de la lettre leur fait perdre leur épaisseur phénoménologique, institutionnelle et praxéologique. Elle fait aussi oublier qu'ils sont produits à toutes fins juridiques pratiques, c'est-à-dire qu'ils s'articulent sur des catégories et des procédures qui ne visent pas à refléter la réalité sociale, mais à produire des décisions de justice, comme le démontre Ze'evi Dror dans son article, séminal dans ce domaine, portant sur les archives de registres judiciaires des tribunaux chariatiques ottomans⁷⁸.

S'agissant des sociétés modernes, c'est davantage la question de la part de l'islam dans le droit qui a focalisé la recherche. Dans une démarche dont il faut bien reconnaître la dimension « orientaliste », c'est en effet bien plus à la double dynamique de « dés-islamisation » et de « ré-islamisation » du droit, ainsi qu'à la nature du « droit musulman » résiduel, que les études juridiques se sont intéressées, plutôt qu'à la question du droit dans les sociétés dites musulmanes, en général, hors sa dimension islamique. Cette obsession a eu pour résultat de réduire ces sociétés et leurs droits, nationaux depuis au moins les indépendances, à leur seule détermination islamique, faisant fi de l'édification d'un iceberg juridique, au niveau législatif comme au niveau contentieux, dont la partie immergée est totalement autonome de cette détermination. Une vue partielle et partielle du droit, en conséquence, parfois complétée, mais d'une manière également tronquée, par une focale réglée sur les droits humains.

Malgré cette distorsion néfaste, les travaux sur le droit dans les sociétés musulmanes ont produit des résultats intéressants dans deux domaines. D'une part, et depuis longtemps, ils ont porté sur le domaine familial, souvent appelé « statut personnel » en raison du fait que, d'une manière qu'il faudrait nuancer, c'est le droit de la confession d'appartenance religieuse des personnes qui s'y applique et

78 Ze'evi Dror, «The Use of Ottoman Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal», *Islamic Law and Society* 5:1 (1998): 35–56. Dans le contexte de l'Asie du Sud-Est, voir les études pionnières d'Ayang Utriza Yakin, «The Register of the Qadi Court 'Kiyahi Pēqih Najmuddin' of the Sultanate of Bantēn, 1754–1756 CE», *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 22:3 (2015): 405–442 ; Ayang Utriza Yakin, «The Transliteration and Translation of the Leiden Manuscript Cod. Or. 5626 on the *Sijill* of the Qadi of Banten 1754–1756 CE», *Heritage of Nusantara. International Journal of Religious Literature and Heritage* 5:1 (2016): 23–76.

non pas le droit national commun à tous les citoyens d'un même État. Ce secteur du droit est resté marqué par la référence à la normativité islamique, même si, contrairement à ce qui est souvent affirmé, on est bien loin d'une continuité avec la doctrine juridique et la pratique judiciaire prémodernes. L'étude de ce droit en a montré les évolutions, qui accompagnent, plus qu'elles ne déterminent, les relations familiales en contexte musulman et qui reflètent, plus qu'elles ne nuancent, les bouleversements sociaux et politiques des États dont la population est majoritairement musulmane⁷⁹.

Ces travaux sur le droit dans les sociétés musulmanes ont, d'autre part, porté sur la traduction juridique de ce qu'on a souvent appelé la « réislamisation » des sociétés musulmanes. Cette dynamique, qui peut être abordée « par le bas », comme un phénomène de « bigotisation » du monde moderne, s'est également fait sentir « par le haut », dans des jeux de surenchère entre les pouvoirs en place et leurs oppositions, particulièrement depuis le début des années 1970⁸⁰. L'inscription de la référence au *fiqh* ou à la charia dans le texte constitutionnel en a constitué l'expression la plus classique. L'adoption de codes, particulièrement pénaux, dits « islamiques », en est une autre⁸¹. Cette réislamisation juridique par le haut présente une double caractéristique : l'affichage d'un héritage juridique islamique et la rupture avec les modes classiques de formulation et d'exercice de cette même normativité.

Comme dans le cas des études sur le droit prémoderne, il existe, de manière croissante, des travaux portant sur le droit dans les pays musulmans indépendamment, mais pas exclusivement, de sa détermination islamique. Ces travaux⁸² peuvent porter sur le droit des livres aussi bien que sur le droit en action. Souvent, c'est sur la relation entre ces deux perspectives que portent les travaux réellement novateurs⁸³. En couplant l'étude de la production juridique, aussi bien législative que judiciaire, et celle des pratiques juridiques, c'est-à-dire de ce qui fait la vie ordinaire du droit telle qu'on peut en rendre compte à partir de l'ethnographie de ses multiples lieux de production et d'application, ces travaux réussissent à sortir

79 Erin Stiles and Ayang Utriza Yakin, eds., *Islamic Divorce in the Twentieth-First Century: A Global Perspective* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2022).

80 Peter Mandaville, *Islam and Politics* (London: Routledge, 3^e ed., 2020) ; Olivier Roy, « Les voies de la ré-islamisation », *Pouvoirs* 62 (septembre 1992) : 81–91.

81 Olaf Köndgen, *The Codification of Islamic Criminal Law in the Sudan. Penal Codes and Supreme Court Case Law under Numayrī and Bashīr* (Leiden: Brill, 2017).

82 Nathalie Bernard-Maugiron, *Le Droit contemporain des pays arabes* (Paris : Dalloz, 2023).

83 Baudouin Dupret, *Positive Law from the Muslim World: Jurisprudence, History, Practices* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2021).

des frontières de l'« islamo-centrisme » et à contribuer aux sciences humaines et sociales dans toute leur diversité.

Une telle démarche peut précisément être entreprise dans cet autre lieu qu'est l'espace européen contemporain, historiquement majoritairement chrétien, où, par ailleurs, la question de l'altérité, récente au regard de la présence musulmane (à l'exception, principalement, des Balkans), complexifie celle de la norme, en l'occurrence, la norme juridique. Ici aussi, l'objet et son étude sont éminemment évolutifs.

Pendant longtemps, le statut juridique contemporain du « droit musulman » en Europe n'a été étudié que par les spécialistes du droit international privé⁸⁴, au gré des règles de conflit de loi ou de reconnaissance, désignant l'applicabilité ou admettant la prise en compte de la législation d'un pays tiers, musulman. La nature islamique de la norme étudiée était alors subsumée par son appréhension étatique étrangère, et généralement référée à des justiciables eux-mêmes de nationalité étrangère.

À partir des vastes appels d'immigration des années 1960 qui ont conduit de nombreuses populations musulmanes à s'intégrer progressivement en Europe puis à en acquérir les nationalités, se sont déployés non seulement divers projets pour un « Islam européen⁸⁵ », mais aussi la question du statut éventuel des prescrits islamiques en droits matériels européens : non plus au titre d'une nationalité étrangère, mais dans le cadre des droits usuels de tous résidents puis de tous nationaux⁸⁶, en Allemagne⁸⁷, en Belgique⁸⁸, en France⁸⁹, au Royaume-Uni⁹⁰. La

84 Pierre Arminjon, « Le droit international privé en droit interne principalement dans les pays de l'Islam », *Clunet* 698 (1912) : 1030 ; Jean Deprez, « Droit international privé et conflits de civilisations – aspects méthodologiques. Les relations entre systèmes d'Europe occidentale et systèmes islamiques en matière de statut personnel », *R.C.A.D.I.* 211 (1988) : 9–372 ; Marie-Claire Foblets, *Familles – Islam – Europe : le droit confronté au changement* (Paris : L'Harmattan, 1996) ; Mathias Rohe, « Reasons for the Application of Shari'a in the West », in *Applying Shari'a in the West. Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, ed. Maurits S. Berger (Leiden: Leiden University Press, 2013): 25–47.

85 Felice Dassetto, *La Construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Musulmans d'Europe (Paris : L'Harmattan, 1996) ; Felice Dassetto, Silvio Ferrari et Brigitte Maréchal, *L'Islam dans l'Union européenne : quel enjeu pour l'avenir ?* (Bruxelles : Parlement Européen, 2007) ; Olivier Roy, *Vers un Islam européen ?* (Paris : Éd. Esprit, 1999).

86 Silvio Ferrari and Giovanni Battista Varnier, eds., *Lo Statuto giuridico dell'Islam in Europa*, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica (Milan: Il Mulino, 1996) ; Silvio Ferrari and Anthony Bradney, eds., *Islam and European Legal Systems* (Dartmouth: Ashgate, 2000) ; Roberta Aluffi and Giovanni Zincone, *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe* (Leuven: Peeters, 2004), 324 ; Richard Potz and Wolfgang Wieshaider, *Islam and the European Union*. European Consortium for Church-State Research (Leuven: Peeters, 2004) ; Maurits S. Berger, *Applying Sharia in the West* (Leiden: Leiden University Press, 2013).

diversité des normativités islamiques, de leurs écoles et de leurs interprétations allait en être diffractée bien davantage encore au gré de qualifications du droit européen tenant désormais ces référents normatifs comme des variétés factuelles plutôt que «juridiques». Il ne s'agit en effet plus guère de cas d'application au sens le plus formel (par exemple, dans le cadre de sentences arbitrales ou de certains contenus contractuels), mais bien plus souvent de diverses formes de prise en considération étatique (par exemple, à travers certaines revendications de liberté de religion, ou dans le cadre de certains régimes de culte reconnu). La littérature juridique européenne consacrée à allait dès lors elle aussi se diffuser au gré des branches classiques du droit de la famille, du droit du travail, du droit public, etc.⁹¹

Il faut attendre les années 2000 pour qu'émergent à nouveau des analyses qui tentent de penser globalement et transversalement le sort des normativités islamiques au gré de ces différentes qualifications juridiques, et notamment au gré de l'activité judiciaire qu'elles suscitent. Des travaux en droit des religions et en sociologie du droit et des religions ont ainsi convergé sous la plume d'auteurs en droit⁹², comme en sciences sociales⁹³.

87 Mathias Rohe, *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme* (München, C.H. Beck, 2, Aktualisierte Auflage, 2018).

88 Lionel Panafit, *Quand le droit écrit l'Islam. L'intégration juridique de l'islam en Belgique* (Bruxelles : Bruylant, 1999) ; Louis-Léon Christians, «La Shari'a désétatisée : hétéronomie culturelle ou autonomie éthique : Usage collectif et conscience individuelle en Belgique (et en France)», in *La Charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, éd. Baudouin Dupret (Paris : La Découverte, 2012) : 240–256.

89 Bruno Étienne, *L'Islam en France : Islam, État et société* (Paris : Éd. du CNRS, 1990) ; Alain Boyer, *L'Islam en France. Politique d'aujourd'hui* (Paris : PUF, 1998) ; Chems-Eddine Hafiz et Gilles Devers, *Droit et religion musulmane* (Paris : Dalloz, 2005) ; Olivier Roy, *La Laïcité face à l'Islam* (Paris : Stock/Les Essais, 2005), 172.

90 John Richard Bowen, *On British Islam. Religion, Law, and Everyday Practice In Shari'a Councils* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

91 Wasif A.R. Shadid and Sjoerd P. Van Koningsveld, *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union* (Leuven: Peeters, 2002), 212 ; Katayoun Alidadi, Marie-Claire Foblets and Jogchum Vrieliink, *A Test of Faith? Religious Diversity and Accommodation in the European Workplace* (Ashgate: Routledge, 2012) ; Louis-Léon Christians, «La Shari'a désétatisée : hétéronomie culturelle ou autonomie éthique : Usage collectif et conscience individuelle en Belgique (et en France)» : 240–256.

92 Peter G. Danchin, «Islam in the Secular Nomos of the ECHR», *Michigan Journal of International Law* 32 (2011): 663 ; Javier Martinez-Torron, «Islam in Strasbourg: Can Politics Substitute for Law?», in *Islam, Europe and Emerging Legal Issues*, ed. David M. Kirkham, W. Cole Durham and Rik Torfs (London: Routledge, 2012): 19–63 ; Mathias Rohe, «Reasons for the Application of Shari'a in the West»: 25–47 ; Alessandro Ferrari, «Le droit européen de liberté religieuse au temps de l'islam», in *La Sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, eds Jean Baubérot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime (Paris : Classiques Garnier, 2019) : 241–257 ; Silvio

Si, dans un premier temps, les juges étatiques ont fréquemment entendu soumettre la correcte interprétation du référent islamique à l'avis d'une autorité religieuse ou à une expertise savante, une compréhension renouvelée du principe de séparation s'est jouée au regard de la nature avant tout individuelle des droits fondamentaux. En ont résulté des modalités plus subjectives et individuelles d'interprétation des référents islamiques invoqués à l'occasion de contentieux judiciaires. Les tests de sincérité et de cohérence ont pris le pas sur ceux de validité externe ou d'évaluation d'office par le juge lui-même. L'accent mis sur le consentement individuel a progressivement porté à l'avant-plan les questions de pression sociale ou de vulnérabilité personnelle, qui ont dès lors pris une importance croissante dans l'évaluation des auto-interprétations des prescrits islamiques invoqués.

Dans les années 2010, un autre déplacement, d'une autre nature, s'est fait jour, mis en lumière par des observations sociologiques et lentement pris en compte par certains débats juridiques et gouvernementaux : l'auto-application communautaire de certains référents normatifs islamiques, en Europe même, à travers des dispositifs alternatifs plus ou moins informels, et en tout cas indépendants des structures de l'État. L'émergence des *sharī'a councils* anglais a ainsi attiré l'attention et aussi suscité diverses mises en garde⁹⁴, y compris du Conseil de l'Europe (2019)⁹⁵. L'inefficacité juridique des décisions de ces conseils au regard de la loi anglaise, loin d'atténuer l'intérêt des observateurs, a, au contraire, conduit à la renforcer : une loi religieuse peut-elle assurer sa propre efficacité en terre européenne, par sa seule autorité ? Comment le pourrait-elle sans que s'exercent à

Ferrari, «The Strasbourg Court and Article 9 of the European Convention of Human Rights: A Quantitative Analysis of the Case Law», in *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, ed. Jeroen Temperman (Leiden: Brill/Martinus Nijhoff, 2013) : 13–34.

93 Jocelyne Cesari, «Shari'a and the Future of Secular Europe», in *Muslims in the West after 9/11. Religion, Politics and Law*, ed. Jocelyne Cesari (London: Routledge, 2010): 145–176 ; Sarah Carol and Ruud Koopmans, «Dynamics of Contestation over Islamic Religious Rights in Western Europe», *Ethnicities* 13:2 (2013): 165–190 ; Christian Jopkke, «Europe and Islam: Alarmists, Victimists, and Integration by Law», *West European Politics* 37:6 (2014): 1314–1335 ; John Richard Bowen, *On British Islam. Religion, Law, and Everyday Practice In Shari'a Councils* ; Matthias Koenig, «Contentieux religieux, politique judiciaire et gouvernance de la diversité religieuse», in *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, eds Irène Becci, Christophe Monnot et Olivier Voirol. Sciences des religions (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2019) ; Dominique Avon, *La Liberté de conscience : Histoire d'une notion et d'un droit* (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2020).

94 John Richard Bowen, *On British Islam. Religion, Law, and Everyday Practice In Shari'a Councils*.

95 Conseil de l'Europe. Assemblée parlementaire. *La charia, la Déclaration du Caire et la Convention européenne des droits de l'homme*. Résolution 2253, 2019.

son profit des pressions ou des contraintes inadmissibles ? Et s'il y va de convenue ou d'isomorphie communautaire, c'est alors un (risque de) « séparatisme » qui y sera décelé. Là où ne se lisaient qu'autonomie religieuse et liberté associative, se découvre un champ encore peu exploré en Europe, mais très polémique en Amérique du Nord, en termes de monopole légal et juridictionnel de l'État.

Cette attention aux ressources normatives propres des référents islamiques renoue aussi avec un intérêt pour le rôle d'États-tiers musulmans, quant à la légitimité que ces derniers pourraient conférer « de l'extérieur » à ces processus communautaires intra-européens⁹⁶. On semble redécouvrir que les rattachements religieux dépassent les limites des territoires et des nationalités et ouvrent à ce qu'un néologisme juridique dénomme avec quelque effarement « globalisation » du « droit ».

Cette attention nouvelle à l'autopartage des normativités islamiques dans certaines parties de la population européenne n'est pas liée au seul intérêt théorique pour une philosophie positiviste donnant prééminence au droit de l'État. Elle s'ancre dans une visée pragmatique de prévention sécuritaire, essentiellement liée aux dramatiques soubresauts terroristes des années 2000. Quoique le reproche de « séparatisme » entende précisément s'abstenir de toute diabolisation d'une légitime liberté cultuelle des citoyens musulmans, il laisse se déployer une ambiguïté nouvelle assimilant parfois rapidement le respect religieux de prescriptions de l'islam au constat de « signes faibles » de radicalisation, voire à la suspicion d'un risque de dérives violentes⁹⁷. C'est ici un nouveau champ d'observation et d'analyse qui s'ouvre, aussi bien dans l'examen des (dé)légitimations possibles entre les différents référents normatifs en présence, que dans l'analyse des discours et contre-discours renforçant ou déforçant toute rupture violente. Une vaste littérature, certes instable et controversée, se consacre désormais aux liens supposés entre les (ré)interprétations des référents normatifs, d'une part, et des attitudes de (dé)radicalisation, d'autre part.

Ces déplacements successifs de l'étude des statuts européens des normativités islamiques en déformalisent progressivement les approches. À l'étude de l'application (ou du rejet) mécanique de normes réputées univoques, fait place un intérêt pour les ressources herméneutiques liées au vécu de ces normativités et à leur portée psychologique dans la conscience des personnes. Ces approches nouvelles, menées en termes pratiques de perception et d'action, ne concernent pas seulement les justiciables, mais aussi les juges et les autres acteurs publics⁹⁸. Comment

96 Alessandro Ferrari, « Le droit européen de liberté religieuse au temps de l'islam ».

97 Karen Murphy, *State Security Regimes and the Right to Freedom of Religion and Belief* (London: Routledge, 2013).

98 Christian Jopkke, « Europe and Islam: Alarmists, Victimists, and Integration by Law »: 1314–1335.

les uns et les autres développent-ils une conscience ou une attention propre à ces normativités islamiques, soit au regard de leur référence religieuse, soit au regard de leurs références constitutionnelles ? Comment les diversités ou la fluctuation de ces rapports sont-elles perçues par les uns et par les autres ?

L'accès à la justice étatique est lui-même relu au gré de ces analyses : la légitimité du droit étatique suppose de voir maîtrisés et combattus les effets de discriminations indirectes qu'une loi « racialement » neutre pourrait laisser subsister. Mais jusqu'à quel point mener de telles relectures ? Le débat semble à cet égard devenir davantage procédural que substantiel. Les tensions sont fortes à ce sujet en Europe. Mais là encore, une question plus complexe émerge : elle concerne un réquisit de réflexivité adressé aux référents islamiques eux-mêmes : il ne suffirait pas d'interroger certains arrière-plans culturels majoritaires sans faire de même avec les minorités elles-mêmes⁹⁹. Ainsi, il conviendrait de prendre également en considération la diversité et la complexité des rapports sous-jacents aux normativités islamiques. Jusqu'où toutefois l'État pourrait-il manifester une telle attente de réflexivité religieuse ? La neutralité de l'État prive celui-ci de toute possibilité d'immixtion dans des débats doctrinaux. Mais il convient de distinguer les savoirs et les expertises publiques, de leurs usages et de leurs finalités. La seule immixtion normative, décisionnelle et injonctive interdite aux pouvoirs publics est celle qui concerne la validité interne des doctrines religieuses, *qualitate qua*, non, par exemple, le fait de donner aux pouvoirs publics, et à la société en général, des instruments de compréhension de toute réalité sociale, y compris dans des aspects normatifs religieux.

On aborde ainsi la plus récente transformation qui (ré)émerge en Europe : le rôle des États européens dans la diffusion des connaissances mêmes relatives à ces normativités religieuses. Ces programmes ne s'inscrivent ni dans une perspective apologétique, ni dans une perspective encyclopédique ou purement historique, mais sont entendus comme éléments pratiques et expérientiels d'un savoir social et citoyen actif. Autant les rapports cognitifs entre christianisme et modernité semblent (trop) aisément présumés, autant les savoirs liés aux normativités islamiques sont-ils souvent tenus pour incommensurablement distants. En vue d'atténuer les perceptions de décrochage et les effets de rupture, un apprentissage commun des référents normatifs, de leur diversité, de leur mutabilité et de leurs ajustements transformatifs, sont aujourd'hui envisagés par des instruments publics de formation qui croisent concomitamment un apprentissage relatif aux

99 Bernard S. Jackson, «Transformative Accommodation and Religious Law», *Ecclesiastical Law Journal* 11 (2009): 131–153.

évolutions et transformations des normativités religieuses et des principes fondamentaux de la démocratie européenne¹⁰⁰.

L'étude des minorités confessionnelles, notamment chrétiennes, en contexte majoritairement musulman constitue notre deuxième illustration. Les « minorités » religieuses au Moyen-Orient constituent non seulement un objet d'étude légitime en soi, mais aussi un objet heuristique susceptible de servir de point de départ à l'étude de nombreuses questions liées à l'économie, à la culture, à l'histoire ou à la vie quotidienne dans cette région du monde¹⁰¹. Ce champ d'investigation soulève d'emblée de nombreuses interrogations, à commencer par le terme même de « minorité », car la protection des dites minorités sert de prétexte, dès le XIX^e siècle, à la politique coloniale des puissances européennes. Or, cette entreprise de domination et de soutien aux groupes confessionnels minoritaires a laissé des marques profondes qui se font sentir jusqu'à nos jours. Plus récemment, surtout depuis le déclenchement de la guerre civile en Syrie et l'émergence de Daesh, des associations d'extrême droite sont apparues dans le but de défendre la cause des chrétiens d'Orient¹⁰². Le sort de ces derniers se trouve ainsi souvent pris en otage des polémiques anti-musulmanes en Europe et les chercheurs travaillant sur ces questions doivent tenir compte de cette instrumentalisation s'ils souhaitent contribuer à la contrer.

Les études portant sur les minorités se sont beaucoup renouvelées ces quinze dernières années, que ce soit dans les disciplines philologique, historique, ou dans le domaine des sciences sociales du contemporain. Nous allons ici l'illustrer en évoquant le seul cas des minorités chrétiennes au Moyen-Orient (voir également la contribution de Heather J. Sharkey dans ce volume). Pour ce faire, nous allons passer en revue quelques aspects démontrant la fécondité de l'étude de ceux que l'on désigne souvent comme les « chrétiens d'Orient », en montrant au passage que

100 Francis Messner et Mousa Abou Ramadan, *L'Enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives* (Paris : Cerf, 2018).

101 Pour quelques synthèses récentes, voir Heather Sharkey, *A History of Muslims, Christians and Jews in the Middle East* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2017) ; Bernard Heyberger, *Les Chrétiens d'Orient* (Paris : Presses universitaires de France, 2017) ; Sasha R. Goldstein-Sabbah and Heleen L. Murre-Van den Berg, *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East* (Leiden: Brill, 2016) ; Usama Makdisi, *Age of Coexistence. The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World* (Oakland, CA: University of California Press, 2019) ; Audrey Dridi-Basilio et Séverine Gabry-Thienpont, « Chrétiens du monde arabe. Vers une pluralité des sources et des approches », *Annales Islamologiques* 52 (2018).

102 Alexis Arteaud de la Ferrière, « SOS Chrétiens d'Orient : le renouveau du conservatisme catholique français au prisme de l'Orient », *Les Cahiers d'EMAM* 32 (2020) : Online since 05 May 2020, connection on 27 August 2020. URL : <http://journals.openedition.org/emam/2541>.

les difficultés propres au sujet peuvent être mises à profit pour repenser la place du chercheur face à son objet d'étude.

L'objet « chrétiens d'Orient » (selon une dénomination particulière au monde francophone) se situe au croisement de différentes problématiques qui ont longtemps rendu délicat le positionnement des chercheurs qui s'y consacraient. Si la situation a beaucoup évolué durant la dernière décennie, les spécialistes évoluant dans ce champ, se sont souvent trouvés marginalisés aussi bien au sein des études islamiques que dans celui des études chrétiennes. Le domaine de l'anthropologie du christianisme (surtout dans sa déclinaison étasunienne) s'appuie par exemple essentiellement sur l'étude des christianismes occidentaux – les christianismes proche-orientaux apparaissant dès lors comme périphériques et de peu d'intérêt pour l'étude du christianisme « en général ». Quant aux « études islamiques », toute l'ambiguïté réside dans l'indétermination de son domaine propre : étude portant sur l'islam comme religion ou sur les mondes musulmans ? – question soulevée plus haut dans cette introduction et sur laquelle nous revenons une nouvelle fois plus loin.

Évoquons pêle-mêle quelques éléments pouvant rendre suspectes les études portant sur les minorités chrétiennes du Moyen-Orient. D'abord, ce domaine d'étude a longtemps été marqué d'un point de vue confessionnel. Ce furent souvent des chrétiens qui étudièrent leurs coreligionnaires moyen-orientaux et c'est d'ailleurs encore fréquemment le cas. Le caractère confessionnel de cette production scientifique généra à l'occasion une vision empreinte de romantisme ou, à l'opposé, une forme de victimisation – romantisme de ces chrétiens des origines supposés conserver vivante la religion des premiers croyants, mais aussi insistance (trop appuyée) sur les souffrances de ces communautés chrétiennes, négligeant dès lors les interactions quotidiennes (loin d'être toujours de nature violente) avec les musulmans¹⁰³. Ensuite, depuis une position anti-impérialiste et critique de l'orientalisme, tel que défini par Edward Said¹⁰⁴, les chrétiens d'Orient peuvent apparaître comme un objet insaisissable ou, pour le moins, d'un abord malaisé. Envisagée sous l'angle des discriminations, l'étude des chrétiens orientaux implique de se confronter à la part violente et intolérante des mouvements islamistes contemporains, ou à celle également dont furent porteuses les sociétés passées du Moyen-Orient, y compris durant la période plutôt clémente pour les chrétiens de la *Pax ottomana*. Les contempteurs de l'islam ne s'en privèrent pas, tandis que ceux qui voyaient dans l'islamisme une forme authentique de résistance aux assauts de l'Occident optaient soit pour ignorer purement et simplement les chrétiens (en les

103 Bernard Heyberger, *Les Chrétiens d'Orient*.

104 Edward W. Said, *Orientalism*.

classant de manière commode comme des soutiens inconditionnels des pouvoirs autoritaires de la région), soit en rejetant l'entière responsabilité des violences confessionnelles sur l'impérialisme occidental¹⁰⁵. Ces positions tranchées rendent la tâche délicate à ceux qui souhaitent étudier les chrétiens du Moyen-Orient dans leurs interactions avec les musulmans et qui cherchent à aborder la complexité d'individus et de groupes ne se résumant pas à leur composante confessionnelle. De nouveaux terrains ont heureusement émergé en s'appuyant en partie sur les difficultés que nous venons de décrire. Ces travaux ont pour dénominateur commun de montrer que les chrétiens d'Orient sont des membres à part entière des sociétés dans lesquelles ils vivent et, que s'ils subissent en effet des discriminations et des violences, ils ne peuvent cependant être réduits à leur statut de victimes¹⁰⁶. Il est donc crucial d'insister sur le fait qu'étudier cette histoire, c'est aussi étudier l'histoire des pays où résident ces chrétiens. Une culture commune existe bel et bien, au-delà des différentes identités confessionnelles, qui naît précisément des relations entre les différentes composantes de ces sociétés¹⁰⁷.

Du point de vue scientifique, l'intérêt heuristique d'une approche des sociétés moyen-orientales prenant pour point de départ leurs minorités est de contribuer à contourner une forme d'«islamo-centrisme», courante dans la recherche contemporaine. La place croissante prise par l'islam dans l'espace public des sociétés moyen-orientales depuis les années 1970 généra un domaine d'étude centré sur l'islam politique, venant renforcer une tendance déjà présente dans les études historiques et philologiques (notamment dans l'étude du droit, comme nous l'avons montré), consistant à aborder l'histoire de cette région du monde au prisme parfois un peu exclusif de la religion islamique¹⁰⁸. L'importance d'une approche des diverses manifestations de la religion pour comprendre le Moyen-Orient est indéniable, mais a parfois donné lieu à des analyses trop centrées sur les discours normatifs. Ce biais normatif a d'ailleurs généré des travaux sur l'histoire des minorités dans le Monde arabe à la tonalité exagérément victimaire. En se basant sur les prescriptions liées au statut de *dhimmi* (minorité inférieure mais protégée

105 Pour un exemple de la première attitude, voir Ye'Or Bat, *Juifs et chrétiens sous l'islam : les dhimmis face au défi intégriste* (Paris : Berg International, 1994) ; et de la seconde, Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

106 Voir par exemple les études réunies dans Aurélien Girard et Bernard Heyberger, « Chrétiens au Proche-Orient », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 171 (2015).

107 Catherine Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane. xv^e–xx^e siècles* (Paris : Éditions de l'EHESS, 2005).

108 Voir par exemple Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme* (Paris : Gallimard, 2000) ; François Burgat, *L'Islamisme en face* (Paris : La Découverte/Poche Essais, 2007).

en islam) – dont les historiens ont pu montrer qu’elles furent en réalité appliquées de manière très inégale, avec de très fortes différences selon les lieux et les époques – des chercheurs ont proposé des synthèses décrivant l’histoire des chrétiens du Moyen-Orient ne retenant que les violences et les vexations.

L’intérêt de se pencher sur les relations entre divers groupes confessionnels ou entre différentes tendances au sein même de l’islam est d’ouvrir la possibilité d’études comparatives permettant de jeter une lumière neuve sur l’état des sociétés moyen-orientales. Dans cet ordre d’idée, aborder le « retour du religieux » – qui marqua l’ensemble de la région depuis les années 1970, chez les chrétiens tout autant que chez les musulmans – de manière comparée, devrait permettre de faire la part des idées religieuses et des contextes, qu’ils soient politique, social ou économique, dans ce phénomène massif d’affirmation publique des identités confessionnelles.

L’étude des communautés chrétiennes constitue en outre un angle propice à l’appréhension des mécanismes de gestion de la pluralité religieuse et sociale à différentes époques. Étudier les minorités constitue une excellente entrée pour approcher les ressorts de l’ordre social. De la même manière que l’étude des minorités musulmanes dans les sociétés européennes autorise à confronter les discours publics sur les fondements politiques du vivre-ensemble avec ses échecs et ses contradictions sur le terrain de leurs réalisations concrètes, celle des minorités chrétiennes au Moyen-Orient le permet également. S’il semble absolument évident que l’on ne puisse comprendre les communautés chrétiennes moyen-orientales à travers l’histoire sans s’intéresser à l’islam et aux musulmans, il est sans doute nécessaire de prendre également en considération la relation des musulmans aux groupes minoritaires, qu’ils soient juifs, chrétiens ou internes à l’islam. Toutes ces considérations plaident pour une approche attentive aux interactions quotidiennes souvent assez éloignées des pratiques militantes ou idéologiques, même si elles peuvent être influencées par ces dernières. Une approche articulant représentations et pratiques devrait permettre une compréhension plus fine des sociétés moyen-orientales et, du même coup, de phénomènes qui occupent une place centrale dans les études portant sur cette région du monde, tel celui de la « réislamisation » (cf. *supra*). L’étude des chrétiens apparaît donc comme une entrée possible pour renouveler l’approche des dynamiques sociales du Moyen-Orient. Elle est loin d’être la seule, mais elle ouvre au comparatisme et à une attention renouvelée à l’histoire sociale du quotidien.

Plasticité des normes ... plasticité des identités : altérer l'«autre» pour normer le «soi» / en contexte

Ainsi donc, «le modèle des Grands Récits sur l'altérité à même de nourrir l'idéal scientifique est aujourd'hui ébranlé¹⁰⁹». Avant de passer à la présentation des contributions composant cet ouvrage, il est opportun d'affiner plus avant le cadre dans lequel nous saisissons la question de l'altérité, dont «les images [...] procèdent souvent en creux de définitions de l'identité¹¹⁰», laquelle est un «fait de norme¹¹¹», notamment en termes de supériorité vs infériorité : «L'orientalisme», écrit Edward Said, «n'est jamais bien loin de ce que Denis Hay a appelé l'idée de l'Europe, notion collective qui nous définit, » nous « Européens, en face de tous » ceux-là « qui sont non européens ; on peut bien soutenir que le trait essentiel de la culture européenne est précisément ce qui l'a rendue hégémonique en Europe et hors d'Europe : l'idée d'une identité européenne supérieure à tous les peuples et à toutes les cultures qui ne sont pas européens¹¹²».

Se poser la question de l'autre, c'est se poser la question du rôle qu'on entend lui faire jouer par rapport à soi et non pas d'en cerner, le plus objectivement possible, les contours. Toute société, dans sa quête d'identité, s'identifie par opposition à l'«autre¹¹³», dans un jeu de miroirs plus ou moins déformants, lui renvoyant, sous couvert de la comparaison, sa propre image, rassurante, si possible. Comme évoqué plus haut, l'étude de l'Orient construit en miroir positif inversé un Occident « avancé » – phénomène, notait Edward Said, par ailleurs non spécifique à celui-ci¹¹⁴ : ainsi, « [q]uand un Égyptien affirme, par exemple, que les

109 Clémentine Gutron et Vincent Legrand, «Introduction», in *Éprouver l'altérité : Les défis de l'enquête de terrain*, eds Clémentine Gutron et Vincent Legrand (Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2016) : 11.

110 Baudouin Dupret, «La définition juridique des appartenances : La typification narrative de l'action identitaire devant les juridictions suprêmes d'Égypte et d'Israël», *International Journal for the Semiotics of Law / Revue internationale de sémiotique juridique* 30 (1997) : 261–291.

111 Jean-Noël Ferrié, *Le Régime de la civilité en Égypte : Public et réislamisation* (Paris : CNRS Éditions, 2004), 119–131 – qui se réfère à Baudouin Dupret, «La définition juridique des appartenances : La typification narrative de l'action identitaire devant les juridictions suprêmes d'Égypte et d'Israël» : 261–291.

112 Edward W. Said, *L'Orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*, 19 ; l'auteur se réfère à Denis Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

113 Abdallah Laroui, «Islam et Europe : la dimension culturelle du dialogue euro-arabe», in *Islam et modernité* (Paris : La Découverte, 1987) : 159.

114 Leif Stenberg and Philip Wood, «Introduction»: 8.

»Occidentaux sont immoraux«, il part du principe que l'une des caractéristiques majeures des Égyptiens est leur moralité. Si le portrait de soi laisse apparaître en négatif le portrait de l'autre, le portrait de l'autre laisse apparaître en négatif le portrait de soi¹¹⁵».

Dans la qualification de l'« autre », au-delà des deux niveaux de langage communément distingués¹¹⁶ – dénotatif et connotatif –, on peut discerner un troisième niveau de langage, qui postule la non-gratuité de l'usage des mots, une espèce de deuxième plan connotatif – un plan connotatif *dérivé* –, qui ne renvoie pas à un cadre de référence technique (intelligible pour le locuteur expert disposant du décodeur lui donnant accès au signifié), mais à des systèmes de pensée ambiants, ce qu'en termes politiques on appellerait des idéologies ou encore, pour reprendre Frédéric Bon, des idéosystèmes, à savoir « ces structures qui s'articulent sur les langues naturelles et surajoutent leurs propres règles de signification¹¹⁷ ». Ces idéosystèmes, à l'instar des mythologies, fonctionnent souvent de manière à répéter les mêmes visions et représentations du monde, en dépit du temps et de l'espace. Analyses politique et historique se rejoignent ici pour rappeler que « les cadres mentaux sont des prisons de longue durée¹¹⁸ », qui survivent longtemps aux circonstances qui leur ont donné naissance. Peu suffit pour réactiver une idéologie symbolisant une personnalité collective que le temps aurait eu tendance à altérer. Ainsi, par exemple, de l'immigration faisant reprendre vigueur à un cadre de pensée hérité du passé colonial, voire de l'histoire des Croisades, et redonnant force à ce qu'on appellerait volontiers le complexe de Lépante. Comme l'écrit Maxime Rodinson, « le monde de l'Islam n'est pas toujours sur le devant de la scène, mais il est présent à l'arrière-plan comme l'adversaire idéologique global de la société chrétienne, celui auquel se heurte l'ensemble de celle-ci¹¹⁹ ».

Ainsi, s'organisent de manière binaire des idéosystèmes faits d'un *ego* et d'un *alter ego*, d'un concitoyen et d'un étranger, d'un modèle et de son repoussoir également faire-valoir¹²⁰, d'un Orient de l'Occident, de la juste Cité et de la Cité inique ... Ce fonctionnement est évidemment parfaitement réducteur, mais il n'en

115 Jean-Noël Ferrié, « Les visions de l'Occident dans le monde arabe : Introduction », *Égypte/Monde arabe* 30–31 (1997) : 13–27 – qui se réfère à Baudouin Dupret, « La définition juridique des appartenances : La typification narrative de l'action identitaire devant les juridictions suprêmes d'Égypte et d'Israël » : 261–291.

116 Frédéric Bon, « Langage et politique », in Madeleine Grawitz et Jean Leca, *Traité de science politique*, t. 3 (Paris : PUF, 1985) : 537–573.

117 Frédéric Bon, « Langage et politique » : 537–573.

118 Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire* (Paris : Flammarion, 1969), cité par Frédéric Bon, « Langage et politique » : 549.

119 Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam* (Paris : La Découverte, 1990).

120 Expression reprise à Georges Corm, *L'Europe et l'Orient* (Paris : La Découverte, 1989).

répond pas moins aux exigences de l'idéologie que sont les principes d'économie et d'intelligibilité des mots et leur adaptabilité à la plus grande variété possible de situations, qui permet à des raisonnements du type «qui n'est pas avec moi est contre moi» et de son contraire «qui n'est pas contre moi est avec moi» de jouer à plein.

L'adaptabilité des mots à la variété des situations, notamment en termes de situation de conflit ou de coopération avec l'«autre», nuance la vision de binarités en miroir qui pourraient paraître essentialisantes : en l'occurrence, la prévalence de la modalité négative de la représentation de l'«autre» doit être historicisée. À titre d'illustration, nous empruntons ici au chapitre VI, consacré à l'islamophobie et aux variations sémantiques du terme qu'elle recouvre, la représentation positive des musulmans des colonies françaises ayant combattu pour la France durant la Première Guerre mondiale, telle que nous la trouvons dans l'article d'un organe de presse français paru en 1919 : «(A)ujourd'hui, mieux qu'aucune autre nation, la France sait ce que doivent la liberté et le droit aux musulmans qui ont combattu si nombreux sous ses drapeaux et dont elle garde pieusement les tombes. Admirables soldats dressés avec les nôtres contre le barbare, leur héroïque sang, généreusement répandu, nous est l'inoubliable offrande de leur croyance en la justice divine¹²¹.»

Condition, certes, non suffisante, mais toutefois nécessaire, parler *des* autres est indispensable pour ne pas leur faire jouer le rôle *de* l'«autre».

Structure de l'ouvrage et présentation des contributions

L'ouvrage, divisé en deux parties, comprend, outre la présente introduction, sept chapitres, écrits en français ou en anglais. La première partie consiste en quatre chapitres se focalisant sur la norme, la deuxième partie comptant trois chapitres centrés sur l'altérité.

La **Partie I**, consacrée à la norme, aborde la normativité islamique à travers les domaines suivants : *théologico-politique* (les conceptions et positionnements des autorités religieuses sunnites quant au modèle de régime politique de l'État, entre ce qui est immuable et ce qui est, selon la *sharī'a*, susceptible de change-

121 Édouard Louis Sarradin, «Mohammed, Prophète d'Allah», *Journal des Débats Politiques et Littéraires* 217 (6 août 1919), sec. Variétés : 3 ; dans sa recension de l'ouvrage *La Vie de Mohammed Prophète d'Allah*, co-écrit par Étienne Dinet et Sliman Ben Ibrahim, dédié aux musulmans morts pour la France.

ments et d'adaptations) ; *juridico-théologico-politique* (explorant le domaine précédent sous l'angle de l'ordre constitutionnel et de sa justification islamique, en distinguant quatre modèles de constitutionnalisme : exclusivement séculier, religieux fort, séculier inclusif et religieux modéré) ; *philosophique* (de la place de l'héritage – *al-turāth* – civilisationnel et intellectuel islamique dans la pensée islamique contemporaine face au défi posé par la norme hégémonique occidentale à l'avènement d'une pensée post-moderne, post-coloniale ... post-orientaliste, marquée par l'hybridation culturelle et la créativité intellectuelle endogène) ; enfin *économique* (la normativité *ḥalāl* dans le commerce, le marketing et le management d'un « islam de marché » entrepreneurial – combinaison de logiques et d'éthos économiques et islamiques). Autant de domaines révélant la centralité des enjeux liés à la normativité – en l'occurrence, islamique – pour les sociétés musulmanes, marquées notamment par les expériences historiques de leur confrontation avec l'Occident et ses normes hégémoniques, des débuts de l'ère coloniale à l'ère post-coloniale de ce premier quart de *xxi*^e siècle.

Dans le **chapitre I**, qui aborde le domaine théologico-politique de la norme, Dominique Avon traite de la crise de l'autorité normative dans le sunnisme contemporain. Son analyse part du constat du décalage qui s'y est instauré entre le projet de réalisation d'un régime islamique idéal, formulé à la fin des années 1970, et les impasses auxquelles des tentatives de réalisation ont abouti un demi-siècle plus tard. Les moyens financiers, organisationnels et humains ont été diversement distribués, mais ils n'ont pas manqué à l'échelle des acteurs musulmans influents. La problématique est envisagée en fonction de leur responsabilité, sans négliger les interventions extérieures, militaires, diplomatiques et économiques, ayant catalysé et renforcé le phénomène de crise. Trois volets sont présentés à partir de sources émanant de responsables musulmans : la difficulté de répondre aux arguments d'organisations qui recourent à la violence pour réaliser ce « régime » (*nizām*) fondé sur les « prescriptions de la charia » (*aḥkām al-sharī'a*) ; la difficulté d'envisager une égalité des droits pour les non-musulmans, alors que certaines normes juridiques héritées se heurtent à celles contenues dans les conventions internationales, notamment le Pacte international relatif aux droits civils et politiques ; la difficulté de reconnaître l'écart entre ce qui est prescrit et ce qui est vécu. Le fond de cette crise n'a rien de spécifiquement islamique, mais certaines de ses modalités le sont, comme celle portant sur le principe de la suspension, et non de l'abrogation, de règles ou normes considérées comme « immuables ».

L'exploration du rapport à la norme est poursuivie par Carol Kersten, au **chapitre II**, qui s'intéresse aux cheminements de la pensée islamique critique contemporaine. En retraçant la trajectoire s'étendant des « adeptes du patrimonialisme » (*al-turāthiyyūn*) jusqu'au développement de philosophies anti-fondationnalistes de la différence élaborées par des musulmans expatriés au début des

années 2000, elle identifie nombre de figures emblématiques et de travaux jalonnant les nouveaux discours. La première partie du chapitre est consacrée aux contributions des *turāthiyyūn* émergeant dans les années 1970 et 1980, avec les historiens Abdallah Laroui et Mohammed Arkoun et les philosophes Mohammed Abed al-Jabri et Hasan Hanafi. Leurs projets constituent des critiques historicisées de l'usage de la Raison et de l'herméneutique phénoménologique du passé islamique. La deuxième partie se concentre sur Hamid Dabashi en tant que représentant d'une plus jeune génération d'intellectuels combinant enquête scientifique et engagement politique. Le cadre théorique de cette recherche s'inspire de l'herméneutique post-phénoménologique, des théories post-coloniales de l'hybridité culturelle et de la créativité intellectuelle endogène. L'interstitialité et la disposition concomitante au cosmopolitisme demeure une préoccupation constante des différents projets abordés dans cette enquête historico-intellectuelle.

Le **chapitre III**, rédigé par Ahmad Rofii & Nadirsyah Hosen, aborde le domaine juridico-théologico-politique sous l'angle du constitutionnalisme. Un des éléments les plus importants à cet égard est la séparation de la religion et de l'État. Cette contribution examine de manière critique la relation entre le « droit musulman » et le constitutionnalisme. Bien que les érudits musulmans acceptent généralement l'idée du constitutionnalisme, des perspectives différentes subsistent quant à ce qui est considéré comme un modèle de constitutionnalisme islamiquement justifié, avec les implications que cela comporte en matière de pluralisation du « constitutionnalisme islamique ».

Le **chapitre IV**, par Ayang Utriza Yakin, Louis-Léon Christians & Vincent Le-grand, porte sur la norme islamique en matière de marketing et de management, à travers l'étude qualitative d'une chaîne de supermarchés halal dans le Nord-Ouest de la France. Plus largement, c'est la question du phénomène d'« islam de marché », de « marchandisation / *marketisation* de Dieu / du religieux » dans le régime de « marché global » dont il est question. L'étude cherche à documenter comment l'ascension sociale et économique, qui implique une éthique entrepreneuriale, déplace et transforme la relation à la normativité islamique *halāl*. Ce faisant, elle cherche à identifier le creuset de la formation des normes « halal » dans le marketing, le management et l'économie islamiques. Les auteurs s'intéressent à la manière dont, dans le contexte d'une mobilité sociale fondée sur la réussite économique, la référence à l'islam et à la tradition musulmane peut servir de régulateur dans le processus d'élaboration des normes. L'étude montre que le supermarché halal en France n'est pas le résultat du conservatisme religieux ou du (néo-)fondamentalisme, mais bien de la combinaison entre, d'une part, l'esprit et l'éthique de l'économie moderne et, d'autre part, la religiosité islamique et la culture et l'ancrage « ethnique » maghrébins.

La **Partie II**, formée de trois chapitres, poursuit avec l'exploration de ce « fait de norme » particulier qu'est l'identité sociale, qui se définit en creux par l'altérité. Celle-ci est au cœur des rapports au « soi » et à l'« autre », aux niveaux individuel et collectif, intra-groupe ou entre groupes, sur la base de catégories construites allant du genre et de la sexualité à la « race », en passant par la culture et la religion. Les contributions traitent notamment des rapports entre majorité et minorité(s), en termes d'exclusivité et d'inclusivité. Le premier chapitre porte sur le cas de figure d'une société majoritairement musulmane et de ses minorités juives et chrétiennes ; le deuxième, sur celui d'une minorité musulmane au sein d'une majorité chrétienne fortement sécularisée ; le troisième chapitre porte, quelle que soit la religion concernée, sur le phénomène générique d'hégémonie de la confession majoritaire et de tolérance de la confession minoritaire, selon le lieu et le temps. Comparant les expériences des aires chrétiennes / occidentales et musulmanes, il déconstruit les thèses exceptionnalistes manifestant l'hégémonie d'un modèle par rapport à un autre dans le domaine théologico-politique.

Dans le **chapitre V**, Heather J. Sharkey aborde l'évolution du rapport à l'altérité juive et chrétienne dans l'espace turco-ottoman, majoritairement musulman, avant et après les réformes inspirées des « Idées nouvelles ». Dans une grande partie de ce que nous appelons aujourd'hui le Moyen-Orient, l'Empire ottoman a traité les groupes musulmans et non musulmans d'une façon inspirée par les pratiques des empires islamiques antérieurs. Tout d'abord, les autorités ottomanes ont affirmé le caractère islamique de l'État et la domination sociale et juridique des musulmans sur les non-musulmans. Deuxièmement, elles n'ont reconnu aux sujets que trois religions : l'islam, le christianisme et le judaïsme. Troisièmement, elles ont traité les chrétiens et les juifs comme des subordonnés protégés qui pouvaient s'épanouir s'ils respectaient la domination musulmane et adoptaient certains comportements, comme le paiement d'impôts supplémentaires. Cet ordre a commencé à s'effriter au XIX^e siècle, à mesure que des changements se produisaient dans l'empire et entraînaient des réformes. Les Tanzimat ou ère des « réorganisations » (1839–1876) se sont inspirées des révolutions française et américaine, avec des idéaux de citoyenneté et de gouvernement inclusif, mais ont également répondu aux menaces posées par les puissances impériales européennes, qui érôdaient les territoires ottomans et par les groupes nationalistes, qui rivalisaient pour faire sécession ou obtenir des privilèges supplémentaires. Des changements spectaculaires ont affecté les relations entre musulmans, chrétiens, juifs et autres groupes religieux plus petits et posé les jalons des évolutions des XX^e et XXI^e siècles. En les prenant en considération, nous pouvons mieux apprécier les défis auxquels sont aujourd'hui confrontées minorités et majorités religieuses dans les pays post-ottomans.

Ima Sri Rahmani, au **chapitre VI**, interroge le phénomène de l'islamophobie dans son contexte de production, européen, mais aussi dans la réception qu'en ont les médias d'une société majoritairement musulmane, l'Indonésie. Une des questions touche à l'ambiguïté du concept. L'absence de généalogie du terme a eu un effet considérable sur son usage et sa dynamique, en particulier dans l'arène politique et intellectuelle. Cette contribution vise à combler cette lacune en explorant la transformation de son usage et en fournissant des connaissances basées sur trois ensembles de données. Le niveau *global* de l'étude se concentre sur des articles publiés en Europe, où le terme apparaît, pour la première fois, à l'époque coloniale. Ensuite, l'analyse au niveau *régional* éclaire l'usage du terme dans des articles publiés en dehors de l'Europe, offrant une perspective sur la manière dont il a été déployé. Enfin, l'analyse au niveau *local* se concentre sur la manière dont les médias en ligne indonésiens ont utilisé le terme à plusieurs fins dans le contexte d'un pays majoritairement musulman. L'étude se concentre sur la signification du terme, le contexte des événements y relatifs, leur narration, les acteurs et les relations de pouvoir via une approche ethnométhodologique contextuelle suivant les dynamiques se déployant sur le terrain et à travers le temps.

Dans le **chapitre VII**, Mohamed-Chérif Ferjani étudie les rapports entre politique et religion, marqués par l'opposition de deux « exceptions » : l'« exception chrétienne », présentant le christianisme comme la « religion de la sortie de la religion » – pour reprendre l'expression de Marcel Gauchet¹²² –, qui aurait permis le passage à la démocratie, avec les principes et les valeurs qui la caractérisent, dont la séparation du politique et du religieux (ou de l'Église et de l'État) sous différentes formes, et l'« exception islamique », qui serait, à l'opposé de l'« exception chrétienne », particulièrement réfractaire à une telle évolution. Le propos est ici de déconstruire l'origine de cette opposition et les arguments développés pour la soutenir en vue de souligner à quel point ces religions ont toutes deux entretenu des rapports contrastés au / à la politique et ont été traversées, au gré des contextes, par des processus complexes de politisation et de dépolitisation. Cette approche permet de désessentialiser les rapports de subordination du politique au religieux ou du religieux au politique, ou encore, de séparation du religieux et du politique, qui leur seraient intrinsèques. La première contribution qui suit ouvre le bal, avec le questionnement qui a animé les autorités religieuses musulmanes autour de cette problématique au milieu des années 1970.

122 Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde* (Paris : Gallimard, 1985).

Bibliographie

- Abbas, Megan Brankley. *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*. Stanford: Stanford University Press, 2021.
- Aghdassi, Abbas and Aaron W. Hughes, eds. *New Methods in the Study of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Alavoine, Virginie and Johannes den Heijer. «L'étude de l'Arabie ancienne à Louvain – L'apport de Jacques Ryckmans (1924–2005)». In *Les Études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834 – Hommes et réalisations*, edited by Luc Courtois, 219–230. Bruxelles : Safran, 2021.
- Alidadi, Katayoum, Marie-Claire Foblets and Jogechem Vrieling. *A Test of Faith? Religious Diversity and Accommodation in the European Workplace*. Ashgate: Routledge, 2012.
- Aluffi, Roberta and Giovanni Zincone. *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*. Leuven: Peeters, 2004.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali and Guillaume Dye. *Le Coran des historiens*. Paris : Cerf, 2019.
- Arminjon, Pierre. «Le droit international privé en droit interne principalement dans les pays de l'Islam». *Clunet* 698 (1912) : 1030.
- Arteau de la Ferrière, Alexis. «SOS Chrétiens d'Orient : le renouveau du conservatisme catholique français au prisme de l'Orient». *Les Cahiers d'EMAM* 32 (2020) : Online since 05 May 2020, connection on 27 August 2020. URL : <http://journals.openedition.org/emam/2541>.
- Avon, Dominique. *La Liberté de conscience : Histoire d'une notion et d'un droit*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2020.
- Bat, Ye'Or. *Juifs et chrétiens sous l'islam : les dhimmis face au défi intégriste*. Paris : Berg International, 1994.
- Bauer, Thomas. *A Culture of Ambiguity: An Alternative History of Islam*. New York: Columbia University Press, 2021.
- Bayloq, Cédric and Emmanuel Pisani. «Introduction». In *Renouveau et dynamiques de l'islamologie en Europe*, edited by Emmanuel Pisani and Zohra Aziadé Zemirli, 7–21. Paris : Cerf, 2023.
- Belhaj, Abdessamad. «La critique en islamologie et le cercle herméneutique vicieux». In *Renouveau et dynamiques de l'islamologie en Europe*, edited by Emmanuel Pisani and Zohra Aziadé Zemirli, 115–125. Paris : Cerf, 2023.
- Berger, Maurits S. *Applying Sharia in the West*. Leiden: Leiden University Press, 2013.
- Bernard-Maugiron, Nathalie. *Le Droit contemporain des pays arabes*. Paris : Dalloz, 2023.
- Bon, Frédéric. «Langage et politique». In *Traité de science politique*, edited by Madeleine Grawitz et Jean Leca, 537–573. T. 3. Paris, PUF, 1985.
- Bowen, John Richard. *On British Islam. Religion, Law, and Everyday Practice In Shari'a Councils*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Boyer, Alain. *L'Islam en France*. Politique d'aujourd'hui. Paris : PUF, 1998.
- Braudel, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris : Flammarion, 1969.
- Burgat, François. *L'Islamisme en face*. Paris : La Découverte/Poche Essais, 2007.
- Buskens, Léon. «Introduction – Dichotomies, Transformations, and Continuities in the Study of Islam.» In *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities*, edited by Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk, 11–27. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.

- Buskens, Léon and Baudouin Dupret. «L'invention du droit musulman. Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique». In *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, edited by François Pouillon and Jean-Claude Vatin, 71–92. Paris : IISMM/Karthala, 2011.
- Capart, Hervé, Tom Dedeurwaerdere and Isabel Yépez. «Cours méta et cours métis». *La Revue nouvelle* 10 (1994) : 41–48.
- Carol, Sarah and Ruud Koopmans. «Dynamics of Contestation over Islamic Religious Rights in Western Europe.» *Ethnicities* 13:2 (2013): 165–190.
- Cesari, Jocelyne. «Shari'a and the Future of Secular Europe.» In *Muslims in the West after 9/11. Religion, Politics and Law*. Edited by Jocelyne Cesari. 145–176. London: Routledge, 2010.
- Christians, Louis-Léon. «La Shari'a désétatisée : hétéronomie culturelle ou autonomie éthique : Usage collectif et conscience individuelle en Belgique (et en France)». In *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, edited by Baudouin Dupret, 240–256. Paris : La Découverte, 2012.
- Conseil de l'Europe. Assemblée parlementaire. *La charia, la Déclaration du Caire et la Convention européenne des droits de l'homme*. Résolution 2253, 2019.
- Corm, Georges. *L'Europe et l'Orient*. Paris : La Découverte, 1989.
- Coulie, Bernard. «Avant-propos». In *Les Études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834 – Hommes et réalisations*, edited by Luc Courtois, 5–9. Bruxelles : Safran, 2021.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Courtois, Luc, ed. *Les Études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834 – Hommes et réalisations*. Bruxelles : Safran, 2021.
- Danchin, Peter G. «Islam in the Secular Nomos of the ECHR.» *Michigan Journal of International Law* 32 (2011): 663.
- Dassetto, Felice. *La Construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Musulmans d'Europe. Paris : L'Harmattan, 1996.
- Dassetto, Felice, Silvio Ferrari and Brigitte Maréchal. *L'Islam dans l'Union européenne : quel enjeu pour l'avenir ?*. Bruxelles : Parlement Européen, 2007.
- Deprez, Jean. «Droit international privé et conflits de civilisations – aspects méthodologiques. Les relations entre systèmes d'Europe occidentale et systèmes islamiques en matière de statut personnel». *R.C.A.D.I.* 211 (1988) : 9–372.
- Dridi-Basilio, Audrey and Séverine Gabry-Thienpont, eds. «Chrétiens du monde arabe. Vers une pluralité des sources et des approches». *Annales Islamologiques* 52 (2018).
- Dror, Ze'evi. «The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal.» *Islamic Law and Society* 5:1 (1998): 35–56.
- Dupret, Baudouin. «La définition juridique des appartenances : La typification narrative de l'action identitaire devant les juridictions suprêmes d'Égypte et d'Israël». *International Journal for the Semiotics of Law / Revue internationale de sémiotique juridique* 30 (1997) : 261–291.
- Dupret, Baudouin, ed. *La Charia aujourd'hui. Usage de la référence au droit islamique*. Paris : La Découverte, 2012.
- Dupret Baudouin. *Positive Law from the Muslim World: Jurisprudence, History, Practices*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2021.
- Emon, Anver M. and Ahmed Rumea, eds. *The Oxford Handbook of Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Étienne, Bruno. *L'Islam en France : Islam, État et société*. Paris : Éd. du CNRS, 1990.

- Ferrari, Alessandro. «Le droit européen de liberté religieuse au temps de l'islam». In *La Sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, edited by Jean Baubérot, Philippe Portier and Jean-Paul Willaime, 241–257. Paris : Classiques Garnier, 2019.
- Ferrari, Silvio. «The Strasbourg Court and article 9 of the European Convention of Human Rights: a Quantitative Analysis of the Case Law.» In *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, edited by Jeroen Temperman, 13–34. Leiden: Brill/Martinus Nijhoff, 2013.
- Ferrari, Silvio and Anthony Bradney, eds. *Islam and European Legal Systems*. Dartmouth: Ashgate, 2000.
- Ferrari, Silvio and Giovanni Battista Varnier, eds. *Lo Statuto giuridico dell'Islam in Europa*, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica. Milan: Il Mulino, 1996.
- Ferrié, Jean-Noël. «Les visions de l'Occident dans le monde arabe : Introduction». *Égypte/Monde arabe* 30–31 (1997) : 13–27.
- Ferrié, Jean-Noël. *Le Régime de la civilité en Égypte : Public et réislamisation*. Paris : CNRS Éditions, 2004.
- Ferrié, Jean-Noël. «Les formulations de l'islam : Pour une approche déflationniste de la religion». *Socio-anthropologie* 25–26 (2010) : 81–101.
- Foblets, Marie-Claire. *Familles – Islam – Europe : le droit confronté au changement*. Paris : L'Harmattan, 1996.
- Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde*. Paris : Gallimard, 1985.
- Gerber, Haim. *Islamic Law and Culture 1600–1840*. Leiden: Brill, 1999.
- Girard, Aurélien and Bernard Heyberger, eds. «Chrétiens au Proche-Orient». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 171 (2015).
- Goldstein-Sabbah, Sasha R. and Heleen L. Murre-Van den Berg. *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East*. Leiden: Brill, 2016.
- Gutron, Clémentine and Vincent Legrand. «Introduction». In *Éprouver l'altérité : Les défis de l'enquête de terrain*, edited by Clémentine Gutron and Vincent Legrand. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2016.
- Hafiz, Chems-Eddine and Gilles Devers. *Droit et religion musulmane*. Paris : Dalloz, 2005.
- Hallaq, Wael B. «From *Fatwās* To *Furū'*: Growth and Changes in Islamic Substantive Law.» *Islamic Law and Society* 1:1 (1994): 29–65.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.
- Hallaq, Wael B. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009.
- Heyberger, Bernard. *Les Chrétiens d'Orient*. Paris : Presses universitaires de France, 2017.
- Hughes, Aaron W. and Abbas Aghdassi, eds. *New Methodological Perspectives in Islamic Studies*. Leiden: Brill, 2023.
- Jackson, Bernard S. «Transformative Accommodation and Religious Law.» *Ecclesiastical Law Journal* 11 (2009): 131–153.
- Johansen, Baber. *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*. London: Croom Helm, 1988.
- Jopkke, Christian. «Europe and Islam: Alarmists, Victimists, and Integration by Law.» *West European Politics* 37:6 (2014): 1314–1335.

- Kepel, Gilles. *La Revanche de Dieu – Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris : Seuil, 1991.
- Kepel, Gilles. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard, 2000.
- Koenig, Matthias. «Contentieux religieux, politique judiciaire et gouvernance de la diversité religieuse». In *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, edited by Irène Becci, Christophe Monnot and Olivier Voirol. Sciences des religions. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2019.
- Köndgen, Olaf. *The Codification of Islamic Criminal Law in the Sudan. Penal Codes and Supreme Court Case Law under Numayrī and Bashīr*. Leiden: Brill, 2017.
- Kozma, Liat. *Policing Egyptian Women: Sex, Law, and Medicine in Khedival Egypt*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011.
- Laroui, Abdallah. «Islam et Europe : la dimension culturelle du dialogue euro-arabe». In *Islam et modernité*. Paris : La Découverte, 1987.
- Laurens, Henry. «L'orientalisme français : un parcours historique». In *Penser l'Orient – Traditions et actualité des orientalismes français et allemand*, edited by Youssef Courbage and Manfred Kropp, 103–128. Beyrouth : Presses de l'IFPO/Orient-Institut, 2004.
- Mahmood, Saba. *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Makdisi, Usama. *Age of Coexistence. The Ecumenical Frame and the Making of the Modern Arab World*. Oakland, CA: University of California Press, 2019.
- Mandaville, Peter. *Islam and Politics*. London: Routledge, 2020.
- Martinez-Torron, Javier. «Islam in Strasbourg: Can Politics Substitute for Law?». In *Islam, Europe and Emerging Legal Issues*, edited by David M. Kirkham, W. Cole Durham and Rik Torfs, 19–63. London: Routledge, 2012.
- Masud, Muhammad K., Brinkley Messick and David Powers. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Masud, Muhammad K., Brinkley Messick and David Powers. *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgements*. Leiden: Brill, 2005.
- Mayeur-Jaouen, Catherine. *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane. xv^e–xx^e siècles*. Paris : Éditions de l'EHESS, 2005.
- Messick, Brinkley. *Sharī'a Scripts: A Historical Anthropology*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Messner, Francis and Mousa Abou Ramadan. *L'Enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*. Paris : Cerf, 2018.
- Müller, Christian. *Recht und historische Entwicklung der Scharia im Islam*. Berlin: De Gruyter, 2022.
- Mundy, Martha and Richard Saumarez Smith. *Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria*. London: IB. Tauris, 2007.
- Murphy, Karen. *State Security Regimes and the Right to Freedom of Religion and Belief*. London: Routledge, 2013.
- Nanji, Azim, «Introduction.» In *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, edited by Azim Nanji, xi–xxi. Berlin/Boston: De Gruyter, 1997.
- Panafit, Lionel. *Quand le droit écrit l'Islam. L'intégration juridique de l'islam en Belgique*. Bruxelles : Bruylant, 1999.
- Potz, Richard and Wolfgang Wieshaider. *Islam and the European Union*. European Consortium for Church-State Research. Leuven: Peeters, 2004.

- Powers, David S. *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.
- Powers, David S. and Ety Terem. «From the Mi'yār of al-Wansharīsī to the New Mi'yār of al-Wazzānī: Continuity and Change.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 33 (2007): 235–260.
- Quintili, Paolo. «Antonio Gramsci : Le problème de la traductibilité des cultures», *La Pensée* 390:2 (2017) : 63–74.
- Racevskis, Karlis. «Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances.» *Research in African Literatures* 36:3 (2005): 83–97.
- Redfield, Robert. «The Social Organization of Tradition.» *The Far Eastern Quarterly* 15:1 (1955): 13–21.
- Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.
- Rodinson Maxime. *La Fascination de l'Islam*. Paris : La Découverte, 1990.
- Rohe, Mathias. «Reasons for the Application of Shari'a in the West.» In *Applying Shari'a in the West. Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, edited by Maurits S. Berger, 25–47. Leiden: Leiden University Press, 2013.
- Rohe, Mathias. *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. München: C.H. Beck, 2, Aktualisierte Auflage, 2018.
- Roy, Olivier. «Les voies de la ré-islamisation». *Pouvoirs* 62 (septembre 1992) : 81–91.
- Roy, Olivier. *Vers un Islam européen ?*. Paris : Éd. Esprit, 1999.
- Roy, Olivier. *La Laïcité face à l'Islam*. Paris : Stock/Les Essais, 2005.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Said, Edward W. *L'orientalisme – L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil, 1980.
- Sarradin, Édouard Louis. «Mohammed, Prophète d'Allah». *Journal des Débats Politiques et Littéraires* 217 (6 août 1919), sec. Variétés : 3.
- Schacht, Joseph. *Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- Schielke, Samuli. «Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life.» *Zentrum Moderner Orient Working Papers* 2 (2010).
- Sejdini, Zekirija. *Rethinking Islam in Europe: Contemporary Approaches in Islamic Religious Education and Theology*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.
- Shadid, Wasif A. R. and Sjoerd P. Van Koningsveld. *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leuven: Peeters, 2002.
- Sharkey, Heather J. *A History of Muslims, Christians and Jews in the Middle East*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2017.
- Stenberg, Leif and Philip Wood. «Introduction.» In *What Is Islamic Studies? European and North American Approaches to a Contested Field*, edited by Leif Stenberg and Philip Wood, 1–31. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- Stiles, Erin and Ayang Utriza Yakin, eds. *Islamic Divorce in the Twentieth-First Century: A Global Perspective*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2022.
- Terem, Ety. *Old Texts, New Practices: Islamic Reform in Modern Morocco*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.
- Tucker, Judith E. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. 1st ed. Book, Whole. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.
- Tucker, Judith E. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.
- Van Staëvel, Jean-Pierre. *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIV^e siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques d'après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī*. Le Caire : Institut français d'Archéologie orientale (IFAO), 2008.

Weiss, Bernard W. *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: Brill, 2002.

Yakin, Ayang Utriza. «The Register of the Qadi Court »*Kiyahi Pëqih Najmuddin*« of the Sultanate of Bantën, 1754–1756 CE.» *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 22:3 (2015): 405–442.

Yakin, Ayang Utriza. «The Transliteration and Translation of the Leiden Manuscript Cod. Or. 5626 on the *Sijill* of the Qadi of Banten 1754–1756 CE.» *Heritage of Nusantara. International Journal of Religious Literature and Heritage* 5:1 (2016): 23–76.

